

JACQUES CHEVALIER

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

III

EL PENSAMIENTO MODERNO

DE DESCARTES A KANT

Traducción del francés y prólogo de
JOSE ANTONIO MIGUEZ
Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid





AGUILAR

La presente obra ha sido publicada originalmente en francés, por la casa Flammarion, Editeur, de París, con el título de

HISTOIRE DE LA PENSEE

III: LA PENSÉE MODERNE

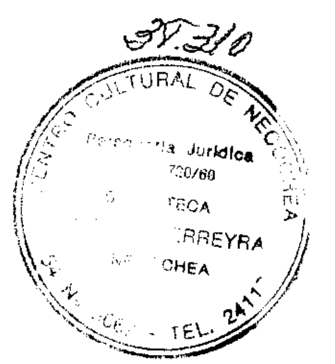
DE DESCARTES À KANT

PRIMERA EDICION, 1963
Primera reimpresión, 1969

DEPÓSITO LEGAL. V. 490.—1969.

AGUILAR, S. A. DE EDICIONES, Juan Bravo, 38, Madrid (España), 1969.

Printed in Spain - Impreso en España por Tipografía Artística Puertes, S. L. Palleter, 40 - Valencia, 1969.



PROLOGO

PROLOGO DEL TRADUCTOR

En la primavera de 1962, justamente luego de haber llevado a la cima su monumental Historia del pensamiento, *fallecía en su tierra natal de Cérilly el gran pensador y escritor francés Jacques Chevalier.*

Cuantos han tenido ya contacto con los dos volúmenes publicados en España de la Historia del pensamiento *habrán podido juzgar de la asombrosa panorámica de esta obra, esfuerzo y coronación perfecta de toda una vida, profunda y auténtica visión que se encara con el acontecer histórico para descubrir las vetas ocultas del ininterrumpido progreso humano. A Jacques Chevalier preocupaban por vocación los grandes problemas metafísicos, considerados siempre desde el hombre, pero con un principio y un término que se justifica por su indudable raíz divina, a menudo incierta e inexplicable desde el lado humano.*

Como pensador y como filósofo, Jacques Chevalier trabaja sobre los hechos y, positivamente, por tanto, sobre lo real. Su propósito más persistente—y de ello da fe este tercer volumen de la Historia del pensamiento—*es el de tratar de desvelar una ciencia de lo individual, que se instituye claramente como una ciencia de las grandes personalidades humanas, a través de las cuales el espíritu que viene de lo alto ilumina el camino a los demás hombres y alcanza una fuerza de viva ejemplaridad.*

Tal es el caso de Descartes y de Pascal, de Spinoza, Malebranche y Leibniz, o de Kant y de Fichte, y con más fervor aún de Schelling, que son vistos "desde dentro" por Jacques Chevalier, pero amorosa y apasionadamente, y sin que este diluya en imprecisión los términos mismos de su posición filosófica. Las grandes fuerzas del pensamiento humano, la razón y el corazón, se abren ya paso en la aurora de los tiempos modernos y cobran una dimensión específica en la obra de Descartes y Pascal, dos genios franceses del siglo XVII, que Jacques Chevalier presenta en contraste aparente, aunque verdaderamente compatibles por aquello de que, como dice el propio Pascal, toda verdad está hecha de verdades contrarias que parecen contradecirse, pero que subsisten en un orden admirable de sabiduría y de amor.

Estos dos iniciadores, tratados en su día con patriótico pormenor por Jacques Chevalier, son las luces esplendorosas que orientan el pensamiento del siglo XVII y que significan una renovación, racional y espiritual, tanto de la metafísica y de la ciencia francesas como de las corrientes que alumbrarán la marcha toda de las naciones del Occidente.

Crisis religiosa, presencia de Dios: he aquí otros dos puntos, enlazados con la cuestión del devenir espiritual de la Humanidad. Del primer punto parte Jacques Chevalier para explicarnos el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna; y en el último concluye para dejarnos a las puertas del racionalismo lógico de Hegel, con el confortador pensamiento de un Schelling que vuelve su mirada hacia Malebranche y proclama, como él, que "Dios es el Ser" y la más importante intuición de la filosofía. El ser y Dios ocupan, pues, de nuevo el primer plano y privan sobre el pensamiento, como priva en términos positivos y metafísicos lo individual sobre lo general. Jacques Chevalier quiere insistir en esto y apela preferentemente a Schelling, en quien ve, después de Kant, adentrado ya en el siglo XIX, al hombre intuitivo y al poeta, enamorado del éxtasis o de la contemplación intelectual que, aun siendo un saber, aparece como un no-saber para nosotros.

No cabe, por tanto, que equivoquemos nuestra íntima presunción, puesto que tampoco nos negamos al optimismo. Jacques Chevalier busca siempre el acuerdo y la armonía, la concordancia complementaria de los espíritus privilegiados, sean, por ejemplo, en la Edad Antigua, Platón y Aristóteles; en la Edad Media, San Buenaventura y Santo Tomás, o en la Edad Moderna, Descartes y Pascal. En ellos se vislumbran, aisladamente, aspectos parciales de la verdad, y en su conjunto, la verdad y la realidad total, una y la misma cosa, que sirve para que el caminar espiritual del hombre no solo sea incesante, sino progresivo y esperanzador, porque saca fuerzas renovadas de los mismos desfallecimientos, y de la crisis nos levanta en seguida a un despertar más puro y más limpio, que analtece el poder del hombre—la propia vida interior, reflexiva e intelectual—, ese poder que le restituye a su origen y le hace revelar en no pocas ocasiones los secretos misterios de la creación.

Non nova sed vera, *era, según Jean Guitton, una de las máximas de Jacques Chevalier. El lector que profundiza en su obra deberá tener presente en su ánimo este sentido de amor a la verdad, y por supuesto de amor al hombre, que caracteriza en su vasta producción intelectual al bergsoniano Jacques Chevalier. Si hoy ha callado para nosotros la voz de su espíritu—si ha callado, naturalmente, en su voz sonora y mortal—, no es menos cierto que se agiganta en sus síntesis expositivas al hacerse nuestra de manera permanente, porque la obra, que es el eco auténtico del hombre, perdura en el tiempo y constituye una herencia que nos pertenece, como esta* Historia del pensamiento, *cuyo tercer volumen nos está anunciado como publicación póstuma, pero especialmente fértil y aleccionadora. Que lo sea siquiera en homenaje a su vida y a sus silenciosos e inolvidables sufrimientos.*

JOSÉ ANTONIO MIGUEZ.

INDICE

INDICE

LIBRO III

EL PENSAMIENTO MODERNO

DE DESCARTES A KANT

APENDICE

LIBRO III

EL PENSAMIENTO MODERNO

DE DESCARTES A KANT

CONJUGI MEAE OPTIMAE

París-Cérilly, 19-21 abril 1961.

CAPITULO PRIMERO

EL SIGLO XVII

CORRIENTES DE PENSAMIENTO AL COMIENZO DE LA EDAD MODERNA

Introducción.—Cómo se puede definir el pensamiento moderno y de qué fecha conviene hacerlo partir. Método analítico y experiencia de lo singular.—1. Los descubrimientos científicos. En matemáticas: de Viète a Fermat. En astronomía: de Copérnico a Kepler. En física: Galileo. En medicina: Harvey. La teoría del mecanismo universal: Gassendi y el epicureísmo cristiano. Destino de la escolástica: floración en España (Alcalá, Salamanca, Juan de Santo Tomás) y ocaso en otras partes. Nuevos modos de intercambio intelectual. Ciencia y filosofía.—2. Francisco Bacon. El hombre y la obra. La *Instauratio magna* y la lógica nueva. La clasificación de las ciencias. Los ídolos del espíritu humano. Las reglas de la experiencia y del razonamiento inductivo.—3. Tomás Hobbes. Teoría del mecanismo universal y método artificialista. Su nominalismo y su materialismo. Moral utilitaria. Hobbes y La Rochefoucauld. Apología del despotismo en política: el absolutismo humano.—4. Crisis religiosa. Puntos de vista nuevos sobre el hombre, la política y la religión. Neoestoicos, pirronianos, deístas y libertinos. Teóricos de la religión natural y el derecho natural: Grocio. El contrato social. El puritanismo y el nacimiento de la democracia política.—5. La renovación católica en Francia. La aparición de las órdenes religiosas y el desarrollo de la caridad. San Francisco de Sales y San Vicente de Paúl. Jesuitas y jansenistas. Port-Royal. Una edad heroica.

BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN. CÓMO SE PUEDE DEFINIR EL PENSAMIENTO MODERNO Y DE QUÉ FECHA CONVIENE HACERLO PARTIR. MÉTODO ANALÍTICO Y EXPERIENCIA DE LO SINGULAR

Desde el alborear del siglo XIV, inmediatamente después de las amplias y doderosas síntesis del siglo que se terminaba, que había dado al pensamiento cristiano su expresión más perfecta, se vio nacer y propagarse por todo el Occidente una nueva manera de pensamiento y de opiniones nuevas "novas opiniones" [1], que se oponían a la "via antiqua" de aquellos que eran llamados, con Pedro de Candía, los "doctores antiguos y solemnes". Desde entonces, y sobre todo con el advenimiento del nominalismo y la difusión de las ideas de Guillermo de Occam, el padre de la Reforma, puede decirse que se encontraba abierta la vía moderna, "via moderna", que se define primero y esencialmente por su ruptura con la vía antigua: desde mediados del siglo XIV hasta fines del siglo XVI, la

[1] Como así las denomina, en 1341, un estatuto del procurador de la nación inglesa en la Universidad de París, que figura en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Chatelain et Denifle, t. II, pág. 507. Sobre la *vía moderna*, véase mi *Pensamiento cristiano*, pág. 449. El espejo roto. El advenimiento del nominalismo. (Traducción española, capítulo VII, págs. 427 y sgs.)

historia está llena por doquier de la disputa entre antiguos y modernos, que debía concluir con el triunfo de los segundos y el advenimiento, en el siglo XVII, del pensamiento moderno en el sentido pleno del término y bajo su aspecto más válido.

El término mismo, por lo demás, tiene una significación y como un sabor muy especial que escapa a toda definición precisa, y que, sin embargo, debe retener nuestra atención si queremos tratar de caracterizar tres o cuatro siglos del pensamiento humano, cuyo rasgo dominante es, al menos a primera vista, la disparidad. Ocurre con lo moderno lo mismo que con lo nuevo: nada envejece más rápidamente y pierde más seguramente su carácter de actualidad que lo que apunta a romper con el pasado para instaurar un régimen nuevo, rechazando todo trato con la tradición para conformarse al gusto y a la moda del momento. El New College, que fue fundado en Oxford precisamente en la fecha en que aparecían las opiniones nuevas, no es nuevo más que en relación a las más antiguas fundaciones como Merton; pero no tardó en convertirse en lo que es: uno de los más antiguos establecimientos de la antigua Universidad. Pedro de Candía, que se había aventurado por la "via moderna" y que se precia de recordar las opiniones de los modernos *(moderniores modos ymaginandi)*, no teme calificar ya sus especulaciones de "communis modernorum ruminatio" [1]. Y los maestros parisienses que, en 1474, tomaron contra el edicto de Luis XI la defensa de la "via moderna" se esfuerzan, con una lógica curiosa, pero inevitable, por encontrarle títulos de nobleza, es decir, de antigüedad, apelando a los hombres doctísimos que habían sido, un siglo antes, los adeptos del nominalismo de los modernos: Pedro de Ailly y Gerson [2]. Los renacentistas irán todavía más lejos, puesto que les vemos hacer apelación a los "antiguos", que, a decir verdad, se aparecían en el siglo XIII como innovadores, a la antigüedad pagana, incluso a la más antigua tradición de la Humanidad, y, según la expresión del cardenal de Cusa, "retornar a la antigüedad, con extrema avidez, como si se esperase que se cumpliese pronto el ciclo entero de una revolución".

Todo es, pues, nuevo y antiguo alternativamente: la novedad de hoy se convertirá para los hombres de mañana en verdad antigua, y, por un efecto de las revoluciones cíclicas que presiden el desenvolvimiento del

[1] En su *Comentario a las Sentencias* (ed. Ehrle, Munster, 1925, pág. 68).

[2] El edicto de Luis XI del 1 de marzo de 1474 contenía la prohibición de enseñar en no importa qué forma la filosofía de los modernos, *nominales* o *terministae*. Los nominalistas, que publicaron en 1474 el escrito colectivo mencionado aquí, en respuesta al edicto, conocieron finalmente el triunfo de su causa, y un decreto del Parlamento en 1481 invalidó el edicto real. Del advenimiento y del triunfo (momentáneo) del nominalismo puede hacerse datar el comienzo del "pensamiento moderno".

espíritu humano, las antiguas verdades olvidadas son aptas, al ser resucitadas, para volverse nuevas.

Sin embargo, el "modernismo" es otra cosa: Santo Tomás de Aquino, a quien Tolomeo de Lucca concede el honor, con justo título, de hacer uso de una manera nueva, singular y personal, de abordar, de definir, de presentar y de enseñar las cosas *(novo modo tradenti)* y que, de hecho, operó, en sentido propio, una renovación de la tradición [1], no fue nunca calificado de "moderno", y una calificación de este género, en la medida en que denota, según la etimología misma, el gusto por lo reciente, por lo actual, por la moda, no podría convenir al hombre que no tuvo otra preocupación que seguir con tanta prudencia como atrevimiento las luces de la razón hasta el punto en que esta se borra ante la luz superior de la misma Verdad increada. Por el contrario, un Francisco Bacon, a quien se hace remontar, como a Descartes, el pensamiento moderno—y Descartes no pretendió jamás ser "moderno", sino solamente conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias, tratando de construir sobre un terreno que le pertenecía por entero—, Francisco Bacon, que pretende edificar la ciencia sobre bases nuevas y constituir una lógica nueva [2] para reemplazar a la de Aristóteles, considera como el primero de los hombres nuevos, o modernos, a Telesio.

Encontramos aquí una indicación preciosa, que nos permite definir el pensamiento moderno prescindiendo de su carácter más obvio, si no también el más superficial y el más transitorio, por no decir el más discutible. En efecto, si el espíritu moderno se define de buen grado por la ruptura con el pasado, por la reacción contra Aristóteles y la escolástica, por la liberación de la razón humana respecto del dogma cristiano y de la fe, y, de una manera todavía más significativa, por la repudiación de una filosofía del orden universal y la sustitución de un realismo tradicional por un nominalismo radical, sin embargo, estos rasgos completamente negativos no bastan a caracterizarlo, y, en todo caso, no dejan en claro lo que contiene de válido y de verdaderamente nuevo. La idea original que se encuentra, cuando menos en germen, en los pensadores y sabios italianos del siglo XVI, y con la que les honra Francisco Bacon, es esta idea, expresada ya por Leonardo da Vinci, formulada por Telesio, lo mismo que por Ambrosio Paré y por el médico español Juan

[1] *El pensamiento cristiano*, págs. 319-23 (traducción española, págs. 301-06). Recuérdese la máxima del Papa Esteban en el siglo III: "Nihil innovetur, nisi quod traditum est."

[2] Tal es también la opinión que debía tenerse de él en Inglaterra al comienzo del siglo XVIII, como dice Voltaire en sus *Lettres philosophiques*, a propósito del *Novum Organum:* "Es el andamio con el que se ha constituido la nueva filosofía... El canciller Bacon no conocía la naturaleza, pero sabía todos los caminos que conducen a ella... Es el padre de la filosofía experimental." (Carta doce. Ed. Lanson, tomo I, págs. 154 y sgs.)

Huarte [1], y genialmente aplicada por Galileo, a saber que la regla del descubrimiento y de la interpretación en ciencia no es la autoridad, sino la *experiencia:* no se trata de sustituir la autoridad de Aristóteles por la de Platón, profesa Telesio, sino de recurrir al estudio de los hechos, porque solo la experiencia, y no el razonamiento, nos da la clave de la naturaleza y del mundo, ese libro, dice Campanella, en el que la razón eterna dejó inscritos sus pensamientos.

Una idea tal, a decir verdad, estaba lejos de ser enteramente nueva. Ya Aristóteles demandaba a la observación de los hechos y a la inducción los principios del razonamiento deductivo. Todavía más profundamente—y este punto, como lo precisó Augusto Comte, es de una importancia decisiva—, los grandes pensadores de la Edad Media, al señalar la desproporción del espíritu humano con la obra del Dios Creador, la distancia que separa *lo inteligible en sí,* o para Dios, de *lo inteligible para nosotros,* es decir, de lo concebible, obligaban al pensamiento del hombre a *someterse a los hechos,* para encontrar en ellos el pensamiento divino, y, por el sentimiento del misterio, lo formaban en la disciplina de la experiencia. En cuanto a los nominalistas del final de la Edad Media, que conciben el mundo como un conjunto de individuos aislados en lo absoluto de su existencia [2] y cuyo único lazo de unión consiste en las acciones ordenadas por la voluntad arbitraria de Dios en un momento dado, recomendaban una filosofía y una ciencia en la que solo la experiencia, revelándonos el querer divino, puede hacernos conocer el orden que se encuentra realizado *hic et nunc.* No obstante, ni Aristóteles, ni los mismos pensadores de la Edad Media, a pesar de sus presciencias geniales y los hermosos modelos que dieron de ellas, habían trazado las líneas maestras del método experimental; y sobre todo, lo que buscaban en los hechos, eran menos los hechos mismos y las leyes que los regían que las especies o los tipos, o, como dicen los agustinianos, los ejemplares divinos, en los cuales hallan fundamento nuestras ideas generales: extraer de los conceptos los universales, definirlos, clasificarlos, buscar su origen, su fundamento y su valor, tal era el problema central al que se habían entregado los grandes pensadores de Grecia y de la Edad Media.

En adelante, es otra cosa muy distinta la que se procura determinar, y también por un método muy diferente se trata de llegar a ella: el

[1] El *Examen de Ingenios,* de Juan Huarte (Bilbao, 1587) fue traducido con el título *Examen des esprits* por Gabriel Chappuis (1598) y por Vion d'Alibray (1645) y reeditado con frecuencia en Francia en el curso del siglo XVII.

[2] Es la "res absoluta singularis" de Guillermo de Occam. Véase a este respecto G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen âge.* V: *L'individualisme ockhamiste. Bases de départ.* Ed. Béatrice, 1946, págs. 124, 165-83, 230. *El pensamiento cristiano,* cap. VII, 3 (Advenimiento del nominalismo), 5 (G. de Occam).

verdadero método de descubrimiento o invención, *via et ordo inveniendi,* como dice Descartes [1], es el análisis, porque, dice él así mismo [2], "el análisis muestra la verdadera vía por la que una cosa fue metódicamente inventada y hace ver cómo los efectos dependen de las causas"; nos permite, pues, encontrar de nuevo el orden de la naturaleza, tanto en metafísica como en ciencia, y, por este motivo, debe preceder a la síntesis o a la deducción. Ahora bien: el objeto en presencia del cual nos pone el análisis no son ya especies o géneros, sino las "naturalezas simples", o los elementos de que están constituidos los conjuntos complejos, que son al mismo tiempo las relaciones o los lazos *(vincula)* que los unen según el orden natural de sus conexiones mutuas [3]. Desde entonces, la idea de *relación* o, más precisamente [4], la idea de *ley,* para la que la lengua griega y la lengua medieval misma no tienen término adecuado, toma el lugar que ocupaba, en el pensamiento griego y medieval, la idea de *tipo,* de *forma* o de *sustancia;* déjase a un lado la cualidad o la esencia, para atender a la cantidad, objeto de la medida.

Y no es que la sustancia, con sus cualidades propias, no siga siendo, para los más grandes de los metafísicos modernos lo mismo que para los antiguos, el objeto último del pensamiento y el fundamento último de la realidad de este objeto. Sino que aparece que, salvo en el caso privilegiado de nuestro espíritu o de nuestro yo en relación con Dios, como dirá Descartes, las sustancias no nos son inmediatamente conocidas. Y llegaremos a conocerlas con certeza—suponiendo que esto sea posible—gracias a una crítica previa del espíritu, de nuestros medios de conocer, del poder y de los límites del entendimiento y de la razón, como aquella a la que procederán los ingleses, y que culminará en Kant, por la distinción de la forma y de la materia del conocimiento, del concepto y de la intuición: sin lo cual se corre el riesgo, como los realistas a ultranza, discípulos de Scoto, y como la escolástica agonizante, de multiplicar las cosas con los términos [5], en suma de hipostasiar o de sustantivar nuestros conceptos.

[1] *Manuscrit de Göttingen* (Conversación con Burman). Obras de Descartes en la ed. Adam-Tannery, t. V, pág. 153; ed. y trad. Adam (Boivin), pág. 28.

[2] *Réponses aux secondes objetions.* A.-T. IX, 211. Se ha señalado por lo demás que la noción cartesiana del análisis y el uso que hace de ella Descartes no dejan de tener analogía con el *analysis fidei* de los teólogos postridentinos, sobre todo de Suárez y de los jesuitas, de los que Descartes fue discípulo. (Cf. K. ESCHWEILLER, *Zwei Wege der neueren Theologie,* Augsburgo, 1926, págs. 45 y sgs.)

[3] *Regulae ad directionem ingenii,* XII. A.-T., X, 419.

[4] Porque se encuentra ya en los pensadores de la Edad Media una notable filosofía del orden y de la relación. Cf. la obra citada de G. de Lagarde, t. III (1942), págs. 219, 296, 371; t. V (1946), págs. 189 y sgs. *El pensamiento cristiano,* págs. 286-87 *(La idea de orden),* págs. 803 y sgs. (Nota 55 del apéndice sobre el problema de la relación en los filósofos de los siglos XIII y XIV.)

[5] Según el reproche que dirigen a los realistas los nominalistas autores del manifiesto de 1474: "Doctores nominales dicti sunt qui non multiplicant res

Aquí también [1], los modernos habían tenido precursores: Campanella no es el primero que procedió a una crítica del conocimiento y de sus fuentes; desde diversos puntos de vista, un pirroniano como Montaigne, místicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, después de San Agustín y los maestros franciscanos, habían arrojado la duda sobre la capacidad de la razón, señalado sus límites, denunciado las ilusiones a las que están sujetos el entendimiento y la imaginación, y mostrado la necesidad de una penetración en sí, aun más, de una suspensión de las potencias, de una noche de los sentidos y del espíritu, para llegar al conocimiento intuitivo de la verdad, es decir, según San Juan de la Cruz y Santa Teresa, a la experiencia plenamente pura de la relación de nuestra alma con Dios: lo que preludia la duda cartesiana, así como la evidencia del *Cogito ergo sum, Sum ergo Deus est,* dando a estos pasos escalonados, en un plano superior, su total significación y su culminación. Y no es solamente en este alto grado, en su aspecto más íntimo y más profundo, en el que el valor de la experiencia había sido puesto en claro, en tanto que constituye el acto primero y fundamental del conocimiento, regulador de la razón en su esfuerzo para alcanzar lo real: un Rogerio Bacon, un Guillermo de Occam, por no citar más que a estos dos ingleses y a estos dos franciscanos, tienen ya, como hemos visto, la idea más clara del valor único que posee la *cognitio experimentalis,* como principio y como fuente de la ciencia, incluso matemática y lógica; y esta necesidad de la experiencia refiérese, en los nominalistas, al principio bien establecido de que únicamente existe lo singular o lo individual (lo que está de acuerdo con Aristóteles), y también (lo que él niega) al de que lo individual, y tal vez solamente lo individual, es cognoscible directamente *(Yo* pienso, *Yo* existo, dice Descartes); y que no hay esencias, géneros o especies, distintos de los individuos existentes, tal como nos lo revela la experiencia; y que las relaciones entre los seres creados son contingentes como ellos, de suerte que la causalidad no puede confirmarse más que como hecho. En fin, el método analítico, del que los antiguos, de Arquímedes a Diofanto y Pappus, habían hecho tan hermosas aplicaciones a la geometría, y que iba a convertirse en el método por excelencia de la razón en el descubrimiento y la interpretación de la experiencia, no era desconocido de los filósofos y de los sabios de la Edad Media, en particular de los nominalistas, que habían sabido manejarlo

principaliter signatas per terminos secundum multiplicationem terminorum. Reales autem qui e contra res multiplicatas esse contendunt secundum multiplicationen terminorum." (EHRLE, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia,* Munster, 1925, págs. 313 y sgs.)

[1] Véase lo que decimos en *El pensamiento cristiano,* a propósito de los maestros franciscanos (ROGERIO BACON, pág. 413; GUILLERMO DE OCCAM, pág. 490) (capítulos VI y VII de la traducción española), de Montaigne, de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz *(La experiencia de Dios).*

con seguridad y penetración, en todos los dominios, desde el estudio del movimiento físico hasta el de la moción divina y las condiciones de la salvación.

Sin embargo, estas ideas y estos métodos nuevos no habían tomado cuerpo, en la Edad Media, en un sistema completo, coherente, autónomo, quiero decir liberado de la lógica antigua y de las consideraciones teológicas, hasta el punto de que, dice Pascal, a propósito del *Cogito* cartesiano ya enunciado por San Agustín, pudieran percibirse una serie admirable de consecuencias y hacer de él un principio firme y sostenido de una física entera [1]. En el ocaso de la Edad Media, cuando se patentizaron con una insistencia creciente, las ideas y los métodos nuevos traducían principalmente una inquietud del espíritu en presencia de cuestiones que no se había propuesto, al menos con esa agudeza, una edad en la que los hombres, viviendo en la presencia real de Dios y moviéndose de alguna manera en medio de las ideas divinas, no experimentaban la necesidad de elevarse a ellas, sino que se contentaban con gozarlas y trataban únicamente de elucidarlas y organizarlas, esforzándose por modelar en ellas sus conceptos y sus actos. Cuando comenzó a manifestarse el divorcio entre la razón y la fe, entre el hombre y Dios, y tendió a establecerse, luego del régimen precario de las dos verdades, un régimen en apariencia más lógico en el que una de las dos verdades hubo de sacrificarse a la otra, entonces fue preciso acometer otra tarea; para todos los que no hallaban satisfacción con el aislamiento en el mundo de las verdades parciales o de las verdades aparentes, el problema que se planteaba consistía en buscar cómo el hombre podía elevarse desde ahí hasta el mundo de la Verdad total, esencial y absoluta: es exactamente el problema que se plantea a los dos grandes iniciadores del pensamiento moderno, Descartes y Pascal, y que resolvieron por caminos completamente distintos, pero, en fin de cuentas, convergentes, puesto que convergen en Dios. Para los que tomaron el problema bajo otro sesgo, más definido, pero más limitado, para los sabios Descartes y Pascal, que por lo demás no se contentaron con la ciencia de las cosas exteriores, para los italianos y los ingleses, que no fueron más adelante, la gran empresa consistió en elevarse de los efectos naturales, visibles, a sus causas, o a sus condiciones, y a sus leyes, naturales también, pero invisibles, y en constituir un conjunto de reglas que permiten operar este paso con el máximo de seguridad, de rigor y de eficacia [2]. Pero, tan-

[1] PASCAL, *De l'art de persuader (Oeuvres complètes,* ed. J. Chevalier, La Pléiade, págs. 599-600).

[2] Para todo lo que sigue, deberá tenerse en cuenta el notable capítulo de Robert Lenoble sobre los "Orígenes del pensamiento científico moderno", con referencias y bibliografía, en la *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la science,* publicada bajo la dirección de Maurice Daumas, N.R.F., 1957, páginas 369-534. El autor mostró a la perfección el cambio que, a comienzos del siglo XVII, alcanza incluso a la estructura de la ciencia y la hace pasar de un

to para los unos como para los otros, lo mismo para los metafísicos y para los hombres de fe que para los hombres de ciencia, la marcha que se impone es la misma: al no hallarse instalados de una vez en Dios, o en la realidad sustancial, en la cosa o en la causa, el *arte del descubrimiento* se vuelve para ellos más importante que el *arte de la exposición*, y, en todo caso, constituye su preludio obligado. El análisis, que parte de los hechos complejos vistos como efectos, marca decididamente la pauta sobre la síntesis, que desciende de los principios o de las causas a las consecuencias o a los efectos. Los caminos que llevan a Dios se contienen todos en un artículo de la *Suma Teológica:* por el contrario, la filosofía moderna estima su tarea casi terminada cuando los siguió hasta su término, que es también su principio, y frecuentemente incluso, sin llegar hasta ahí, se detiene a mitad de camino, estimando que ha hecho ya lo suficiente cuando ha descubierto, por la experiencia razonada, los hechos y las leyes que constituyen la naturaleza, sin tener que remontar hasta su causa primera y última, reputada como inaccesible. Los mismos que prosiguen su indagación hasta el fin, y que la alcanzan, semejantes a los exploradores llegados a una cima, que han consagrado su más rudo esfuerzo a elevarse, y a elevar a los demás, hasta ella, no tienen más que mirar para ver, y para tomar posesión del mundo en la luz de Dios. A la inversa de Santo Tomás, Descartes, cuya obra entera se presenta como un inmenso análisis, no consagra a la exposición sintética más que un breve sumario, "rationes more geometrico dispositae", al final de sus Respuestas a las segundas objeciones, y todas las aplicaciones que hace de ellas a la medicina, a la mecánica, a la moral, no son otra cosa que los frutos que recoge en las más altas ramas de un árbol cuyas raíces son la metafísica y cuyo tronco es la física que procede de ella. Para Pascal, la gran empresa consiste en sacudir al hombre, en conducirlo a sí mismo, en hacerle buscar a Dios, en obligarle a apostar por El, en abrir su corazón a las pruebas: entonces, ya no tiene otro recurso que entregarse a El.

El pensamiento moderno, en su acepción plena y entera, en su acepción también más válida, como momento de la *philosophia perennis*, data del día en que los hombres se plantearon el problema en estos términos, y en que se produjo esta inversión de los métodos. Nació del

tipo de naturaleza a otra, de una física cualitativa a una física cuantitativa, regida por el mecanismo, y esa crisis de extraversión que hace que el hombre se evada de un mundo finito, adaptado a su medida y a sus necesidades, para afrontar un universo infinito o mejor indefinido, en el que las cosas parecen seguirse de los mecanismos sin fin y sin alma, esperando que los más grandes de los sabios, que fueron también los más grandes de los metafísicos, muestren que estos mecanismos no se explican más que por un principio y un fin situados más allá de las apariencias en las que se acantona la ciencia, principio y fin únicos que nos dan acceso a lo real. Para más detalle, véase la bibliografía al final del capítulo y, para una visión de conjunto, mi *Descartes*, págs. 99-110.

impulso de la ciencia experimental, y aun más de la constitución del método de análisis. Desde entonces, la ciencia tiende a ser para la filosofía lo que había sido la teología en la Edad Media: su alimento principal y su principio regulador. Pero el pensamiento moderno, en toda su fuerza y su plenitud, no quedó formulado más que el día en que espíritus muy poderosos, un Descartes y un Pascal, hallaron su punto de apoyo en la ciencia, en la experiencia de lo singular, la más inmediata y profunda de las cuales es la del yo, en los efectos de la naturaleza, el más alto de los cuales es el hombre, para elevarse desde ahí hasta lo Infinito real, concreto y vivo: quiero decir al Dios personal, en quien el pensamiento cristiano había mostrado el Principio y el Fin de todo lo que es, y a quien la razón y el corazón del hombre piden el secreto último del saber y de la sabiduría.

1. Los descubrimientos científicos. En matemáticas: de Viète a Fermat. En astronomía: de Copérnico a Kepler. En física: Galileo. En medicina: Harvey. La teoría del mecanismo universal: Gassendi y el epicureísmo cristiano. Destino de la escolástica: floración en España (Alcalá, Salamanca, Juan de Santo Tomás) y ocaso en otras partes. Nuevos modos de intercambio intelectual. Ciencia y filosofía

El rasgo más aparente del pensamiento moderno, el que lo distingue más claramente, a primera vista, del pensamiento de la Edad Media, es, como hemos dicho, la sustitución de la teología por la ciencia como fundamento y objeto, o al menos como punto de partida, de la reflexión filosófica. Pero no es este, bien consideradas las cosas, el carácter más esencial: lo que hay de verdaderamente nuevo en Descartes, como lo observaba Emile Boutroux, es la resolución que adoptó un día "de no buscar otra ciencia que la que pudiera encontrarse en sí mismo o bien en el gran libro del mundo", y el hecho de que la encuentra efectivamente primero en sí mismo, en su yo: *Yo* pienso, por tanto *yo* existo. Esta ciencia de lo individual existente, esta aprehensión de la persona por sí misma, este conocimiento singular en su forma y en su objeto puesto al comienzo de todo, he aquí lo que resultaba verdaderamente inédito en un filósofo: las consecuencias y la fecundidad de esta dirección habrían de manifestarse como inagotables. Pero no aparecieron desde un principio. De Descartes, de Pascal y de los demás pensadores, lo que se retuvo primeramente fueron las inmensas conquistas que operaron en el dominio de la ciencia y los métodos que a ella aplicaron. Comenzaremos, pues, por este punto, adaptándonos así al orden que quiere que se vaya *ab exterioribus ad interiora*, y que corresponde por otra parte al orden cronológico, excepción hecha de las dos grandes almas, Santa

Teresa y San Juan de la Cruz, que se elevaron de un salto hasta la cima.

Del sorprendente brote de savia que se manifiesta en el mundo cristiano a partir del siglo XII, y que culmina en el siglo XIII en el dominio del arte y del pensamiento, la ciencia debía a su vez recoger los frutos a finales de la Edad Media y al comienzo de los tiempos modernos. Entonces se produce una eclosión universal, magnífica y desordenada, a la que no faltaba más que la visión de conjunto capaz de coordinar sus elementos, pero que hacía apelación y prefiguraba esta culminación necesaria.

El álgebra, cuyos principios habían sido ya propuestos por Diofanto y los alejandrinos, y que, gracias a los árabes, se había constituido desde la Edad Media como un arte, técnica o regla combinatoria, se convierte en una ciencia autónoma y en una lengua de aplicación general con los algebristas italianos y franceses: Tartaglia, que resuelve las ecuaciones de tercer grado; Cardan, que generaliza el método nuevo y mezcla a las especulaciones teosóficas consideraciones originales sobre la ciencia de los números y el simbolismo matemático; y sobre todo Francisco Viète (1540-1603), el fundador de esa álgebra especiosa que hace elección de signos literales para designar las especies, mientras que el álgebra cósica no consideraba más que cosas o valores numéricamente determinados. A Viète corresponde el mérito, si no de haber constituido una teoría completa y sistemática de las ecuaciones, que será la obra de Descartes, al menos de haber dado de ella, en piezas sueltas, hermosos ejemplos particulares, y de haber visto que la ciencia de los números y la de las magnitudes tienen reglas paralelas, aunque él las estime todavía como distintas, y sea preciso esperar a Descartes para afirmar sin restricción la identidad del cálculo numérico y del cálculo geométrico. Sea de ello lo que fuere, el álgebra, desde entonces, se aparece como una lengua bien hecha, cuyos signos representan de una parte cantidades, de otra operaciones, y que, con Viète, y luego con el matemático escocés Néper (1614), se manifiesta a su vez como creadora, o mejor reveladora de nuevas cantidades o de nuevas funciones operatorias (trigonometría, logaritmos). Muy pronto, con el milanés Cavalieri (1598-1647), discípulo de Galileo, creador del método de los indivisibles que permite resolver ciertos problemas de cuadratura o de cubatura surgidos del cálculo integral, con Fermat, cuyos métodos, desde 1629, permiten tratar el problema inverso relacionado con el cálculo diferencial, se desarrolla el análisis nuevo que debía conducir, con Pascal, y luego con Leibniz y Newton, al descubrimiento del cálculo infinitesimal. Pedro de Fermat (1601-1665), consejero en el Parlamento de Toulouse, jurisconsulto eminente, gran humanista, poeta delicado, entregado en sus ratos de ocio a las matemáticas, "uno de esos felices hombres a los que la naturaleza hace aptos para todo", escribe de él el abate Adriano Baillet, "genio de una amplitud tan universal que habiendo abrazado el conocimiento de varias ciencias muy alejadas unas de otras, las conocía tan a la perfección como si se hubiese aplicado a una de ellas en particular", uno de los más grandes genios matemáticos que el mundo haya conocido, hace, en su obra *De maximis et minimis*, la primera aplicación del cálculo a las cantidades diferenciales para encontrar las tangentes; en la *Isagoge ad locos planos et solidos*, describe con una claridad perfecta el establecimiento de la ecuación de un lugar; maestro incomparable de la ciencia de los números, en la que unió su nombre a un teorema sobre los números primeros cuya demostración no pudo ser encontrada nunca, comparte con Pascal la gloria del descubrimiento del cálculo de probabilidades que habría de renovar la ciencia y la lógica humana, como, también con Pascal, el geómetra de Lyon, Desargues (1593-1662), ofrece los primeros modelos de una geometría proyectiva, en su *Brouillon projet* de 1639, cuyas "demostraciones universales" contienen en germen toda la geometría moderna.

Entre tanto se había operado en astronomía una revolución de un alcance científico y filosófico incalculable: el monje polaco Copérnico, recogiendo, luego del cardenal de Cusa, la teoría emitida tres siglos antes de J. C. por Aristarco de Samos, establece científicamente en su tratado de las *Revoluciones celestes* (1543) la hipótesis del movimiento de la tierra como la explicación más simple de las apariencias celestes[1] y, más generalmente, el doble movimiento de los planetas sobre sí mismos y alrededor del sol. Después de él, el astrónomo danés Tycho-Brahe (1546-1601), volviendo a la tesis geocéntrica de Ptolomeo, prepara tablas astronómicas precisas, perfecciona la teoría de los planetas, determina el emplazamiento de un gran número de estrellas fijas y la región de los cometas. Sus observaciones permitieron al astrónomo alemán Kepler (1571-1630) enunciar en su *Astronomía nueva* (1609) las tres leyes que Newton sintetizará más tarde en la ley única de la gravitación universal: 1.ª, las órbitas planetarias son elipses en las que el sol ocupa uno de los focos; 2.ª, las áreas descritas por los radios vectores son proporcionales a los tiempos; 3.ª, los cuadrados de los tiempos de las revoluciones planetarias son proporcionales a los cubos de los ejes mayores de las órbitas. En adelante, la concepción antropocéntrica, que reinaba en la ciencia desde Aristóteles, se encuentra arruinada en el dominio

[1] La obra genial de Copérnico consiste en la demostración matemática de que con su hipótesis los fenómenos se nos *aparecen* tal como la percepción nos los muestra, pero que la hipótesis da de esta apariencia una explicación mucho más simple que si se admite (como en el sistema de las esferas y de los epiciclos) que los objetos de la percepción se mueven *realmente (De revolutionibus*, I, 5, 8). Discernimiento del signo y de la cosa, de la apariencia visible y de la existencia real, que se halla en la base de todo conocimiento científico *verdadero*, y que recogerá Galileo mostrando que, lo que nosotros conocemos difícilmente por el discurso *(con discorsi)*, la Divinidad lo conoce por simple intuición *(simplice intuito)*.

de las apariencias físicas y singularmente quebrantada en el orden moral. Nuestra visión del universo se renueva[1]. Sin embargo, habrá que esperar a la genial intuición de Pascal sobre los dos infinitos, para dar su verdadero sentido al descubrimiento del infinito en magnitud por el descubrimiento de su simétrico, el microinfinito, y para poner al hombre en su verdadero lugar, que es el término medio entre los dos infinitos, con perspectivas extraordinariamente dilatadas.

Los instrumentos, sin los que no hubiesen podido ser hechos estos prodigiosos descubrimientos, habían sido singularmente perfeccionados, gracias a los progresos de la industria del vidrio, a los cuales están íntimamente ligados los progresos de las ciencias de observación. Los cristales convexos y cóncavos, inventados por azar en el siglo XIII, y reunidos también por azar en los primeros años del siglo XVII, por Jacques Metius d'Alcmar, forman el primer telescopio. Galileo, que recibe de Holanda, en 1609, los cristales de aumento, construye en Venecia su luneta astronómica y, luego de haber aplicado su genio al estudio de los fenómenos terrestres, se pone a explorar el cielo, cuyas maravillas describe en su *Mensajero de los astros (Nuntius sidereus,* 1610), como Fabri de Peiresc y como Kepler. Antes que él, o alrededor de él, todo un equipo de sabios observadores y experimentadores, animados de una ardiente y universal curiosidad, escruta y describe "las obras excelentes y maravillosas de Dios", y da un repentino impulso a todas las ciencias de la naturaleza. Bernardo Palissy, alfarero y esmaltador de Agen (1510-1589), en geología, mineralogía y paleontología; Gesner de Zurich (1516-1565), en el estudio comparativo de los animales y de las lenguas; Cesalpini de Arezzo (1519-1603), en botánica, por el descubrimiento del sexo de las flores; Ambrosio Paré de Laval (1510-1590), en cirugía, por el empleo de la ligadura de las arterias en las amputaciones; Andrés Vésale de Bruselas (1514-1564), en anatomía, por la práctica de la disección y la crítica de las opiniones de Galeno, sustituyen la rutina o las especulaciones abstractas por los métodos de observación y de clasificación de los modernos, en tanto que el español Miguel Servet, de Tudela, en Navarra (1509-1553), al que quemó Calvino, emite por primera vez la idea de la circulación de la sangre, lo que destruía en sus fundamentos la medicina de los antiguos y preparaba uno de los más grandes descubrimientos de nuestra época. En fin, en física, el inglés W. Gilbert (1540-1603), al que alaba Galileo por la multitud de sus ob-

[1] Un curioso ejemplo de esto viene dado en el dominio de la arquitectura por el hecho de que, como consecuencia del descubrimiento de Kepler, los arquitectos de la época barroca, ansiosos de flexibilidad y de alargamiento de formas, Bernini, Borromini, Guarini, Le Vau, sustituyen, por la cúpula, el óvalo circular que era considerado, desde Platón a Nicolás de Cusa y a Kepler mismo, como la forma más noble y la imagen de la perfección divina. (L. HAUTECOEUR, *Mystique et architecture,* Picard, 1954, pág. 277).

servaciones nuevas y verdaderas, y al que cita Descartes en sus *Regulae,* preludia el descubrimiento de la electricidad con sus estudios sobre los imanes, y, al mismo tiempo que Galileo crea la dinámica, el ingeniero Stevin, de Brujas, por el estudio de las leyes mecánicas del plano inclinado (1605), crea la estática o ciencia de las condiciones del equilibrio, demuestra la imposibilidad del movimiento perpetuo y formula la ley de conservación del trabajo.

Pero todos estos nombres se borran ante el gran nombre de Galileo (1560-1642). Fiel a los métodos que habían aplicado al estudio de la naturaleza sus compatriotas, y sobre todo Leonardo da Vinci, cuyos puntos de vista geniales sobre la mecánica, "el fruto matemático", anticipan los descubrimientos de los modernos; convencido de que solamente la experiencia, sensible y evidente, es juez de los hechos presentes, de los que se repiten, lo mismo que el testimonio lo es de los hechos pasados; seguro de que una única experiencia bien hecha basta para debilitar todos los razonamientos y no puede ser desmentida más que por ellos, Galileo no se contenta con determinar los satélites de Júpiter, con observar las manchas del Sol, con estudiar las fases de Venus y mostrar la prueba del movimiento de la Tierra; sabe también, y este es quizá su principal timbre de gloria, distinguir de la apariencia familiar, en la caída de una piedra o en el balanceo de una lámpara, la causa verdadera que todos buscaban y que nadie había sabido descubrir antes que él.

Aristóteles y sus sucesores no conocían más que la estática; ignoraban las leyes de la caída de los cuerpos y creían que todo cuerpo tiende hacia el lugar de equilibrio que le es propio, los pesados hacia abajo, los cuerpos ligeros hacia lo alto. Galileo por primera vez hizo a este respecto experiencias razonadas. La obra en la que las expone, *Discurso y demostraciones matemáticas* (1638), sirvió de fundamento a la dinámica y fue la primera aplicación de la matemática al estudio de los hechos concretos[1]. Como los sabios modernos, busca, no *por qué,* sino *cómo* los cuerpos caen. Había observado que un cuerpo cae cada vez con más velocidad a medida que ha recorrido más camino. Aplica el análisis a la síntesis implícita que le ofrece la observación y formula sucesivamente dos hipótesis: 1.ª Las velocidades aumentan proporcionalmente a los espacios recorridos. Saca de esta hipótesis consecuencias absurdas, y entonces la rechaza. 2.ª La velocidad es proporcional a los tiempos de caída. Las consecuencias de esta hipótesis son aceptables; la retiene. Toda hipótesis es una cuestión propuesta a la naturaleza y a la que responde la experiencia. Galileo instituye, por tanto, experien-

[1] Las experiencias de Galileo fueron perfectamente descritas por Ernst Mach en su libro sobre *La Mécanique, étude historique et critique de son développement* (1901, trad. fr. Hermann, 1904), y completadas con los *Etudes galiléennes* de Koyré (Hermann, 1939) y la exposición de Lenoble *(La pensée scientifique,* págs. 459-77).

cias a fin de verificar su hipótesis. No puede hacer, por otra parte, más que experiencias poco precisas, a falta de instrumentos perfeccionados, cuya construcción solo fue posible después de sus descubrimientos. Pone remedio a estas imperfecciones, de una parte moderando el movimiento con ayuda de un plano inclinado (la torre inclinada de Pisa); de otra parte, utilizando un reloj de agua de sección muy grande y orificio pequeñísimo, que tapa y destapa con el dedo, considerando que los pesos del agua son sensiblemente proporcionales a los tiempos. Observa entonces, haciendo rodar una bola sobre un plano inclinado, que los espacios recorridos aumentan como la serie de los cuadrados, en tanto que los tiempos aumentan como la serie de los números, y, así verificada su hipótesis, establece una ley que expresa matemáticamente la relación buscada. Pero, a fin de dar a la ley así obtenida su más grande generalidad, era preciso extender a la caída vertical lo que había sido verificado para la caída sobre un plano inclinado. Galileo lo hizo gracias a una nueva intuición: la del movimiento pendular. Observando, dícese, durante una ceremonia religiosa cómo se balanceaba una lámpara en la catedral de su ciudad natal, Pisa, tuvo la intuición de que el movimiento pendular (que no es más que el movimiento de una masa pesada sobre planos inclinados tangentes a la circunferencia) es asimilable a una caída. Hace experiencias y comprueba que el péndulo, separado de su posición de equilibrio, vuelve sensiblemente al mismo punto, sea cual fuere su longitud. Concluye de ello que la inclinación del plano no tiene influencia sobre la velocidad adquirida, y que la ley es verdadera en el límite, es decir, para la caída vertical. De este modo confiere a la ley su valor universal.

Al lado de Galileo, sustituyendo como él por la experiencia los razonamientos de escuela que, siguiendo a Aristóteles y con la magia de su nombre, proclamaban que la naturaleza siente horror por el vacío y no puede soportarlo, su discípulo Torricelli (1608-1647), para responder a una pregunta de los fontaneros de Florencia sobre la razón por la que el agua en una bomba aspirante no se eleva más que a una altura de 33 pies, realiza por primera vez el vacío en el tubo barométrico y sospecha ya la causa del fenómeno, que Pascal establecerá de manera definitiva, y que es la presión ejercida por el fluido exterior.

Todas estas observaciones y estas experiencias trastornaban de arriba abajo las teorías recibidas en lo tocante a la perfección del círculo, la naturaleza de los cuerpos celestes, su incorruptibilidad y su inmutabilidad, su superioridad sobre las sustancias que pertenecen al mundo sublunar, la irreductibilidad de la mecánica terrestre a la mecánica celeste, el lugar natural de los elementos, su movimiento autónomo, sus diferencias cualitativas, la oposición y la sucesión de los contrarios, como lo cálido y lo frío, lo alto y lo bajo. De una manera todavía más fundamental, las experiencias de Galileo echaban por tierra la física aristo-

télica, que era una física *especulativa* en sus métodos y *cualitativa* en sus fórmulas [1], e instauraban la física de los modernos, que es una física *experimental* en cuanto al método y *matemática* en cuanto a la expresión. Menos generalizador que Descartes, pero traductor más genial, como Pascal, de la realidad física, Galileo, con la ayuda de instrumentos o de dispositivos muy simples, da el primer modelo de una experiencia bien conducida y demostrativa y, por primera vez, separa teórica y prácticamente la noción capital de experiencia, que Pascal habría de aprovechar en toda su amplitud y definir en su rigurosa precisión. Convencido, por otra parte, de que "el universo está escrito en una lengua matemática y que sin este intermediario es imposible comprender humanamente una sola palabra de él", se aplica a liberar las leyes matemáticas del movimiento y demuestra en un caso particular la posibilidad de reducir la aparente complicación de los fenómenos a relaciones cuantitativas que son a la vez exactas y numéricamente precisas. Con este título, Galileo debe ser considerado como el precursor directo de la ciencia cartesiana, y sus descubrimientos preludian y conducen a la teoría del mecanismo universal, concebido como rigiendo el cielo y la tierra, en suma, el mundo entero de la materia, y no solamente de la materia inanimada, sino, en ciertos aspectos, de la materia viva misma.

De hecho, un descubrimiento que apenas cede en importancia a los de Galileo iba a permitir extender al mundo viviente las leyes del mecanismo físico. La circulación de la sangre, presentida y afirmada por el español Miguel Servet, es probada por el médico inglés Harvey de 1616 a 1628, y expuestas por él en su libro *De motu cordis et sanguinis:* descubrimiento capital, que, sobre un ejemplo muy próximo a nosotros y por pruebas de una sorprendente simplicidad, demuestra la omnipotencia de los métodos nuevos de observación y sorprende en la organización misma de la vida el mecanismo natural que se había visto utilizado en el universo físico. Ahora bien, este mecanismo, con todos los resortes y todas las piezas de que está compuesto, tubos, fuelles, válvulas, esclusas, palancas, poleas, se aparece por todas partes idéntico al que utiliza el hombre para la construcción de sus máquinas: así, en este acuerdo y en esta convergencia se manifiesta un *orden* profundo, superior al hombre, a la organización de la vida, a la naturaleza misma, y este orden, resultado no menos significativo, se revela como un orden *mecánico* que por lo demás no excluye en modo alguno, sino que, al

[1] Hagamos notar aquí, sin embargo, para ser justos, que ciertas nociones esenciales de la física aristotélica, como la distinción de la *potencia* y del *acto* —o de la energía potencial y de la energía cinética—y las consideraciones *cualitativas*, son introducidas de nuevo más tarde en nuestra física, la primera vez con Leibniz, la segunda con Sadi Carnot, suministrándole, en una forma y según modos de expresión nuevos y más rigurosos, algunos de sus puntos de vista fundamentales.

contrario, implica, una apropiación de medios a fin. Esta consideración de finalidad, hagámoslo notar, no sirve solamente, como mostrará con fuerza Lachelier, para la interpretación de los sistemas naturales: sirvió para el establecimiento del hecho mismo, inseparable de su uso, es decir, de su significación. En efecto, Harvey observa que los vasos sanguíneos tienen sus válvulas dispuestas en diferentes sentidos según se trate de canales arteriales o de canales venosos, y concluye de la estructura del *órgano* su *función;* del medio, el fin, por una aplicación singularmente precisa y fecunda del principio de finalidad o de uso. Se conoce todo el partido que sacó Descartes de este descubrimiento, que ofrecía una brillante confirmación de sus puntos de vista sobre el mecanismo vital, aunque Descartes se separa de Harvey en la cuestión del movimiento del corazón, que explica, lo mismo que sus maestros escolásticos, por el calor cardíaco, cuando los comentadores de Coimbra lo habían puesto ya en relación con los fenómenos respiratorios.

Todos estos descubrimientos, que habían sido largamente preparados y madurados por siglos de meditación y recogidos en el espacio de una o dos generaciones, produjeron una conmoción formidable en la inteligencia humana. No se impusieron de golpe. Ofendían numerosas ideas preconcebidas o teorías inveteradas que tenían gran fuerza. Pudo creerse incluso por un instante que deberían superar la oposición de la Iglesia, cuando Galileo fue condenado por la Inquisición a abjurar de sus opiniones delante del Santo Oficio. Descartes, como sabemos, interpretó las cosas así, porque, cuando conoció la condenación de Galileo (23 de junio del 1633), abandonó, tanto por amor a la tranquilidad como por sumisión a la autoridad de la Iglesia, su proyecto de publicar el *Tratado del mundo,* porque sostenía en él la tesis copernicana del movimiento de la tierra, a la que apuntaba, y que prohibía, creía él, la condenación del Santo Oficio: en lo cual se equivocaba, porque el magisterio infalible de la Iglesia no quedaba en modo alguno comprometido en el decreto del Santo Oficio, que era simple asunto de gobierno, que el estado de espíritu de los fieles podía exigir en este momento, y que por lo demás afectaba menos a la teoría misma que a algunas de las pruebas o de los argumentos en los que Galileo había querido imprudentemente apoyarla [1], pero que muchos católicos no dejaban de juzgar menos deplorable, porque parecía establecer entre la doctrina católica y la ciencia una

[1] Sobre todo en dos de sus obras en lengua vulgar, *Il Saggiatore* (1623) y *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), en donde su protector el Papa Urbano VIII puede sentirse aludido en la persona de Simplicio, defensor del viejo sistema, y al que Campanella denominaba "el bufón de esta comedia". Como ha hecho notar muy justamente el enciclopedista Mallet du Pan en el *Mercure de France* del 17 de julio de 1784, "Galileo no fue perseguido como buen astrónomo, sino en calidad de mal teólogo".

incompatibilidad que no existe [1]. Desde 1635, el padre Marin Mersenne (1588-1648), el amigo y el "residente de M. Descartes en París", uno de los espíritus más avisados y uno de los mejores sabios de este tiempo [2], así como un sacerdote de París, Ismael Boulliau [3], no temían publicar las obras de Galileo y tomar abiertamente partido por él. En sus *Commentaires sur la méthode de René Descartes,* publicados en Vendôme en 1670, el padre Poisson refiere que un doctor de la Sorbona, solicitado por Richelieu para que suscribiese la condenación de Galileo, recordó muy a propósito que la doctrina de Aristóteles había sido condenada por varios concilios antes de ser enseñada en todas las escuelas. También Bossuet podía escribir justamente (el 24 de marzo de 1701): "M. Descartes temió siempre ser advertido por la Iglesia; y se le vio adoptar a este respecto precauciones que llegaron a ser excesivas."

De hecho, la causa estaba juzgada. En adelante, la teoría del mecanismo físico reemplaza por todas partes a la teoría aristotélica de las formas sustanciales, así como a las concepciones animistas del Renacimiento, y se la lleva, incluso en filosofía, a sus límites extremos. Galileo había puesto a punto su técnica y había probado su eficacia. Se inclinaba por esto mismo hacia una concepción corpuscular de la materia, semejante a la que habían sostenido Demócrito y los atomistas griegos y que se encuentra expuesta en el *Timeo.* Es esta concepción la que restablecen con todos los honores las enseñanzas de Daniel Sennert (1572-1637) y de Erycius Puteanus (1574-1646), el sucesor de Justo Lipsio en Lovaina; el libro de Sebastián Basson sobre la *Filosofía natural* (1621),

[1] Véase a este respecto F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise, l'Ancien Régime* (Bloud et Gay), págs. 50-56. *Opere di Galileo Galilei,* t. XIX, páginas 272-421.

[2] Véase la *Correspondance du P. Marin Mersenne* publicada por Mme. Paul Tannery con el concurso de C. de Waard y de R. Pintard, en Beauchesne, 1932-1936, y la completísima obra de ROBERT LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* Vrin, 1943.

[3] Ismael Boulliau (1605-1694), de Loudun, de padres calvinistas, católico a los veintiún años, sacerdote a los veinticinco, matemático, astrónomo, viajero, interesado por las cosas del Oriente, amigo de Gassendi, trata de convertir a Saumaise, al luterano Portner, al sociniano Lubianiecki; hostil a toda polémica, cisma y división, muy preocupado por la unión de las Iglesias *(Conseil pour la paix,* a Mazarino, 1656), tenía por máxima "atenerse a la obediencia", pero pedía que la Iglesia reconociese las conquistas de la ciencia y del espíritu nuevo, que no dependiese de la autoridad civil, como había ocurrido en el proceso de las ursulinas de Loudun y en la condenación de Urbano Grandier en 1634, y que el Papa no extendiese el poder de las llaves a lo que no guarda relación con la fe (Galileo). No dudó en alinearse en el campo de los copernicanos *(Philolaus,* 1639. *Astronomia philolaica,* 1645). Con respecto a la bula que condena a Galileo, escribe a Mersenne el 16 de diciembre de 1644: "Quizá la cosa afecte particularmente a Italia y no a toda la cristiandad." Mersenne, por su parte, había publicado en 1634 *Les méchaniques de Galilée, mathématicien et ingénieur du duc de Florence,* cuyo original italiano, obra de Galileo *(Della scienza mecanica),* solo habría de ser publicado después de su muerte, en Rávena, en 1649.

en el que son refutados los "errores de Aristóteles" y en el que se halla manifiesta por primera vez la hipótesis del éter; el de Claudio Guillermet de Beauregard, llamado Bérigard, natural de Moulins, profesor en Padua, que esboza en su *Circulus Pisanus* (1643) una teoría de los torbellinos; el *Democritus reviviscens* (1646), de Juan Magnien, profesor en Pavía, que da cuenta de las combinaciones de los átomos por simpatías o afinidades entre los mismos, sin que ninguno de entre ellos, por lo demás, busque la explicación del mecanismo en las leyes del choque.

El más ilustre representante del atomismo filosófico en esta época es el abate Pedro Gassendi (1592-1655), preboste del obispo de Digne, matemático, astrónomo y naturalista al mismo tiempo que metafísico y teólogo, partidario de Copérnico, corresponsal de Galileo, en quien saluda (el 19 de enero de 1634) "a la mayor gloria del siglo, un sabio que no buscó nunca nada más que la verdad", adversario de Robert Fludd y defensor de Mersenne, admirador de Bacon, amigo de Hobbes, maestro de Chapelle y de Bernier, de Saint-Evremond y de Molière, "el primer filósofo de Francia después de M. Descartes", escribe de él Baillet [1]. Había tomado como divisa las palabras de Horacio: *Sapere aude.* Prefiriendo a los argumentos de la dialéctica las lecciones de la naturaleza, *magistra Natura,* que estima suficientes para esa ciencia que llama histórica o experimental (III, 413), se hizo, en sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) y en sus obras *De vita et doctrina Epicuri* (1647-1649), el apologista de Epicuro contra los aristotélicos, y, en su *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam* (1643), el crítico de Descartes, a quien llamaba "Mens", el espíritu puro, y que le respondía "Optima caro", que un religioso del tiempo traduce por "buena gran bestia". A Descartes, Gassendi reprocha su innatismo, su creencia en la evidencia intuitiva e inmediata del *Cogito,* esa pretendida "Idea de Dios" que no podría concebir, dice, el entendimiento humano sujeto a las imágenes sensibles, y la concepción de la existencia humana como propiedad del ser o perfección que se deduce en Dios de la esencia, cuando ni en Dios, ni en ninguna cosa, la *existencia* propiamente hablando es una perfección, sino aquello sin lo cual no hay perfección, ni cualidades, ni siquiera cosas (III, 379 y sgs.), en suma, que es lo que es dado de antemano y de lo que nuestro conocimiento debe necesariamente partir. Con ello, lo mismo que con su notable ensayo de conciliación del mecanismo de los epicúreos con el Dios creador de los cristianos, Gassendi dio pruebas de una singular audacia innovadora aliada a los principios metafísicos más firmes (* 1).

[1] *Opera omnia,* 6 vol. editada en Lyon en 1658 por Montmort (edición que nosotros citamos). Cf. sobre Gassendi los estudios citados más adelante en la bibliografía.

Pero no son tan solo las teorías y las ideas rectoras de los filósofos las que sufren un cambio bajo el efecto de los descubrimientos operados por los sabios: el medio y el clima mismo en los que aquellas se elaboran y se formulan son ahora muy diferentes. Cosa significativa y nueva, todo el movimiento del pensamiento científico y filosófico de la época se produce fuera de las universidades, contra la escolástica que reina siempre en ellas privilegiadamente, o al lado de ella. Los escolásticos del siglo XVII, si hubiesen tenido la audacia y el discernimiento de los doctores del siglo XIII, de un Santo Tomás de Aquino o de un Egidio de Lessines, se hubiesen guardado muy bien de haber enlazado a una ciencia siempre hipotética, y en adelante caduca, sus doctrinas del universo, del alma y de Dios, y no hubiesen presentado al pensamiento medieval como un bloque del que no se puede reemplazar una piedra sin quebrantar con ello todo el edificio. Esto es, sin embargo, lo que ellos hicieron, al menos en la mayor parte de los casos, con excepción de España, donde la escolástica había sido vivificada al contacto con ideas nuevas, y que, durante dos generaciones, en todos los centros en los que se ejerció la influencia de sus maestros—en Salamanca, en Alcalá, en los colegios de San Gregorio, de Valladolid, y Santo Tomás, de Sevilla, en Roma, en Portugal, en Francia, e incluso en los países protestantes, sobre todo en la Alemania luterana, como se ve en Leibniz—hizo prevalecer una enseñanza renovada, rejuvenecida, adaptada, que se inspira en Suárez y en Juan de Santo Tomás y se alía con frecuencia a una presentación original de la doctrina de Duns Scoto y de los nominalistas [1]. Es preciso conceder un puesto aparte al dominico portugués João de São Tomaz, Juan de Santo Tomás (1589-1643), natural de Lisboa, profesor en Alcalá de 1613 a 1642, confesor de Felipe IV, intérprete genial del Doctor Angélico, respecto al que hay que deplorar, con Maritain, que la filosofía moderna no le haya estimado más que a Descartes. Teórico consumado de la contemplación y de los dones del Espíritu Santo según el "conocimiento experimental" que el alma tiene de El, Juan de Santo Tomás da pruebas de un singular esfuerzo de penetración del tomismo, según el orden observado por su

[1] Desde fines del siglo XV encontramos cátedras de Santo Tomás, de Duns Scoto y de Durando (de Saint-Pourçain) en la Universidad de Salamanca, renovada por la acción reformadora de Vitoria († 1566) y de sus discípulos, y en la Universidad que había fundado el cardenal Jiménez de Cisneros en Alcalá. El nominalismo había sido introducido en España por el agustino Francisco de Córdoba y por Martín Silíceo, arzobispo de Toledo; no dejó, como sabemos, de influenciar a Suárez *(Disputationes metaphysicae,* Salamanca, 1597. *De legibus et legislatore Deo,* Coimbra, 1612. *Defensio fidei,* Coimbra, 1613). Notables comentarios de Scoto y de las obras "ad mentem Scoti" vieron la luz en San Francisco de Salamanca, en San Diego de Alcalá, en el convento de Zaragoza. Véase sobre todo esto *El pensamiento cristiano,* págs. 647-69 (traducción española, págs. 625-47), y las notas en el Apéndice.

maestro, *quasi aureis quibusdam nexibus discurrens,* considerándolo todo "bajo la razón formal de la divinidad" que consiste en la inteligencia subsistente antes que en la aseidad como constitutiva de la esencia divina (* 2). Su influencia se ejerció poderosamente sobre los autores del manual de Alcalá, los *Complutenses,* luego sobre los teólogos carmelitas de Salamanca, los *Salmanticenses,* del colegio de los carmelitas descalzos fundado en 1581, que, de 1631 a 1701, redactaron el famoso Curso de teología concebido según el método "escolástico": método que, a diferencia del método "dogmático", consiste en debatir las cuestiones según las reglas racionales más rigurosas a fin de llevar tan lejos como sea posible el conocimiento especulativo del objeto en cuestión; modelo acabado de elaboración racional de los datos recibidos, en el que se hace sentir la acción del humanismo, del que únicamente se repudian los excesos, y la de los métodos de análisis y de experimentación [1].

Esta notable obra de la restauración española, que transmitía a nuestra época la viva tradición del pensamiento cristiano de la Edad Media, contrasta con el empobrecimiento de una escolástica ligada a un aristotelismo estrecho, anticuado, en todas partes deformado y en trance de esclerosis, que continúa prevaleciendo, e incluso es impuesto, en todos los centros que no fueron afectados por ella (* 3), lo que bastaría para explicar el descrédito en el que no tardó en caer la escolástica misma, tanto la palabra como la cosa: descrédito que se transformó de época en época, transmitiéndonos por otra parte una idea totalmente errónea de la escolástica como si se tratase de una dialéctica puramente verbal, que se sirve del método de autoridad contra la evidencia de los hechos y se muestra sospechosa hacia la ciencia, sustituyendo el estudio de las cosas por las especulaciones sobre las palabras con las que recubre su ignorancia, atada al silogismo, a sus figuras y a sus modos, y esto con desprecio de lo real. Desgraciadamente, esta escolástica, que no es más que un disfraz de la grande y auténtica doctrina de la escuela, es la que prevalecía entonces en las universidades; justificaba las críticas del padre Petau y los sarcasmos de un Geulincx, así como las parodias de un Molière, o las del gassendista Francisco Bernier y de su amigo Boileau, y sus defensores hacían verdaderamente el ridículo frente a sus adversarios, que tenían buena partida contra ella. Desde ese momento, la filosofía de

[1] La influencia de Juan de Santo Tomás, así como la de los *Complutenses* y *Salmanticenses,* se hizo sentir, en concurrencia con la de los jesuitas, en Coimbra, en los maestros del colegio romano, y en Francia en el padre J. B. Gonet, Vicente Contenson, Antonio Goudin, Charles-René Billuart. Cf. *Dict. Théol. cath.,* t. V, 597 (España), t. VIII (Juan de Santo Tomás), t. XIV, 1017 (Salamanca). Volveremos a encontrar esta influencia de la neoescolástica española a propósito de Leibniz, que se nutre de ella. En cuanto a Bergson, nos dice que, cuando preparaba su tesis *De loco apud Aristotelem,* los comentadores de Salamanca le prestaron la más valiosa ayuda. Sobre los escolásticos innovadores Magni, Fabri, Fardella, cf. la nota bibliográfica.

la Escuela había perdido sus bazas: al denunciar sus abusos, se abandona sus doctrinas, su espíritu, sus métodos, e incluso hasta las formas que había puesto en uso. A las Sumas y a las Enciclopedias, a las exposiciones dogmáticas y a los comentarios, suceden los ensayos, discursos, meditaciones, conversaciones o diálogos, y se comienza a abandonar el latín, lengua universal, por las lenguas nacionales. Por lo demás, ni Bacon, ni Hobbes, ni Descartes, ni Pascal, ni Spinoza, ni Malebranche, ni Leibniz son filósofos de profesión, y todavía menos, hombres de escuela. Apenas frecuentan las universidades. No buscan la verdad en los libros, sino en sí mismos o en el gran libro del mundo.

Entonces, al mismo tiempo que las iniciativas individuales en materia de observación, de investigación, de clasificación, se multiplican en todos los dominios, nuevos modos de intercambio intelectual no tardan en crearse, sobre todo entre los filósofos y los sabios. La primera sociedad de este género en Francia fue la que agrupó el padre Marin Mersenne, el amigo de Descartes y de Pascal, convertido en "el centro de todas las gentes de letras", el principal intermediario entre los hombres de ciencia, y, como dice Pascal, "la ocasión de muchos hermosos descubrimientos, que quizá nunca hubiesen tenido realidad si él no hubiera excitado en este sentido a los sabios". Su casa, o la del barón de Montmort, la frecuentaron los más célebres matemáticos de la época, Roberval, Gassendi, Carcan, Midorge, Desargues, Esteban Pascal y su hijo. Después de la Academia francesa, fundada para mantener la pureza de la lengua y perfeccionar la unidad de la nación, por Richelieu que, el año 1635, había aprobado los estatutos de la asamblea de los hombres de letras en casa de Conrart, vemos crearse la Academia de Ciencias (1666), salida de estas reuniones privadas. En Italia se fundan la Academia *dei Lincei,* que acogió a Galileo en 1616, y luego el *Cimento* de Florencia. En Inglaterra, la Sociedad Real de Londres, nacida de las reuniones mantenidas a partir de 1645 en Gresham College y, definitivamente, constituida en 1662, agrupa a todos los que se ocupan de filosofía natural con la resolución de someterse en todo a la experiencia. En 1695, Leibniz funda en Berlín la Sociedad de las Ciencias, después del *Collegium naturae curiosorum* establecido en Schweinfurt, en 1652. La correspondencia entre sabios y filósofos manifiesta la intensidad de estos intercambios, y constituye uno de los principales signos, así como una de las fuentes más preciadas de nuestra información, en lo tocante a la actividad intelectual del tiempo: testimonio, la correspondencia del padre Mersenne, las de Descartes, Fermat, Leibniz. En fin, en la segunda mitad del siglo vemos aparecer, luego de la *Gazette de France* fundada en 1631 por Teófilo Renaudot, el *Journal des Savants* (1664), las *Nouvelles de la République des Lettres,* debidas a la iniciativa de Bayle, las *Mémoires de Trévoux* publicadas por los jesuitas, las *Acta eruditorum* fundadas por Leibniz en 1682. Así, en este mundo nuevo, movido

por el deseo de reencontrar en el plano intelectual algo de la unidad espiritual que había realizado la cristiandad en la Edad Media, se patentiza un inmenso esfuerzo por la organización del trabajo colectivo, por la edificación, piedra a piedra, de la ciencia, y por una cooperación efectiva de los espíritus en la búsqueda de la verdad, en la exploración y la conquista metódicas de la naturaleza por la razón humana, cuyo progreso indefinido se afirma, porque el hombre, según la expresión de Pascal, no es producido más que por la infinitud.

El rasgo dominante, que es también el rasgo nuevo, de la figura que toma entonces el pensamiento humano, es indudablemente el que hemos señalado como una de las características de la Edad Moderna: a saber, la alianza estrecha entre la ciencia y la filosofía. Esta alianza va a dar, durante tres o cuatro siglos, un impulso decisivo al pensamiento filosófico, que obtendrá de ella un provecho indiscutible. Pero esto no ocurrirá sin un inmenso perjuicio: porque, luego de haberse renovado en contacto con las disciplinas científicas, con la matemática y la experiencia, la metafísica que permanece como la filosofía esencial, la ciencia del espíritu, correrá el riesgo de verse ahogada por el crecimiento inmoderado de las ciencias de la materia; y deberá, a partir de los últimos años del siglo XVIII, hacer un esfuerzo sin cesar en aumento para no dejarse absorber por ellas y para mantener frente a ellas su derecho a la existencia, su legitimidad y su magisterio. Las alternativas y las luchas de esta alianza, azotada por verdaderas tempestades, llenarán con sus peripecias toda la historia del pensamiento en el curso de la Edad Moderna.

2. Francisco Bacon. El hombre y la obra. La "Instauratio magna" y la lógica nueva. La clasificación de las ciencias. Los ídolos del espíritu humano. Las reglas de la experiencia y del razonamiento inductivo

Es en Inglaterra donde se manifestaron los primeros efectos de la alianza nueva entre la filosofía y la ciencia. Es allí donde se recogió primero el beneficio, pero también allí se revelaron por primera vez los peligros. En este país, que había dado tantos santos y doctores a la Iglesia durante la Edad Media, y que se encuentra en adelante separado, por el cisma, del centro de la cristiandad y reforzado en sus tendencias insulares, la catolicidad de la razón comienza a perderse con la catolicidad de la fe. Los dos filósofos que, al lado de Descartes y de Pascal, preludian el advenimiento del pensamiento moderno, Francisco Bacon y Tomás Hobbes, nos dan de él, tanto en el plano científico como en el plano político, aspectos originales, pero que, a falta de una base metafísica sólida, se presentan fragmentarios y peligrosamente incompletos, en contraste con la poderosa cohesión del pensamiento cartesiano y con las fulguraciones que proyecta Pascal en todos los órdenes de la naturaleza y del pensamiento.

Francisco Bacon nació en 1561 en Londres. Su padre, jurisconsulto de mérito, que había sido lord guardasellos de la reina Isabel, le destinó muy pronto a las funciones públicas y le hizo dar a este efecto, luego de sus estudios en Cambridge y un viaje a Francia, una sólida formación jurídica, cuando, según él mismo nos dice en el *De interpretatione naturae proemium*, no estaba dotado para otra cosa que no fuese el estudio de la verdad. Abogado en 1582, profesor en la Escuela de derecho de Londres a partir de 1589, encargado de una codificación de leyes y costumbres de Inglaterra, había sido elegido entre tanto para la Cámara de los Comunes. Isabel anticipa su carrera de hombre de la corte nombrándole consejero extraordinario del reino. Luego, Jacobo I, el hijo de María Estuardo, al que halagaba sus intenciones absolutistas en materia civil y religiosa, le eleva a los más altos cargos judiciales: procurador general en 1607, fiscal general en 1613, lord guardasellos en 1617, gran canciller en 1618, fue nombrado barón de Verulam en 1618 y vizconde de San Albano en 1621. Incapaz, como se ha dicho, de resistir a los caprichos del rey, a las injusticias de los partidos, al poder de los favoritos, se mostró en todas las circunstancias como defensor ardiente de la prerrogativa real: del mismo modo que había mantenido, en ocasión de la conspiración de 1601, en el reinado de Isabel, la acusación dirigida contra el conde de Essex, su bienhechor, hizo condenar en 1613 a un miembro del Parlamento irlandés, sir William Talbot, que había defendido las ideas de Suárez y de Mariana sobre la legitimidad del tiranicidio. Pero su renombre creciente quedó gravemente afectado por la acusación de venalidad que lanzó contra él la Cámara de los Comunes en 1621; convicto de haber recibido gratificaciones de los litigantes, este gran oficial de la Corona hubo de rendir cuentas al Parlamento y fue condenado por la Cámara de los Lores a una multa de 40.000 libras, con prohibición de ocupar escaño en el Parlamento y de ejercer funciones públicas. Intentó vanamente su rehabilitación, y murió en 1626, luego de haber visto desplomarse una fortuna política a la que este hombre de más genio que carácter, ávido de conocimiento, pero también de poder, de honores y de riqueza, había finalmente, tomando el medio por el fin, consagrado todos sus recursos así como su ambición y sus intrigas. Lo que le proporcionó, por otra parte, la ocasión de probarse a sí mismo en la adversidad, pues como decía en términos admirables, en su *Ensayo sobre la adversidad*, un año antes de su muerte: "La prosperidad es la bendición del Antiguo Testamento, la adversidad es la del Nuevo; desarrolla la más heroica virtud, que es la virtud del valor; trae consigo la más grande de las gracias y la más clara revelación del favor de Dios."

Sin embargo, Bacon no había dejado de desarrollar de hecho con la

actividad política una actividad literaria y filosófica, de la que es testimonio su obra, realmente considerable y que sería inmensa si hubiese que atribuirle, como quieren algunos críticos modernos, la paternidad de los dramas de Shakespeare. Admirador de Maquiavelo, lo mismo que de Montaigne, cuya fama en Inglaterra era grande, escribió, según el modelo del primero, un gran número de obras jurídicas e históricas, y, a ejemplo del segundo, un libro de *Ensayos* (1597) en el que condensa sus experiencias de hombre de mundo y del que publicó, de 1612 a 1625, varias ediciones sucesivamente corregidas y aumentadas. Pero su principal título de gloria es la *Instauratio magna,* por la que soñó con operar una reforma general de las ciencias y sustituir la lógica de Aristóteles por un *Novum Organum* que sistematizase sus métodos y sus resultados. Si hemos de creerle, habría concebido ya su plan en 1585, que expuso en un opúsculo titulado *Temporis partus maximus (El gran alumbramiento del tiempo),* y cuyas ideas maestras se encuentran en un pequeño tratado póstumo y en el prólogo del *Novum Organum* publicado en 1620. Este plan entraña seis divisiones: 1.ª, la clasificación de las ciencias; 2.ª, la lógica nueva o los métodos de interpretación de la naturaleza; 3.ª, los fenómenos del universo o la historia natural y experimental destinada a fundamentar la filosofía; 4.ª, la escala de la inteligencia o el hilo del laberinto; 5.ª, los pródromos o anticipaciones de la filosofía segunda; 6.ª, la filosofía segunda o ciencia de la acción. Bacon se proponía, pues, luego de haber examinado el estado actual de las ciencias, sus lagunas y sus conclusiones, constituir una lógica nueva, elevándose de la investigación de los hechos a la búsqueda de las leyes, para descender en seguida a las leyes prácticas de acción sobre la naturaleza. De este programa grandioso, que sobrepasaba las fuerzas de un solo hombre, Bacon nos dejó fragmentos sueltos, que escribió en las diferentes épocas de su vida sin adaptarse al orden que había establecido. A la primera parte corresponde la única obra suya que él tenía por conclusa: el *De dignitate et augmentis scientiarum* en nueve libros (1623), en el que repite una obra anterior escrita en inglés, *Of proficience and advancement of learning* (1605). La segunda parte, que quedó incompleta, es el objeto del *Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae* (1620). La tercera parte está tratada de manera fragmentaria en la *Historia naturalis et experimentalis ad condendam Philosophiam sive Phenomena universi* (1622), así como diversas monografías y recensiones de materiales *(Sylva sylvarum),* que datan de los últimos años de su vida y que escribió con la ayuda de su secretario, Rawley. A la cuarta y a la quinta parte se refiere el *Filum Labyrinthi sive inquisitio legitima de motu,* y diversos opúsculos relativos a la luz, al imán, a las mareas, al cielo y a la naturaleza de las cosas. En fin, la filosofía segunda es el objeto de sus *Cogitata de scientia operativa* y del tercer libro del *Temporis partus masculus* publicados en 1653, en tanto

que la *New Atlantis,* publicada en 1627, y que ejerció una influencia tan profunda sobre su época, propone una visión de conjunto conforme a las enseñanzas herméticas (* 4) sobre la organización de la búsqueda científica en una república ideal que estaría consagrada a la investigación y a la distribución de los hechos.

A diferencia de un Descartes, de un Pascal, de un Leibniz, y es esto lo que constituye a los ojos de los sabios y de los filósofos su irremediable inferioridad, este heraldo de la ciencia moderna no es un verdadero sabio; señala sus métodos a la ciencia sin haber ensayado su descubrimiento; no conoce más que de segunda mano las experiencias de que habla, e ignora las más importantes, las de Galileo, por ejemplo[1]; los progresos de las matemáticas y de la física matemática permanecen extraños para él; y aunque pretenda lo contrario, describe una ciencia ya hecha antes que una ciencia por hacer y la ciencia que se hace; y, al igual que los hombres de la edad precedente, mezclan a ella una fe singular en la astrología, en la magia natural, en la alquimia, cuyos fines aprueba sin reserva, aunque poniendo en duda los medios que emplean. No es con más razón un metafísico, y ve las cosas más bien en extensión que en profundidad, sin que haya tocado de lo real más que sus aspectos más externos. Pero es un espíritu singularmente curioso, avisado, ingenioso, que abunda en fórmulas incisivas, en rasgos sorprendentes, en observaciones sugestivas, en visiones nuevas: a las cualidades del legista, y del legista inglés formado en el derecho consuetudinario de su país y más entregado a la experiencia que a la teoría, une la poderosa imaginación de un hombre que ha concebido la ambición de ser el iniciador y el organizador de un inmenso movimiento destinado a transformar la vida del hombre, asegurándole, por el conocimiento, la soberanía de la naturaleza, de la que se convertirá así en el "intérprete y ministro"[2]; como dice en algunos de sus más admirables aforismos, se puede en la medida en que se sabe, se sabe verdaderamente cuando se conocen las causas, se comprende y se actúa en la medida en que se ha observado, porque la sutilidad de la naturaleza sobrepasa a la sutilidad de los sentidos y del intelecto *(Nov. Org.,* I, 10), y no se gobier-

[1] En su *Historia vitae et mortis,* publicada en 1623, rechaza incluso expresamente experiencias decisivas como aquellas por las que Harvey había demostrado la circulación de la sangre.

[2] "Homo, Naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest." *(Nov. Org.,* I, aph. 1). Se ha contrastado esta opinión con la de Hipócrates, en Galeno, XV, 369; XVI, 35 (Kuhn): φύσεως ὑπερέτης. Sobre el sentido exacto, cargado de historia, de técnica y de metafísica de las fórmulas célebres de Bacon: *Ars homo additus Naturae. Naturae non imperatur nisi parendo,* véase el capítulo citado de Lenoble *(La pensée scientifique,* Encyclopédie de la Pléiade, páginas 427 y sgs.).

na a la naturaleza más que obedeciéndola: *natura non nisi parendo vincitur* (I, 3). Con ello, Bacon dio un notable impulso al pensamiento humano, orientándolo hacia la experiencia, que es su verdadera vía.

Asegurar al hombre el conocimiento y el imperio de la naturaleza, tal es el fin que él se propone. Este fin, ¿cómo alcanzarlo? Cuando lanza su mirada sobre el estado de las ciencias en su época, Bacon se ve sorprendido a la vez por su estancamiento y su pretensión de suficiencia [1]. Nos proponen antes bien ordenación de cosas descubiertas que medios de descubrimiento y de invención: *concinnationes rerum inventarum, non modi inveniendi.* Así encerradas en los cuadros rígidos de métodos y de dogmas solidificados, comenzando por la certeza antes que por la duda y la investigación, son incapaces de progreso. La falta se halla, no en las escuelas, sino en el instrumento en el cual todas han depositado su confianza: el *intellectus,* o el entendimiento, que dejado a su arbitrio, se pierde en las disputas estériles; porque la inteligencia abandonada a sí misma es como la mano desnuda: no tiene apenas valor y nada puede sin instrumentos y órganos que la sirvan. Firme y fuertemente convencido de la desproporción entre nuestro intelecto y la verdad, entre los *ídolos* del espíritu humano y las *ideas* del espíritu divino, entre nuestras vanas opiniones y las señales verdaderas que Dios imprimió en sus criaturas *(Nov. Org.,* I, aph. 23), Bacon no trata, como Descartes, de reformar el entendimiento: quiere, si no excluirlo, al menos ponerlo en su lugar, estrictamente subordinado, que hará del saber el instrumento del poder, haciendo a la vez del entendimiento el servidor y el discípulo de la experiencia. El único instrumento de que se ha dispuesto hasta el momento es la lógica; pero la lógica de Aristóteles no presta ningún servicio para la invención; el silogismo fuerza al asentimiento, pero no tiene dominio sobre las cosas; fija al espíritu en los errores debidos a las palabras y a las nociones confusas, más de lo que le lleva y le guía a la búsqueda de la verdad de las cosas. Es a la naturaleza misma a la que hay que dirigirse si se quiere conocerla y actuar sobre ella: es, pues, la experiencia la verdadera soberana de las ciencias, pero no la experiencia vaga cuyos descubrimientos son debidos al azar y no conducen más que a principios empíricos, formados muy a la ligera a partir de observaciones casuales e incompletas, sino la experiencia razonada, la experiencia sabia, circunstanciada y consignada, *experientia*

[1] A este respecto, Bacon no es menos severo para con la falsa ciencia de la Cábala y de los modernos naturalistas, amantes de lo maravilloso, como para con los abusos de la escolástica agonizante: "He hecho de la ciencia entera mi dominio. Querría liberarla de dos especies de bribones: unos, que la corrompen con sus frívolas disputas, sus refutaciones, su verbosidad; otros, con sus experiencias ciegas, sus tradiciones orales y sus imposturas." (Carta de F. Bacon a su tío lord Burghley, 1592. *The Works of Francis Bacon,* t. I, 1887, pág. 109.) Para todo lo que sigue, véase el prólogo a la *Instauratio magna.*

litterata, que procede con orden y método, *rite et ordine,* para elevarse en seguida de una manera gradual y continua hasta los axiomas generales que le permitirán no ya simplemente anticipar sobre la naturaleza, sino interpretarla [1].

Así, a la ciencia nueva debe responder una lógica nueva: una lógica que proceda no ya por *deducción* silogística, sino por *inducción* y que parta del análisis para llegar a la síntesis por medio de la experiencia. Y no quiere decir esto que Bacon rechace totalmente la lógica antigua y la metafísica que le sirve de apoyo; antes bien, reconoce lo bien fundado de la lógica platónica de las ideas, que ve en las *formas* el verdadero objeto de la ciencia; pero Platón se había equivocado, según él, al considerar estas formas como inmateriales, cuando realmente están ligadas a alguna determinación de la materia e implicadas en *naturalezas concretas* y complejas de las que constituyen las *naturalezas simples* o las cualidades elementales, y que ellas permiten conocer y reconstruir, extendiendo así indefinidamente el saber y el poder del hombre.

El saber: porque la primera de las ciencias, que es la metafísica, tiene por objeto propio la búsqueda de las formas que son la diferencia verdadera constitutiva de la cosa misma, la *natura naturans,* la fuente de emanación y la ley *(Nov. Org.,* II, 1), en suma, en principio al menos y según su ley esencial *(ratione certa et sua lege),* lo que hay de eterno, inmutable y universal en la naturaleza *(Nov. Org.,* II, 9); la física, que tiene por objeto la búsqueda de la causa eficiente de la materia, de los procesos y de los esquematismos latentes, en suma el curso ordinario de la naturaleza, no supone en la naturaleza más que la simple existencia, el movimiento y la necesidad natural: la metafísica supone además la intención y la idea *(Dign.,* III, 4); así, al proclamar que la simple consideración de las causas finales es como una virgen estéril, incapaz de procrear, Bacon advierte expresamente que, cuando se ha observado un fenómeno, como la existencia de las cejas, en sus condiciones o en su causa eficiente (la humedad), queda todavía por explicarlo en cuanto a su destino o a su causa final (protección del ojo); esto puede ayudarnos incluso a descubrir aquello (como ocurrió en el caso de la circulación de la sangre), y, cuando se destierra de la física la consideración de las causas finales para restituirla a la metafísica, no se disminuye en nada el papel de la Providencia, como lo hace Aristóteles atribuyendo a la naturaleza misma una finalidad, sino que, por el contrario, se la engrandece como se engrandece también el papel de un hombre que se sirve de un instrumento para ejecutar sus proyectos sin tener que confiarlos a sí mismo; así, el saber completo se encuentra mucho mejor

[1] Véase lo que dice Bacon, en el *De augmentis scientiarum,* V, 2 (cf. *Nov. Org.,* I, aph., 103), acerca de la "experientia litterata", que va "ab experimentis ad experimenta" , y acerca de la "interpretatio naturae, sive novum organum, ab experimentis ad exiomata".

asegurado por este reparto de funciones y esta colaboración definida entre la física y la metafísica que por la confusión de sus atribuciones.

El poder: porque el resultado y el fin del poder humano, como lo han visto los alquimistas, consiste en dotar de una naturaleza nueva un cuerpo dado, o en transformarlo en un cuerpo de otra especie introduciendo en él una naturaleza nueva; ahora bien: esto solo puede hacerse a condición de conocer las "formas de primera clase", es decir, las naturalezas simples que, por sus combinaciones, constituyen todas las cosas, como las letras del alfabeto constituyen las palabras *(Nov. Org.*, II, 1-7). No se conocen las formas específicas del león, del roble, del oro, como creían los escolásticos; no se puede producir directamente la forma del oro, como trataban de hacerlo los alquimistas: pero si se alcanza a conocer las cualidades o propiedades que proceden de las formas elementales que entran en la constitución de los cuerpos, lo denso y lo raro, lo pesado y lo ligero, lo cálido y lo frío, lo volátil y lo fijo, se podrá, con la ayuda de técnicas operatorias apropiadas y de procedimientos necesarios y suficientes, llegar a producir estas cualidades y reunirlas en tal o cual cuerpo, de lo que se seguirá, por ejemplo [1], su transmutación en oro *(Dign.*, III, 5). Así, el hombre alcanzará su fin y realizará sus designios. No hay más que ponerse a ello.

Para organizar este conjunto de conocimientos y de técnicas, que deben constituir la ciencia experimental, la primera tarea a cumplir, la que Bacon realizó en el *De dignitate et augmentis scientiarum,* consiste en levantar un mapa-mundi del universo intelectual estableciendo una clasificación general de las ciencias, que muestre lo que se ha hecho, lo que queda por hacer, el orden a instaurar, las lagunas a llenar. Esta clasificación se funda en la distinción de las tres facultades propias del alma humana que es el asiento de la ciencia. A la memoria se refiere la *historia,* civil y natural, en la que Bacon hace entrar la historia de los monstruos y de los anormales (teratología) y la historia de las artes y de las técnicas (tecnología), porque "la naturaleza rige todas las cosas". A la imaginación responde la *poesía,* que, por la interpretación de las fábulas y de los mitos, prepara el camino a la filosofía natural, cuya imagen nos presentan aquellos en enigmas. En fin, a la razón se refiere la *filosofía,* con su triple objeto, Dios, la naturaleza y el hombre, o, como dice Bacon siguiendo a los perspectivistas de la Edad Media, la fuente luminosa, su rayo refractado y su rayo reflejado. Esta triple

[1] Es curioso observar que, sobre este último punto, Spinoza (Carta del 25 de marzo de 1667 a Jarigh Jelles), Malebranche *(Entretiens sur la métaphysique,* X, 12), y Leibniz *(Nouveaux Essais,* III, 9) comparten la opinión de Bacon. Este, sobre todo en la *Sylva Sylvarum,* sigue en muchos aspectos a Paracelso y a los alquimistas, así como a la magia natural y a la astrología, aunque repruebe sus abusos.

ciencia procede, como de un tronco, de una ciencia común, la *filosofía primera* o la sabiduría, que es la ciencia de las condiciones trascendentes de los seres y de los axiomas generales que rigen todas las ciencias según las leyes de la naturaleza y no del discurso; tal es el axioma: "Lo que es más capaz de conservar el orden y la forma de las cosas es lo que tiene más poder", del que derivan, en física, el horror al vacío; en política, el predominio de las fuerzas conservadoras; en teología, el predominio de la caridad. La ciencia de Dios es la teología, no la que tiene por objeto los misterios que pertenecen a los dominios de la fe, sino la teología natural que estudia a Dios en tanto que autor de la naturaleza, y a los ángeles o a los espíritus. La ciencia de la naturaleza comprende, de una parte la física, que es la ciencia de las causas materiales y eficientes, con la matemática como ciencia auxiliar y la mecánica como ciencia práctica; de otra parte la metafísica, que es la ciencia de las causas formales y finales, con la magia natural que permite su aplicación. En fin, la ciencia del hombre se subdivide en ciencia del intelecto o lógica, ciencia de la voluntad o moral, y ciencia de los hombres reunidos en sociedad o política.

Aquí comienza la tarea inmensa de renovación o de instauración de las ciencias. Bacon no pudo hacer otra cosa que trazar sus líneas maestras. Pero, en el *Novum Organum,* procuró realizar al menos una parte de su programa, aquella a la que concede mayor importancia y que debe presidir a todas las demás: a saber, la instauración de las ciencias de la naturaleza y de la lógica nueva que debe servir de instrumento al entendimiento para su edificación. En el primer libro, que es el único terminado, se consagra a una obra esencialmente crítica: denunciar y apartar los obstáculos, fantasmas o mitos, que se oponen al conocimiento y soberanía de la naturaleza y de las cosas, encadenan el espíritu a una generalidad confusa impidiéndole el conocimiento de lo singular *(Dign.*, III, 4) [1], como han impedido hasta hoy el progreso del espíritu humano, hechizado y como clavado en el mismo lugar por el respeto que profesa a esa antigüedad que no es, después de todo, más que la infancia de la humanidad *(Nov. Org.*, I, 84). Ahora bien: estos obstáculos consisten en un determinado número de *ídolos* (* 5)—ídolos de la tribu, de la caverna, del foro, del teatro—que afectan a las disposiciones viciosas de nuestro espíritu, que le impiden ver las cosas con ojo impasible [2], y que, esclavizándolo, y esclavizando a la vez a la naturaleza, a nuestras simpa-

[1] De un singular, por lo demás, que tiene valor de universal, y en el que el espíritu, sometido a las generalidades confusas del sentido común, aprehende la generalidad racional y ordenada. (A. LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'experimentation,* 1929, págs. 224 y sgs.).

[2] "Intellectus humanus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate et affectibus, id quod generat *Ad quod vult scientias.* Quod enim mavult homo verum esse, id potius credit..." *(Nov. Org.*, I, aph. 49.) Spinoza, en su carta a Oldenburg de septiembre de 1661 (Vlot, t. II, pág. 197), critica severamente

tías o antipatías (* 6), a nuestros prejuicios, a las palabras, a las teorías, son la fuente de errores sin cesar renovados y ocupan nuestro espíritu de tal manera que lo cierran para el conocimiento de la verdad. Separemos estas causas de errores, expulsemos estos fantasmas, destruyamos estos ídolos, liberémonos de los prejuicios que engendran, y alcanzaremos a la vez la ciencia de la naturaleza y el poder que procede de ella.

Para realizar esto hay que procurar encontrar un método que nos permita determinar, partiendo de los hechos, las formas o esencias que, como hemos visto *(Nov. Org.*, II, 1), constituyen y definen, por la diferencia verdadera, la cosa misma *(ipsissima res)*, y cuya presencia y combinaciones engendran las naturalezas. A esta tarea positiva se consagró el segundo libro del *Novum Organum*. Aristóteles lo había intentado, por el empleo de la inducción: Bacon generaliza este método, le da una precisión, a la vez experimental y racional, que no presentaba la inducción aristotélica por simple enumeración, y se envanece así de su éxito, especulativa y prácticamente, allí donde Aristóteles había fracasado. La inducción, tal como él la concibe, es esencialmente un procedimiento de análisis y de eliminación, destinado a obtener la naturaleza de la que se busca la forma separándola de las otras naturalezas con las que se encuentra mezclada. Este procedimiento, que va de las experiencias a los axiomas, debe ser precedido de otro, que va de las experiencias a las experiencias; en otros términos, la inducción propiamente dicha debe ser precedida por la experiencia, cuyas modalidades son largamente descritas en el *De dignitate* (V, 2). Lo que importa, ante todo, es multiplicar y diversificar las experiencias, como en una caza de Pan, en la que el explorador será guiado por un olfato semejante al del cazador, *subodoratio quaedam venatica*. De ahí los procedimientos que Bacon indica para variar las experiencias (fabricación del papel, injertos), prolongarlas repitiéndolas (destilación del aguardiente) y extendiéndolas (separación del agua y el vino), invertirlas (calor y frío en los espejos), suprimirlas (medio de imantación), aplicarlas (salubridad del aire), unirlas (congelación del agua y del salitre) y cambiar, en fin, las condiciones (destilación en vaso cerrado), dejando que jueguen los azares (sortes) de la experiencia: esto es lo que Bacon llama pescar en agua revuelta, y estas son las experiencias que Claudio Bernard denominará experiencias para ver.

Los ocho procedimientos de experimentación de la caza de Pan no nos indican todavía los medios de obtener un resultado dado y de llegar a las máximas capaces de suscitar a su vez nuevas experiencias probatorias: en esto reside la inducción propiamente dicha y a ella están destinadas las famosas tablas que luego sirvieron de prototipo a todas las reglas del método experimental *(Nov. Org.*, II, aph., 11-13). En la *tabla de presencia* habrán de consignarse todas las experiencias en que la naturaleza, cuya forma o ley se busca, se encuentra, no obstante la diversidad de los sujetos y de las circunstancias. En la *tabla de ausencia* habrán de anotarse todos los casos en que, no obstante su semejanza con los primeros, la misma naturaleza está ausente, lo que conduce por vía de exclusión *(per rejectiones debitas)* al descubrimiento de la forma, o de la causa cuya ausencia produce la ausencia de la naturaleza o del efecto. En fin, la *tabla de los grados* registra todos los casos en que la naturaleza dada varía al mismo tiempo que otra naturaleza, aumentando y disminuyendo con ella, lo que permite concluir su conexión. La comparación de los resultados obtenidos con la ayuda de las tres tablas permite eliminar, como muestra Bacon con respecto al calor, todos los fenómenos que son extraños a la naturaleza o al efecto del que se busca la forma o la causa, es decir, todo lo que se halla ausente allí donde la naturaleza está presente, presente cuando ella está ausente, invariable cuando ella varía. La forma o la causa—que ordinariamente, como lo muestra en el caso de los colores y del calor, se manifiesta por movimientos o estructuras mecánicas ocultas, pero revelables *(occultos schematismos et motus)* [1]—se encontrará necesariamente en el residuo que subsiste, luego que todas las repulsas y exclusiones han sido operadas de manera conveniente, para dejarnos en presencia de dos naturalezas que están siempre juntamente presentes, ausentes, o en aumento y disminución. El nudo de todo el método de Bacon, y su invención genial, es el papel que atribuye a las experiencias negativas de la tabla de ausencia, o, como se dirá más tarde, al método de diferencia, que no es él mismo, en cierto modo, más que el caso límite del método de los grados o variaciones concomitantes, es decir, el caso en que la causa disminuye hasta convertirse en nula, arrastrando consigo la desaparición del efecto. La inducción aristotélica descansa en la simple enumeración de los casos en que una determinada naturaleza se encuentra con una determinada forma (ausencia de hiel). No es, pues, nunca absolutamente probatoria, porque la enumeración no es nunca completa. La inducción baconiana descansa en un principio fecundo y verdaderamente probatorio en otro sentido: en saber que la causa se reconoce en la indicación de que, estando suprimida, el efecto queda suprimido al mismo tiempo *(sublata causa, tollitur effectus)*. Sin embargo, cosa curiosa, Ba-

esta teoría que, como la de Descartes pero "más confusamente" *(et fere nihil probat, sed tantum narrat)*, hace depender, falsamente según él, el error de la voluntad.

[1] Véase lo que dice Bacon *(Nov. Org.*, I, aph. 1 y 7) de la "inventio in omni generatione et motu *latentis processus*, continuati ab efficiente manifesto et materia manifesta usque ad Formam inditam, et inventio *latentis schematismi* corporum quiescentium et non in motu". A pesar de lo que se haya dicho a este respecto, la Forma para Bacon no se confunde con los movimientos y estructuras mecánicas ocultos, sino que se manifiesta por ellos.

con se lanza a construir, con la ayuda de la simple observación, tablas negativas indefinidas, cuando una sola experimentación negativa, suprimiendo el efecto con la causa, bastaría para la prueba: que es lo que realizó Pascal, gracias a la experiencia del vacío, que, suprimiendo la pesadez del aire, suprime al mismo tiempo la ascensión del mercurio en el tubo. Así, Bacon, al descubrir esa regla que es el nervio de todo el método experimental, no parece haber supuesto su fuerza y su fecundidad. Le faltaba para esto haber puesto, si nos atrevemos a decirlo, la mano en la masa, y haber realizado él mismo una experimentación verdadera [1].

Se encuentra una señal nueva de esta extrema ingeniosidad de espíritu y de esta falta de fuerza en la enumeración de los "auxilios más poderosos" con ayuda de los cuales pretende, después de estas "primeras vendimias", recoger los frutos de la más alta inducción, de la inducción verdadera que nos permitirá llegar a un resultado definitivo poniéndonos en presencia y en posesión de la forma, de la causa o de la ley buscada. Prepara una lista de nueve de estos auxilios, pero no trató más que uno, el de las "prerrogativas de instancias" *(prerogativae instantiarum)*, o *hechos privilegiados* que son en número de 27 *(Nov. Org.*, II, aph., 21-36). Resulta perfectamente inútil enumerar estos hechos, que entran todos ellos en las tablas preparatorias de la inducción. Retengamos solamente algunos de ellos, cuya significación tuvo el mérito de reconocer, de los que Leibniz y la ciencia moderna han hecho un amplio uso en materia de continuidad y de discontinuidad naturales: los *hechos limítrofes*, como, por ejemplo, la existencia de peces voladores, intermedios entre las dos especies de peces y de pájaros; y los *hechos cruciales* semejantes a esas cruces que se elevan en la encrucijada de dos caminos para indicar adónde conducen, y que permiten a nuestro espíritu en suspenso escoger, entre dos formas susceptibles de explicar una misma naturaleza, aquella que le está unida por un lazo fijo e indisoluble: así, las mareas pueden tener una doble causa, o el movimiento alternativo de un continente a otro, o la agitación de la totalidad de las aguas; la experiencia crucial estará aquí en que el flujo y el reflujo se produzcan simultáneamente a ambos lados del Océano. Pero el descubrimiento de estos hechos privilegiados apenas nos hace progresar en cuanto al conocimiento íntimo de la estructura de las cosas, que Bacon postula como un principio último y explicativo, cuando realmente esto es lo que hay que explicar.

[1] Por ello, Ch. Péguy no se equivoca al decir *(Note sur M. Bergson*, ed. Gallimard, 1935, pág. 27): "Las tablas de Bacon no han llevado nunca a hacer una invención o un descubrimiento. No sirvieron nunca más que para que los historiadores de invenciones explicasen cómo fueron hechas las invenciones, luego que estas fueron hechas... Las tablas de Bacon están hechas tal vez para el inspector. No están hechas ciertamente para el conductor."

Moderno por su método, y todavía más por esa preocupación constante por las experiencias que es el rasgo dominante del espíritu inglés y su aportación más preciada al pensamiento humano, Bacon se nos aparece, por el fin que se propone y por su filosofía misma, como un hombre del siglo XVI. Su propósito, en todo caso, apenas difiere del de los alquimistas más que por los medios que propone para realizarlo con más seguridad. Y este medio, que consiste esencialmente en descubrir las formas de las naturalezas simples para reproducir o modificar las naturalezas concretas y complejas, es decir, las cosas mismas, se expresa también en los términos de esa metafísica aristotélica a la que él denigra sin ofrecer nada que la sustituya. Bacon no presintió nada del papel que iba a jugar en la extensión de la ciencia y la reforma del entendimiento la matemática, en la que ve a una simple sierva de la física destinada a suministrarle un lenguaje para sus medidas y absolutamente nada más. No llegó a sospechar la estructura numérica del mundo, o, si la entrevió, no discernió su alcance y fundamento. A falta de un método seguro que le permita hacer la distinción entre la verdad y el error, a falta de un fundamento racional sólido que le ponga en trance de conocer el orden natural que rige los fenómenos, se extravía en los arcanos de la experiencia y de la inducción y nos da una historia, por lo demás incompleta, antes que una ciencia verdadera, de la naturaleza. Con todo, tuvo el mérito, que no es pequeño, de discernir el primero la esencia del razonamiento inductivo y su papel en el establecimiento de la experiencia, de dar un notable impulso, sobre todo en Inglaterra, a la "nueva filosofía", a la "filosofía experimental y eficaz", que culminará en la obra de Newton, de dejarnos algunos admirables aforismos sobre la colaboración del hombre con la naturaleza en la gran tarea de edificación de la ciencia, y de haber operado, para decirlo todo, un verdadero "rejuvenecimiento de la razón", recordando al hombre la verdad que Shakespeare—cuyas obras algunos persisten en atribuirle—pone en boca de Hamlet: "¡Oh, Horacio!, hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que sueña tu filosofía" [1]. El sentido experimental de Bacon y de los ingleses, su empirismo prudente, avisado, desconfiado con respecto a las ideas puras que no son con demasiada frecuencia más que los ídolos del espíritu humano, sirvieron de útil contrapeso, todo a lo largo de la Edad Moderna, a las tendencias en exceso rigurosamente lógicas del espíritu francés y a los puntos de vista sistemáticos y aventurados del espíritu germánico, a los que hacen sentir constantemente la necesidad de aceptar el control de los hechos y de someterse a la experien-

[1] Lenoble *(La pensée scientifique*, pág. 430) ve aquí la intuición generadora de la doctrina baconiana, y cita, entre muchas otras, la expresión de Bacon *(Nov. Org.*, I, 10): "La sutilidad de las operaciones de la naturaleza supera infinitamente a la de los sentidos y el entendimiento..." En suma, la naturaleza no es conocida, sino que está por conocer.

cia, para alejar, como dice admirablemente Bacon, los vanos ídolos que forja el espíritu humano y tratar de aprehender, por medio de las señales verdaderas que Dios imprimió en las criaturas, las ideas del espíritu divino[1].

3. Tomás Hobbes. Teoría del mecanismo universal y método artificialista. Su nominalismo y su materialismo. Moral utilitaria. Hobbes y La Rochefoucauld. Apología del despotismo en política: el absolutismo humano

Sucesor, en ciertos aspectos, de Bacon, al que conoció en su juventud y que le dio la idea de una ciencia de la naturaleza, influenciado por Descartes, cuya metafísica combatió pero sin dejar de adoptar el método deductivo y llevando hasta su límite los puntos de vista mecanicistas, primer teórico riguroso del sensualismo, del materialismo, del utilitarismo, del despotismo, "naturalista" y "racionalista" en el sentido estrecho que el siglo XVIII atribuirá a estos términos, Tomás Hobbes nació en 1588 en Malmesbury, en el Wiltshire, donde su padre era clérigo: nacimiento prematuro debido al temor que experimentó su madre con la noticia de la Armada Invencible, a lo cual Hobbes atribuía la inquietud de su carácter y su natural tímido. Estudió en la Universidad de Oxford, luego fue preceptor de William Cavendish, segundo conde de Devonshire, al que acompañó en Francia y en Italia y al lado del cual permaneció hasta su muerte en 1628. Tradujo entonces a Tucídides, del que nos dice, en su autobiografía en verso[2], que le demostró la ineptitud de la democracia y la superioridad de un hombre sobre la multitud:

Is democratia ostendit mihi quam sit inepta,
Et quantum coetu plus sapit unus homo.

[1] "Non leve quiddam interest inter humanae mentis *idola* et divinae mentis *ideas,* hoc est inter placita quaedam inania et veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur" *(Nov. Org.,* I, aph. 23). Cf. lo que dice, al frente de la *Instauratio magna* (Distributio operis), acerca de su intención de escribir "apocalypsim ad veram visionem vestigiorum et sigillorum Creatoris super creaturas". Texto que anuncia la última filosofía de Berkeley, y que el editor *(Works,* tomo I, pág. 145) pone justamente en relación con este texto de Santo Tomás *(S. Th.,* 1.ª, q. 45, a. 7): "In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in ceteris vero creaturis est vestigium Trinitatis." Por ello Bacon tenía costumbre de decir que un poco de filosofía induce a los hombres a olvidar a Dios atribuyendo demasiado a las causas segundas, pero que una filosofía más profunda les conduce a Dios (Rawley, *Works of F. Bacon,* t. I. página 14. Cf. el Ensayo XVI de Bacon sobre el ateísmo).

[2] Editada por W. Molesworth, en las Obras completas de Hobbes, Londres, 1839-1845, *Opera latina,* t. I.

Volvió en 1629 a París, donde estudió las ciencias de la naturaleza y las matemáticas y aprendió a conocer los elementos de Euclides, que le ofrecieron el modelo de su método y la idea de aplicar la geometría al estudio de la diversidad de los movimientos, sin la cual las cosas materiales no serían percibidas. En ocasión de una tercera estancia en el Continente (1634-1637), con el hijo de su señor anterior, tuvo relación con el padre Mersenne, del que se hizo amigo, se vinculó estrechamente con Gassendi e hizo una visita a Galileo en Florencia. De regreso a Inglaterra en 1637, concibe el conjunto de su doctrina bajo la forma de un triple tratado *De corpore, De homine* y *De cive,* y compone entonces un primer esbozo de su sistema filosófico, en física y en política, con el título de *Elements of law, natural and politic,* título significativo en cuanto que acerca expresamente la ley natural a la ley política; dos fragmentos aparecieron de él sin su consentimiento, en 1650, con los títulos *Human nature* y *De corpore politico.* Cuando en 1640 Carlos I convocó el Parlamento Largo, en el que se sentaba Oliverio Cromwell, promotor de la revolución, Hobbes, amigo devotísimo de los Estuardos y ardiente defensor de las prerrogativas reales, sintiéndose amenazado, buscó refugio en Francia, donde volvió a encontrar a Mersenne, que le dio a conocer las *Meditaciones* de Descartes, y donde concluyó el *De cive* en 1642 y el *Leviathan* en 1651. Estaba de regreso en Inglaterra unos años después, en el momento de la restauración de los Estuardos que hizo subir al trono a Carlos II (1660), y pasó la última parte de su vida en polémicas interminables con el matemático Wallis, que le reprochaba sus errores matemáticos; con el físico Roberto Boyle, miembro de la Sociedad Real, que le acusaba de despreciar las experiencias; con el obispo arminiano Bramhall, que le echaba en cara su determinismo; con el canciller Hyde, conde de Clarendon, y con los obispos anglicanos, que acusaban de ateísmo, de herejía y de blasfemia al autor del *Leviathan,* considerado como responsable de la gran peste y del incendio de Londres, "por haber hecho depender—dice—la Iglesia de la autoridad real". Murió en 1679, habiendo conservado hasta los últimos momentos su vigor físico y la lucidez de su espíritu.

Hobbes había concebido, como Bacon, como Descartes, como todos los filósofos y sabios de esta época, un amplio programa de investigaciones filosóficas y un ambicioso proyecto de ciencia universal, del que, como ellos, no realizó más que una parte y no dio más que fragmentos y ensayos. Si hacemos caso a lo que él mismo declaró en 1642, en el momento en que fue publicado el *De cive,* su obra debía ser dividida en tres secciones: en la primera, que comprende lo que denominamos la filosofía primera y algunos elementos de física, trataba de los cuerpos e intentaba descubrir las razones del tiempo, del lugar, de las causas, de las proporciones, de la cantidad, de la figura y del movimiento. En la segunda parte se detenía en una particular consideración del hombre,

de sus facultades y de sus afecciones, imaginación, memoria, razonamiento, apetito y voluntad, el bien y el mal, la honradez y la deshonestidad.

En la última, la sociedad civil y los deberes de los que la componen servían de materia a sus razonamientos. De hecho, escribió, y concibió quizá, la última parte primero, y la publicó con el título de *De cive*, en razón, nos dice, de las disputas que se habían promovido en Inglaterra en torno al derecho al poder y los deberes de los súbditos, presagio de las guerras civiles que habrían de desgarrar el país poco después y engendrar esa anarquía que él estimaba como el mayor de los males. Solo más tarde, de 1655 a 1658, publicó el *De corpore* y el *De homine*.

Lo que hay de común en las diversas partes de su obra y en particular en su física y en su política, es ante todo el empleo de cierto método y a continuación el uso de ciertos supuestos metafísicos. El método es deductivo, o más exactamente constructivo, por no decir *artificialista:* consiste en la búsqueda, y el conocimiento adquirido por un razonamiento correcto *(per rectam ratiocinationem)*, de las causas o de las generaciones que permiten explicar y reproducir los efectos o fenómenos dados. Pero no se trata aquí, según Hobbes, más que de una lógica puramente verbal, que razona sobre nombres lo mismo que se calcula con cifras, sin ocuparse de las cosas que representan [1]. Leibniz no se equivocaba al denominar a Hobbes "más que nominalista", y este nominalismo integral se enlaza en él, al igual que en todos los ingleses, a un empirismo o sensualismo integral, que deduce, en fin de cuentas, de una metafísica materialista o más exactamente mecanicista. En un capítulo del *Leviathan* titulado "De consequentia sive serie imaginationum", que preludia a la teoría asociacionista en boga en la escuela inglesa, Hobbes trata de demostrar que la serie de los fenómenos psíquicos, llamados por él *discursus mentalis*, se reduce a la serie de los fenómenos orgánicos en sucesión, reduciéndose el pensamiento a las palabras, las palabras a las imágenes, las imágenes a las sensaciones que ellas prolongan, y estas a los movimientos de los que proceden. La teoría del conocimiento que deriva de semejantes puntos de vista es obvia, y Hobbes se explicó sobre este punto con perfecta claridad en la cuarta de sus "Objeciones" a la segunda Meditación de Descartes: "Por la razón, no concluimos absolutamente nada en lo tocante a la naturaleza de las cosas, sino solamente en lo que concierne a sus denominaciones, es decir, que por ella vemos simplemente si reunimos bien o mal los nombres de las cosas según las convenciones que hemos hecho en nuestra fantasía con respecto a sus significaciones. Si esto es así, como parece ser, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación, y la imaginación quizá (esta es mi opinión) del movimiento de los órganos corporales; y así el espíritu no será otra cosa que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico." Todo juicio, lo mismo que todo razonamiento, versa, pues, en primer término, sobre nombres y solamente sobre nombres, y al ser todos los nombres de institución arbitraria, se sigue de aquí que una proposición como esta: "Todos los hombres son seres vivos", o "La caridad es una virtud", no afirma nada más que una conveniencia de sentido de los dos términos que se asocia; de suerte que la verdad y la falsedad no son solamente subjetivas, como lo son todos nuestros conocimientos, salidos de la sensación, sino que son arbitrarias, y no tienen otro origen, otra norma, otra medida que la voluntad de los hombres, con lo cual no podemos concluir según la experiencia que una cosa deba ser llamada justa o injusta, verdadera o falsa, ni generalizar ninguna proposición, a menos que esto se realice según el recuerdo del uso de los nombres que los hombres han impuesto arbitrariamente a las cosas. Descartes en sus "Respuestas" a las terceras objeciones, al igual que más tarde Stuart Mill en su *Lógica*, no tiene dificultad en mostrar lo que hay de extravagante en una concepción de esta naturaleza, que desdeña ciertamente lo esencial: a saber, que los nombres, que son signos, no tienen significación más que por las ideas que representan y por las cosas que significan. "¿Quién duda, escribe Descartes, que un francés y que un alemán no puedan tener los mismos pensamientos y razonamientos en lo tocante a las mismas cosas, aunque, sin embargo, conciban palabras enteramente diferentes? Si este filósofo (Hobbes) admite que algo es significativo por medio de las palabras, ¿por qué no quiere que nuestros discursos sean antes la cosa significada que la palabra misma?" Sin embargo, Hobbes apoya atrevidamente toda su filosofía, su física y su política en este extraño realismo de la palabra como tal, o en esta mecánica puramente formal del espíritu que no ha dejado de seducir a ciertos modernos logísticos de su país y que, en él, aboca a una especie de artificialismo integral.

Su física, que es indiferente a la experiencia y pasa rápidamente sobre las nociones de cuerpo, de espacio, de tiempo, sobre los principios y las leyes del movimiento, está solo manifiestamente destinada a establecer su mecánica del espíritu, mostrando cómo los cuerpos exteriores afectan a nuestro cuerpo y producen en él movimientos de los que nuestras sensaciones y todos los fenómenos conexos son derivados según las leyes de una causalidad puramente mecánica: porque el espíritu, según el autor del *Leviathan*, no es más que un cuerpo demasiado sutil

[1] La razón, para Hobbes, se reduce a una raciocinación, es decir, a un método de pensar o mejor de contar según cierto orden. *(De corpore*, I, 2), sirviéndose de los nombres generales convenidos para designar una serie de objetos, expresar nuestro pensamiento y darlo a entender a otro *(Lev.*, I, 5). Añade de una manera significativa: "Nomina signa sunt non rerum sed cogitationum, vel conceptuum." *(De corpore*, II, 5.)

para no poder actuar sobre los sentidos [1]. Un solo rasgo debe ser retenido de esta psicología audaz, pero, en resumidas cuentas, burda: es el papel que, con mucho juicio, Hobbes reconoce al esfuerzo, o *conatus*, concebido por él como "el movimiento que tiene lugar a través de la longitud de un punto, en un instante o punto de tiempo" [2], lo que introduce por doquier el movimiento, incluso en lo que parece estar en reposo, y se manifiesta además, en el impulso característico del ser vivo como tal, por una finalidad espontánea de la que procede el deseo o el apetito *(Lev.*, c. 6). Se conoce el uso que hubieron de hacer los matemáticos de esta noción infinitesimal del movimiento, y cómo Leibniz, y luego Maine de Biran, han de mostrar, en un sentido diferente es verdad, el papel que desempeñan los pequeños esfuerzos y las pequeñas percepciones insensibles en la continuidad de la vida del espíritu.

Pero Hobbes no retiene de esto más que una cosa, de la que deriva, con su psicología, su moral. En efecto, estos movimientos elementales, si son favorables al conjunto de las funciones vitales, engendran en nosotros el placer. Del placer deriva el deseo. Y la voluntad no es otra cosa que el deseo dominante: de suerte que el hombre, lo mismo que toda criatura, está sometido a la necesidad, al destino, o, si se prefiere, a la voluntad arbitraria de Dios, que se confunde, para él, con la del legislador. En ello fundamenta Hobbes toda su moral. El bien y el mal según él son nociones completamente relativas (* 7). Es el deseo, un deseo sin cesar renaciente, un placer siempre en movimiento, en busca de bienes ulteriores adquiridos a bajo precio, lo que constituye el bien, es el deseo el que determina el valor de las cosas, y en su excelencia se mide el grado de excelencia de aquellas o su perfección. Sin embargo, Hobbes sobrepasa el punto de vista de los cirenaicos en cuanto que no se detiene en el placer presente, sino que hace entrar en la estimación del placer la visión, o la previsión, de los bienes o de los males que engendra, esto es su *utilidad*. Así, una cosa como el poder puede no ser un bien en sí mismo, porque no es por sí mismo un placer, y, sin embargo, llega realmente a serlo por las ventajas que procura, que lo hacen deseable y bueno. Al igual que La Rochefoucauld en sus *Máximas* (1665), Hobbes hace del amor propio y del interés el principio de todas nuestras acciones, incluso de aquellas que se consideran desinteresadas, como la piedad y la caridad o la benevolencia; pero, a diferencia de La Rochefoucauld, más radicalmente que él en todo caso, que reconoce que "la fuerza y la debilidad de espíritu no son, en efecto, más que la buena o la mala disposición de los órganos del cuerpo", pero concibiendo sus

[1] "Spiritum existimavi corpus quidem, sed tenue esse." *(Leviathan,* c. I, Apéndice De symbolo Niceno. *Opera,* 1668, t. II, pág. 344.)

[2] Esto supone concebir el punto como una cantidad indivisa, no indivisible, más pequeña que todo lo que es dado o determinado por un número *(De corpore,* c. XV, a. 2).

Máximas con un espíritu muy diferente [1], Hobbes deduce con una lógica implacable esta tesis pesimista y desengañada de las premisas puramente mecanicistas y materialistas de su sistema, que hacen del bien y del mal nociones enteramente relativas.

De ahí, en fin, se saca la justificación del despotismo, lo que constituye el fondo de su política. Según él, la libertad no existe en política, como no existe en metafísica y en moral. Todo está regido por un mecanismo estricto. En la sociedad y en el Estado, encontramos a mano las mismas fuerzas naturales que gobiernan el universo: lo que se llama el derecho no es otra cosa que su resultante; deriva de la fuerza, que nace ella misma del interés, según un proceso que Hobbes describe a maravilla. Todas las acciones del hombre, dice, obedecen a dos móviles salidos del instinto elemental de conservación: amor y búsqueda del placer, temor y huida del dolor. Todos los sentimientos del hombre se reducen, pues, a sentimientos egoístas, de los que el interés personal es el único principio y el único guía. Entre tales seres, cada uno de los cuales es un todo en sí mismo, la sociedad no podría ser, pues, un hecho natural. El hombre es un lobo para el hombre, *homo homini lupus* [2]. Al

[1] Las *Reflexiones o sentencias y máximas morales,* publicadas por Babin en París, en 1665, habían sido impresas en Holanda en 1664, con el título de *Sentencias y máximas morales (Sentences et maximes morales).* La 5.ª edición, aparecida en 1678, contiene 504 máximas, contra 275 que comprendía el manuscrito original Liancourt. Como dice el autor en el *Aviso al lector* y en el *Discurso preliminar,* "estas máximas están llenas de esa clase de verdades a las cuales el orgullo humano no puede acomodarse", verdades que tienen al frente aquella que dice "que las reflexiones destruyen todas las virtudes", y que están destinadas, según el espíritu de los Padres y de conformidad con la moral cristiana, a destruir en el hombre la presunción de la virtud y la admiración que se dirige a sí mismo. Por ello, en su *Aviso al lector,* La Rochefoucauld puede hablar de su obra maestra como "de un resumen de moral conforme a los pensamientos de muchos Padres de la Iglesia", y, según la justa observación de la actual duquesa de La Rochefoucauld *(Dictionnaire des Lettres françaises* en Arthème Fayard), hubiese evitado fácilmente escándalo, polémicas y falsas interpretaciones, si la máxima 358 apareciese colocada como epígrafe, y si, en lugar de aferrarse a la famosa piedra angular "Nuestras virtudes no son con frecuencia más que vicios disfrazados", el lector hubiese leído: "La humildad es la verdadera prueba de las virtudes cristianas; sin ella conservamos todos nuestros defectos, únicamente recubiertos por el orgullo que los oculta a los demás y frecuentemente a nosotros mismos" (Máxima, 358). Lo que da, en efecto, la clave de su obra.

[2] Esta famosa máxima (que se encuentra ya en Bacon), *De augmentis,* t. VI, c. 3, Antitheta, 20: "Justitiae debetur quod homo homini sit deus, non lupus") es enunciada en la dedicatoria del *De cive* al conde de Devonshire: "Con razón se ha dicho una y otra expresión: el hombre es para el hombre un dios, y el hombre es un lobo para el hombre. *Homo homini deus* y *Homo homini lupus.*" La primera máxima corresponde a una sociedad colocada bajo la égida de las leyes civiles; la segunda describe la condición de la multitud humana que tiene como único freno de su contención al derecho natural, en el que la

tener cada uno sobre todas las cosas un derecho igual al de los demás, el único derecho es el del más fuerte. Así, el estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos, *bellum omnium contra omnes*, el derecho de todos sobre todo, *omnium in omnia jus (Lev.*, c. 14). Ahora bien, la ley de naturaleza, que es una ley divina puesto que no es otra cosa que la recta razón que nos ha sido dada por Dios, nos enseña que es preciso, para nuestra conservación, buscar la paz y, para esto, concluir pactos o contratos que sean observados. Pero entre el *estado de naturaleza*, es decir, de libertad absoluta, que es un estado de anarquía y de guerra, y el cumplimiento de las *leyes naturales* que buscan y no prescriben otra cosa que la paz, la razón nos muestra que hay incompatibilidad: las leyes naturales, por sí mismas, no son suficientes para el mantenimiento de los contratos y la conservación de la paz; se silencian en el estado de naturaleza—dícese que las leyes callan allí donde las armas hablan—, porque la seguridad que se tiene de vivir siguiendo las leyes de la naturaleza depende del acuerdo de muchas personas, y este acuerdo no es bastante firme para establecer una paz duradera si no hay unión más fuerte, en la que la voluntad de todos los particulares se someta y se entregue a uno solo, para formar el cuerpo de un Estado o de una persona civil. Esto es precisamente lo que hacen los hombres cuando, cansados de matarse, se dan cuenta de que la guerra es el peor de los males, cuando reconocen que es la consecuencia inevitable del derecho que tiene cada hombre de hacer por naturaleza todo lo que le plazca para su conservación, y la inteligente búsqueda de lo útil reemplaza entonces la vana persecución del placer propio: en ese momento, bajo el impulso del temor recíproco inspirado por la igualdad natural de los hombres *(Aequales sunt qui aequalia contra se invicem possunt)*, de donde nace la mutua voluntad de perjudicarse unos a otros, se reúnen y convienen renunciar a su independencia, a su poder y a sus derechos, para ponerlos según la recta razón en las manos de un solo hombre, o de una asamblea de hombres que puedan "reducir todas sus voluntades, por pluralidad de votos, en una sola voluntad", que tendrá en adelante todos los poderes y todos los derechos, el de obligar, el de castigar, el de decidir la guerra, el de hacer las leyes, el de definir lo que es justo o injusto, bueno o malo, con el único deber, como contrapartida, de asegurarles el orden, la paz y la seguridad. Tal es el *pacto social* por el que el Estado recibe el poder absoluto y protege la vida y la propiedad de los individuos al precio de una obediencia pasiva por su parte. Así nace, "único soberano entre sus súbditos, ese gran Leviathan, o mejor, para hablar con más respeto, ese dios mortal ante quien somos

utilidad sirve de medida al derecho y el egoísmo anárquico reina como señor absoluto. "Illud si concives inter se, hoc si civitates comparemus." El paso de una a otra es descrito en el primer libro del *De cive*, que se titula *Libertas*.

deudores, bajo el Dios inmortal, de nuestra paz y de nuestra defensa" *(Lev.*, c. 17). En este nuevo estado de cosas, es bien lo que decreta el soberano, imagen y representación de Dios sobre la tierra, es mal lo que él prohíbe. Su voluntad es la ley suprema: "Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas." La ley positiva en la que se expresa la voluntad arbitraria del soberano es toda la conciencia del ciudadano. Contra ella no existe ningún derecho: las asambleas plegadas a las facciones nacidas "de la ignorancia, de la elocuencia de los ambiciosos y de la locura del vulgo", no son buenas en fin de cuentas más que para la "subversión de los Estados" *(De cive*, XII, 12-13); por ello, contrariamente a su contemporáneo James Harrington, que sueña con un gobierno fundado en la igualdad, la elección y la separación de los poderes, Hobbes prefiere al régimen democrático el poder de un rey, que gobierne con un consejo secreto de hombres escogidos, del que todo dependa, y que ordene todas las cosas necesarias a la paz. La religión misma es asunto del soberano, único capaz de prevenir los conflictos que oponen a las leyes civiles una pretendida ley natural o revelada, distinta de ellas: el temor a los poderes invisibles que el Estado reconoce es la religión; el temor a los poderes invisibles que él no reconoce es la superstición. Así, el Estado tiene el derecho y el deber de imponer un culto único reconocido por él, y de proscribir todos los demás. En este punto Hobbes se muestra de acuerdo con Harrington, partidario como él de una Iglesia y religión de Estado, y más generalmente con todos aquellos a los que su mismo escepticismo inclina a la intolerancia religiosa como único medio de asegurar la unidad que no podrían alcanzar, como los creyentes, con la fuerza conquistadora y unificadora de la Verdad.

Transposición, en el orden humano, de las doctrinas extremadas que atribuían a Dios un poder arbitrario y veían en el bien y en lo justo una simple creación de la voluntad divina [1], la doctrina de Hobbes, en la que desemboca todo el movimiento de pensamiento nominalista, hace del soberano un Dios sobre la tierra y prepara la deificación del Estado que veremos dibujarse en los siglos siguientes y reinar en nuestros días. Por otra parte, al igual que en el nominalismo extremado y en Lutero, la teoría de la voluntad arbitraria en tanto que fuente del bien, de la justicia y del derecho, se enlaza curiosamente, y por lo demás inevitablemente, con una teoría pesimista de la naturaleza humana y con la

[1] De Dios, según Hobbes, no podemos tener ninguna idea, porque la *idea* no es otra cosa que nuestra *concepción*, y nosotros no somos capaces de concebir más que cosas finitas *(De cive*, XV, 14): de suerte que, sin la revelación, sería casi imposible evitar el ateísmo o la idolatría *(id.*, XVI, 1). El Dios de Hobbes se caracteriza, pues, por el poder eterno y la Omnipotencia absoluta, o la Voluntad arbitraria de la que deriva su derecho *(Nat. hum.*, c. XI). Y Hobbes añade expresamente que, reinando Dios solo por la naturaleza, es al Estado, que tiene después de Dios la autoridad suprema, a quien corresponde ser el intérprete de todas las leyes, es decir, de la recta razón *(De cive*, XV, 17).

negación, si no de la esencia, al menos de la eficacia, del derecho natural tal como lo entendían y lo fundamentaban en la razón un Santo Tomás de Aquino, un Vitoria y un Suárez, o tal como trataban todavía de salvarlo un Grocio y, más tarde, un Pufendorf. Se reduce la *naturaleza* al *hecho*, en lugar de ordenarla al *fin* que la define. Y el hecho de que se parte, el hecho que observa y que descubre Hobbes con una clarividencia inexorable doblada de una lógica áspera y apasionada, es el hecho de la *naturaleza caída* [1], al cual se atiene irremisiblemente, sin tratar de averiguar, como hará Pascal, como hará Bossuet, si incluso nuestra caída, debidamente comprobada, no revela en el seno de la naturaleza una capacidad diferente, una aspiración superior, que nos revelan su destino y su esencia. Esta naturaleza superior de la que somos seres caídos, esta naturaleza verdadera que constituye nuestro ser verdadero, Hobbes la ignora y no descubre su rastro en ningún lugar. El hombre social tal como él lo concibe es un *homo artificialis.* El Estado social tal como él lo describe que debe poner remedio a los males del estado de naturaleza, es, según él, no un estado natural como el que se da en los animales, sino un estado completamente *artificial*, que es creado en su totalidad por un pacto de interés, que no responde a ningún instinto natural del hombre [2], en el que el mezquino fondo de nuestra naturaleza, como diría Pascal, es disimulado, pero no suprimido. Si el hombre en sociedad se convierte para el hombre, en cierta manera, en un dios, no deja de seguir siendo por naturaleza un lobo para el hombre: el odio instinto que demuestra hacia sus semejantes subsiste, como hace notar Hobbes en el prólogo del *De cive*, y no es borrado por la educación y el espíritu de ciudadanía, como lo atestiguan todas las señales de desconfianza mutua de los Estados y de los particulares, la envidia que reina en el corazón del hombre y la maledicencia que reina en sus con-

[1] De esta "naturaleza caída" parten todos los observadores que, como Bergson en el último capítulo de las *Dos fuentes de la moral y de la religión*, definen el estado de naturaleza como un "estado de guerra". Sabemos también que Bossuet, en su *Política sacada de la Sagrada Escritura*, utilizó simplemente los justos datos de que parte Hobbes, para legitimar la autoridad y el poder absoluto del soberano o del rey, en el que, sin embargo, a diferencia de Hobbes, ve una simple delegación de la soberanía divina, que le sirve a la vez de punto de apoyo y de límite.

[2] "Si se consideran más de cerca—dice Hobbes—las causas por las que los hombres se reúnen y se pliegan a una mutua sociedad, aparecerá bien pronto que esto no ocurre más que por accidente, y no por una disposición necesaria de la naturaleza... No es, pues, la naturaleza, sino la disciplina, la que otorga lo que es propio a la sociedad." *(De cive*, I, 2). Y todavía más expresamente, en el *Leviathan*, dice: "Magnus ille Leviathan, quae Civitas apellatur, opificium artis est, et Homo artificialis, quanquam Homine naturali (propter cujus protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major." (Pars prima, de Homine, init.). Y más adelante (c. 17): "Animalium consensio a natura est; consensio autem hominum a pactis est, et artificiale."

versaciones. Ahora bien: lo mismo que el amor a sí mismo engendra el odio hacia los demás cuando nos perjudican, nos enojan o nos hacen sombra, así también puede mudarse en el sentimiento contrario si tenemos alguna ventaja que conseguir o retener de ellos, y puede incluso engendrar la benevolencia por la satisfacción que nos procura esta prueba de nuestro poder. Pero nada más. A pesar de lo que haya dicho de la multitud a la que denomina el pueblo, que se gobierna regularmente y no tiene más que una voluntad [1], por oposición a esa otra multitud que no conserva el orden, hidra de cien cabezas que no debe pretender otra cosa que la obediencia, Hobbes no parece haber discernido claramente la diferencia que Bacon había puesto tan bien a las claras entre una multitud *(crowd)* en la que los hombres permanecen solos, encerrados en su egoísmo animal, y una sociedad *(company)* regida por el amor, en la que reina la amistad verdadera.

Una concepción así se impondrá por su fuerza, por su rigor, por la fría observación en la que descansa, por la justeza acerada de algunos de sus preceptos políticos. Pero, por los postulados de los que procede y por las conclusiones a las que aboca, pesará gravosamente sobre los pensadores de la Edad Moderna, penetrados de su artificialismo y víctimas de la identificación que ella establece entre el pacto social y el absolutismo: identificación inevitable desde el momento en que se hace derivar la sociedad entera, con todos los derechos y todas las leyes de los que es el órgano, de un pacto arbitrario entre los hombres, independientemente de toda norma superior capaz de regularlos y limitarlos. De ahí procede ese *absolutismo humano* que es la tara de nuestra época, y que amenaza en su principio y en su vida misma a nuestra civilización [2]. Ha salido, por una filiación ininterrumpida, de las doctrinas de Lutero, de Maquiavelo y de Hobbes, herederos de los legistas y de los nominalistas, todos los cuales tratan de sustraer al soberano humano a todas las reglas, exceptuada la razón de Estado, y se muestran de acuerdo, en fin de cuentas, en privar de toda significación, de todo valor y de todo papel verdaderos al derecho natural, o, con más precisión, a la ley natural, en tanto que expresión de la ley eterna y divina sea en el contrato original entre los súbditos, sea en las relaciones de los súbditos con el Estado, sea en las relaciones de los estados entre sí. Al reducir la naturaleza moral a la naturaleza física hasta el punto de confundirla con ella, al hipostasiar la física en una metafísica, y al erigir el hecho bruto en derecho, estas doctrinas, y la de Hobbes más que

[1] "En una monarquía, los súbditos representan a la multitud, y el rey es lo que yo llamo el pueblo" *(De cive*, XII, 8. Cf. VI, 1).

[2] Véase mi comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Praga (1934): "Una causa espiritual del desequilibrio moderno: el absolutismo humano", reproducida en *La vie morale et l'au-delà*, c. I.

ninguna otra, abocaban inevitablemente a la divinización del Estado, ese "dios mortal y visible" para el que Hobbes encontró el verdadero nombre cuando le otorgó [1] el título del monstruo Leviathan (* 8).

4. Crisis religiosa. Puntos de vista nuevos sobre el hombre, la política y la religión. Neoestoicos, pirronianos, deístas y libertinos. Teóricos de la religión natural y del derecho natural: Grocio. El contrato social. El puritanismo y el nacimiento de la democracia política

Como ya es visible en Bacon, y todavía más en Hobbes, el conflicto latente entre la ciencia nuevamente formada y la metafísica, el conflicto entre lo humano y lo divino, la crisis interior de la conciencia humana en disputa consigo misma, no tardaron en manifestarse sobre otros planos que no eran precisamente el del pensamiento puro: el plano religioso y el plano político.

El comienzo del siglo XVII se señala por una crisis del sentimiento religioso [2]: crisis aguda como las que caracterizan los períodos de crecimiento rápido; crisis profunda como las que son debidas a una modificación radical de las ideas y de las costumbres. Después de la conmoción ocasionada por la Reforma y por el Renacimiento, que rompen con la tradición de la Edad Media y dislocan la cristiandad, en presencia de las ideas nuevas y de los descubrimientos de la ciencia, que quebrantan todo el edificio del pensamiento y de las creencias humanas, bajo la repercusión de las guerras civiles, religiosas y extranjeras, de los trastornos políticos, económicos y sociales, y de la licencia de las costumbres, que, añadiendo la inestabilidad de los espíritus a la incertidumbre de las condiciones de existencia, arrojan la duda sobre las reglas de la vida moral, una inquietud se apodera de las almas solicitadas por estas fuerzas adversas y trabaja sordamente las naciones en las que se rompió la unidad de la cristiandad: unas veces se traduce en apetito de novedad, en impaciencia de yugo, en frenesí de cambio; otras, por el contrario, y todavía con más fuerza ante estos efectos que agravan la causa, se expresa por un deseo creciente y un amor acrecido de la regla, de la tradición, de la autoridad, únicas cosas que se estima capaces de asegurar el orden y la paz, tanto en el exterior como en el interior: de ahí el éxito de la Contrarreforma, de ahí también los progresos

[1] Después de *Job*, XLI, 25 (citado en el *Leviathan*, c. 28): "No tiene igual sobre la tierra. Fue creado por el temor."

[2] Para todo lo que sigue, véase el primer capítulo de mi *Pascal* (nueva edición, 1959, págs. 11-39): "Pascal y su época. Paganismo renaciente y renovación de la vida católica", con las referencias.

del absolutismo real, que, por caminos muy diferentes, incluso opuestos, apuntan conjuntamente a restaurar, tanto en el orden religioso como en el orden político, las disciplinas necesarias cuya beneficiosa virtud todos habrán de experimentar.

Y, sin embargo, trabajo costó que se instaurasen; de tal modo que si su éxito fue sorprendente, gracias a las poderosas personalidades que pusieron su genio a su servicio, este éxito, en el orden temporal, fue precario, y no llegó a extenderse más allá de dos o tres generaciones el irresistible empuje de las fuerzas hostiles que habían liberado el Renacimiento y la Reforma, y que, desde comienzos del siglo XVIII, reanudarían su obra destructora del orden tradicional. Estas fuerzas las vemos manifestarse en el umbral del gran siglo con una violencia tanto mayor cuanto por más tiempo habían sido contenidas. En formas diversas, que van de una fe frecuentemente sincera, a veces ardiente, pero en muchas ocasiones de fachada, hasta la negación más atrevida o más temeraria y hasta el ateísmo declarado, estoicos, escépticos, políticos, libertinos, y al lado de ellos las sectas salidas, en segundo grado, de la Reforma, hacen mella en la autoridad de la Iglesia católica, así como en la autoridad nuevamente establecida de las Iglesias nacionales, y quebrantan en sus mismos fundamentos las creencias más seguras de la razón.

El *Manual* de Epicteto es uno de los breviarios de la época. Propagado por reformados, que, siguiendo el ejemplo de Rivaudeau, buscaban en él "cómo puede hacerse el hombre virtuoso, libre, feliz y desapasionado", no tardó en divulgarse en los medios católicos, y sobre todo en la Universidad de Lovaina, en la que vemos cómo el neoestoicismo se enfrenta y se mezcla con otras influencias. Algunos teólogos de Lovaina, adversarios resueltos, no obstante, de Lutero, se habían dejado ganar por las ideas del canciller Bayo, condenadas por Pío V en 1567, y contra los pelagianos, los marselleses, los jesuitas, a los que acusaban de ser sus modernos continuadores, contra Lessius que, en Lovaina mismo, sacrificaba, según ellos, la acción de la gracia al poder del libre albedrío, habían levantado el cristianismo agustiniano, revigorizado y más o menos deformado por Jacques Janson, el maestro de Cornelio Jansenio y su predecesor de la cátedra de Sagrada Escritura. Del bayanismo salió el jansenismo, del que el *Augustinus* de Cornelio Jansenio constituye en cierto modo la Suma (1640), que habría de ejercer una influencia tan profunda en el pensamiento cristiano en el siglo XVII. Jansenio, lo mismo que Calvino, era adversario del estoicismo, al que reprochaba su soberbia humana, su ignorancia de nuestra naturaleza corrompida y esa confianza exclusiva en el poder de la libertad que hace inútil y vana la acción de la gracia. Sin embargo, el estoicismo renovado no fue extraño, por las consecuencias o por la reacción que suscitó, al desenvolvimiento del jansenismo mismo, que, salido de un punto diametralmente

opuesto, llegaba a idéntico resultado: la exaltación de la voluntad. Había encontrado en Lovaina un defensor sutil, juicioso y docto en la persona de Justo Lipsio, que trata de mostrar en la moral y en la metafísica estoicas una preparación o un enderezamiento hacia el cristianismo. Al lado de él, el auvernés Guillermo du Vair, que fue presidente del Parlamento de Provenza, guardasellos y obispo, se convierte en el propagador de un estoicismo más rígido en sus principios, pero más práctico en sus aplicaciones, que pretende poner al servicio de Dios, autor y fin de la naturaleza, según el uso de la recta razón. Su doctrina, y sus obras, que no sumaban menos de quince ediciones en 1541, gozaron, durante dos generaciones, de una difusión considerable en muchos espíritus, a los que inclinaban a buscar refugio en una filosofía que une a la sabiduría antigua la verdad del Evangelio, y a la resignación estoica la esperanza de los cristianos en la vida futura. Este neoestoicismo de una tan hermosa etiqueta moral, que ayudó a Balzac a morir como un Sócrates cristiano, que ofreció a Descartes las reglas de su moral por provisión, que inspiró en cierta medida el "generoso" de Descartes así como el héroe de Corneille, se aliaba en Justo Lipsio y en Du Vair a un catolicismo sincero. Pero no es seguro que en su esencia, como lo descubrió Pascal, no le fuese opuesto, incluso contradictorio; penetrado de la idea estoica de la suficiencia del hombre, le faltaba la visión clara del uso y de los límites de nuestra razón humana conocidos por Descartes, el sentido profundo de la miseria del hombre que posee Pascal, la justa noción de la necesidad y de la omnipotencia de la gracia, que fueron mostradas por el autor de *Polyeucto* (* 9), la fe viva en el Cristo Redentor y, para decirlo todo, la humildad del cristiano, que sabe que

este Dios toca los corazones cuando menos se piensa en El.

Esa "soberbia", que Pascal con justo título reprocha al estoicismo y que se precisa de hecho, bajo una actitud de humildad, en el orgullo interior y en la excesiva confianza en sí que le animan, constituye el fondo oculto de los escépticos y de los políticos que piden a Montaigne un arte de vivir feliz en el seno de una actividad tranquila, fuera del alcance del mundo, del mal, del dolor y de la muerte. Esto es todo lo que retienen de los *Ensayos* en los que Montaigne se complace en demostrar la impotencia total del hombre y hace remover todos los principios para acomodarse a la creencia y a las costumbres recibidas. Se guardan muy bien de aceptar la última conclusión del maestro, que no reprendía otra cosa que la razón destituida de la revelación y de la gracia y le ordenaba finalmente que se inclinase ante la fe; al instalarse cómodamente, como mostró Pascal, sobre el dulce y muelle lecho de la ignorancia y de la falta de curiosidad, ¿quién no ve que estos pirronianos discípulos de Montaigne pecan también por presunción puesto que se contentan con ella a primera vista, se sirven igualmente de ella como de una excusa a su pereza y no tratan ya de caminar hacia adelante? El escepticismo aparece también así como una forma disfrazada del orgullo: otro tanto que el estoicismo, que, si no ignora a Dios, ignora a Cristo. Tal es la doctrina que reina hacia 1635, fecha en que apareció la edición definitiva de los *Ensayos* revisada por Mlle. de Gournay. Desde ese momento los *Ensayos* de Montaigne reemplazan al *Manual* de Epicteto como breviario de la sabiduría y de la honestidad: goza del favor de Milton, de Méré, de todos esos hermosos espíritus irónicos, desprovistos de prejuicios, que respecto a las creencias religiosas se dan el buen tono de "estimarlas todas indiferentes". Esto es lo que les reprochan el pastor Amyraut en su *Tratado de las religiones* (1631), y los solitarios de Port-Royal, de los que Montaigne, todavía más que Epicteto, es el enemigo personal, y que odian en él al hombre natural lleno totalmente de un violento amor de sí mismo.

Estoicos y escépticos formaban un grupo discreto de personas honradas, enemigas del escándalo, amigas de su tranquilidad y que hacían profesión de respetar la religión. Los libertinos (*10) hacen más o menos abiertamente profesión de ateísmo y atacan sin rodeos a la religión cristiana. "Nunca se ha pecado más abiertamente contra la religión", escribe Juan de Silhon en 1634 en su *Tratado de la inmortalidad del alma:* "Se socavan sus fundamentos, se quiere hacer saltar todo el edificio." Sin duda, el jefe declarado del ateísmo, Lucilio Vanini de Otranto, que fue quemado por orden del Parlamento de Toulouse en 1619, apenas tuvo seguidores y discípulos, como no fuese entre los abogados. Pero con él, o tras él, con Teófilo de Viau, el autor del *Parnaso satírico* (1623), que explica todo por las fuerzas exclusivas de la naturaleza y somete el universo y el hombre al Destino; con Des Barreaux, discípulo del averroísta Cremonini y sobrino de Geoffroy Vallée, el "príncipe de los libertinos", a quien Voltaire asociará con Spinoza en su Oda sobre el Fanatismo (1775), y que resumía su evangelio en estos versos:

Étudions-nous plus à jouir qu'à connaître,
Et nous servons des sens plus que de la raison.
D'un sommeil éternel ma mort sera suivie,
J'entre dans le néant quand je sors de la vie [1];

[1] Jacques Vallée des Barreaux (1602-1675). Poesías publicadas por F. Lachèvre *(Voltaire mourant,* 1908, pág. 159). Des Barreaux se convirtió al final de su vida. Cf. LUCILIO VANINI (1585-1619), *Amphitheatrum aeternae Providentiae divino-magicum* (Lyon, 1615), *De admirandis Naturae Regiae Deaeque Mortalium arcanis* (París, 1616). Vanini había estudiado en Nápoles y en Padua, visitado Alemania y los Países Bajos, brillado en la corte de Francia y en Canterbury, sacerdote, religioso carmelita, capellán de los suizos, predicador

en suma, con todos los libertinos de la generación de 1620 penetró en Francia la irreligión de Italia, ese culto a la naturaleza que está en el fondo del racionalismo ateo de Pomponazzi, del panteísmo de Bruno y del deísmo de Campanella, y, por encima de todo, esa peligrosa forma de incredulidad que se expone con alegría, que representa en ocasiones la comedia de la religión, que se adorna, dice Bossuet, "con razones coloreadas" para matar en el hombre el sentimiento religioso y el respeto a la autoridad, prometiéndole los placeres ocultos que procuran la inmoderación de los sentidos, la inmoderación del espíritu, el amor sutil a la negación y a la nada, y que, para dar, no obstante, satisfacción a nuestro instinto profundo del misterio, diviniza al hombre y sus producciones, mezclando a sus dudas y a su libertinaje todos los "artificios y las imposturas" de la teosofía, de la alquimia, de la astrología, de la magia, esas "ciencias supersticiosas y falsas" que denuncia con fuerza Descartes, y de las que Bossuet, en la *Oración fúnebre* de Ana de Gonzaga, dice, hablando de sus adeptos los libertinos, que "para no querer crer misterios incomprensibles, siguen uno tras otro incomprensibles errores".

De hecho, no es el ateísmo lo que se propagó en Francia, sino el *libertinaje:* "Por la palabra libertino", escribe el padre Garasse [1], "no entiendo ni un hugonote, ni un ateo, ni un hereje, ni un católico, sino cierto compuesto de todas estas cualidades". Incluye a la vez la "libertad de pensar" y la "licencia de las costumbres". Esta se manifiesta como una reacción consecutiva a las pruebas de las guerras de religión: entonces, como ocurre en las épocas de tormenta, las pasiones y los apetitos largo tiempo refrenados se desencadenan sin miramiento hacia el orden, la legalidad, el bien y la vida misma del prójimo; la incertidumbre del mañana desenvuelve un deseo frenético de goces. En su *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623), el padre Garasse trazó un vivo y virulento retrato de los libertinos de su época, epicúreos, parásitos y borrachos, impúdicos por añadidura, cuya escuela es la taberna y cuya cátedra es la mesa. Pero, cosa más grave, esta licencia, como ocurre ordinariamente, se mueve en una doctrina de pensamiento y de vida. El padre Mersenne lo ha hecho notar muy bien en su libro sobre la *Impiété des déistes, athées et libertins du temps* (1624):

en París, filósofo aprobado en la Sorbona, antes de ser quemado por orden del Parlamento de Toulouse. Teófilo de Viau (1590-1626), discípulo en Holanda de Baudius y de Bertius, libertinos de espíritu y de costumbres, amigo de Mainard, Boisrobert, Saint-Amant y Tristán, y que conoció probablemente a Vanini en París en 1616, fue condenado en 1623 a ser quemado vivo "en efigie", y su pena conmutada por la de destierro perpetuo (1625). *Oeuvres philosophiques*, traducido por Rousselot (1842). *Oeuvres complètes*, ed. Alleaume (1855-56).

[1] "Les recherches des recherches et autres oeuvres de M. Estienne Pasquier pour la défense de nos rois contre les outrages, calomnies et autres impertinences dudit auteur", por el padre François Garasse, S. J., 1622, pág. 681.

"Los libertinos toman la naturaleza común por sus malas inclinaciones, a fin de que, como se forjan un Dios según su fantasía, puedan seguir también una manera de vivir que responda a sus inclinaciones perversas y a su naturaleza particular." En una palabra, erigen sus instintos en regla de la moral. Descartes y Pascal advirtieron claramente el peligro: y así, para escapar a las extravagantes suposiciones de los escépticos y de los desvergonzados ateos, Descartes, como dice en la parte cuarta del *Discurso del método*, busca, por medio de la duda, una verdad tan firme y tan segura que aquellos no pueden alterarla; son también los libertinos y los incrédulos, es la cábala pirroniana y su ambigüedad ambigua lo que Pascal tiene sin cesar ante sus ojos cuando escribe su apología de la religión cristiana. Uno y otro, Descartes y Pascal, vieron el peligro mayor que hacía correr, no solo a la religión, sino a la razón y a la ciencia misma, la difusión de las extravagantes doctrinas de las que se hacían eco los libertinos y que, bajo el manto de la ciencia y de la razón, instauraban una especie de naturalismo de inspiración animista y panteísta, en el que se encontraban confundidas "las naturalezas material y espiritual", cuya probada distinción, para "hacer de ellas un principio firme y sostenido de una física entera" [1], había sabido agradecer Pascal a Descartes. Equivocadamente se quiso ver en estas doctrinas el punto de partida del pensamiento moderno, cuando realmente nos retrotraen, más allá de la escolástica, a formas de pensamiento primitivas, que son mucho más contrarias a la razón de lo que eran los abusos mismos de las doctrinas que combaten. En realidad [2], la línea de repartición entre las formas de pensamiento antiguas y el pensamiento moderno discurre entre Campanella y Bacon de una parte, Galileo, Descartes y Pascal de otra. Los libertinos, a pesar de su audacia o de sus temeridades, quedan del lado de acá. De hecho, la utilización que algunos de entre ellos pretendieron hacer de la ciencia contra la religión era una estratagema que no podía engañar a ningún espíritu avisado. ¿Quién hubiese pretendido razonablemente, en tiempo de Descartes, que la ciencia socava los fundamentos de la religión? Ciertamente, tampoco los libertinos pudieron mantener esta posición, que los grandes sabios de la época hacían insostenible y que el padre Mersenne les prohíbe [3]: en

[1] *De l'art de persuader (Oeuvres de Pascal*, ed. J. Chevalier, La Pléiade, página 600).

[2] L. Brunschvicg lo ha hecho notar en *Le Progrès de la conscience dans la civilisation occidentale*, c. I, pág. 110. Cf. LENOBLE, *Mersenne*, págs. 5-7.

[3] Véanse estos textos en STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle. Pascal et son temps*, t. I (De Montaigne a Pascal), páginas 228 y sgs. La mayor parte de los apologistas de la época están de acuerdo con Mersenne en este punto (CHESNEAU, *Le P. Yves de Paris*, págs. 212 y sgs.): así Abra de Raconis en sus *Sermons de Saint-André-des-Arts* publicados en 1625, y en su *Métaphysique* (1624), frecuentemente reeditada, que menciona Descartes (carta a Mersenne del 11 de noviembre de 1640), distingue

su *Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), Mersenne denuncia resueltamente su táctica; oponiendo al pensamiento mágico de los naturalistas, que divinizan a la naturaleza y al hombre, un mecanismo positivo que se suspende a Dios trascendente y libre, muestra que no podría haber desacuerdo entre la ciencia y la religión, puesto que toda verdad natural o sobrenatural proviene de Dios; establece con fuerza que es preciso creer en la verdad de las ciencias, en su orden, y que el escepticismo en estas materias, que hace perder el crédito a la verdad, encamina a los espíritus, sobre todo a los jóvenes, al escepticismo en materia de religión. De hecho, es a los "filósofos", no a los sabios, a quienes los espíritus escogidos de la época piden armas: las piden a los italianos y a sus discípulos, a los averroístas de Padua, a Pomponazzi, cuyo *De incantationibus* es el breviario del naturalismo, a Maquiavelo el jefe de los políticos, a Paracelso el alquimista, a Cardan el astrólogo, a Bruno y a Campanella, apóstoles del alma del mundo, a Vanini el Julio César de los ateos, del que Mersenne cuenta 50.000 adeptos en París; las piden a los iluminados, naturalistas, ocultistas, cabalistas, que proclaman el advenimiento del Espíritu, la correspondencia universal de las cosas, el poder que tiene el hombre, ese microcosmos, de hacer milagros, al suavo Sebastián Franck, al holandés Coornhert, al que los predicadores de su país llamaban el prior de los libertinos, pero en el que Grocio, al decir de Patin [1], encuentra "un gran sentido de hombre hábil", para quien el Cristo invisible se confunde con la luz natural presente a todo espíritu, y que tenía a la religión católica por la verdadera religión a condición de suprimir de ella la mayor parte de las ceremonias y de los dogmas que él desaprobaba rotundamente; las piden cada vez más, hacia 1630, a Bodin, cuyo *Colloquium heptaplomeres* circulaba por todas partes a escondidas, al poeta Teófilo de Viau, a Rabelais, a Montaigne y por encima de todo a Pedro Charron (1541-1603), el teólogo de Condom, predicador y apologista de gran renombre, conceptuado por Garasse como "perniciosísimo ignorante". Charron había escrito primero su libro de las *Tres verdades* (1593) contra los ateos, los escépticos y los "epicúreos o libertinos, terzuelos de ateísmo". Pero su *Tratado de la sabiduría* (1601), en el que trata de demostrar la excelencia de la religión cristiana y la autoridad de la

claramente la Teología natural y la Teología sobrenatural, es decir, el conocimiento de Dios a la luz tan solo de la razón y la intuición del Dios autor de la gracia a la luz de la fe, y muestra de manera parecida que los dones de Dios no destruyen la naturaleza, que las operaciones de la gracia admiten las de la humanidad, que "la ciencia y la fe se avienen perfectamente", de tal manera que las razones sacadas únicamente de la naturaleza y los testimonios de las criaturas bastan, si son bien interpretados, para destruir los argumentos de los ateos. Para él, lo mismo que para Mersenne, la causa de la ciencia es la causa de Dios.

[1] *Grotiana,* publicado por R. Pintard, *La Mothe le Vayer,* ap. pág. 79.

Iglesia católica, no tardó en convertirse en el "breviario de los libertinos", que veían en él la codificación de Montaigne, la fuente de la sabiduría pagana, estoica y escéptica, y que iban a beber ahí sus argumentos contra el cristianismo: para ello, no tenían más que separar de las conclusiones cristianas del autor las premisas en las que distingue, hasta separarlas, la *religión* de esa *sabiduría* humana o discreción universal, que representa, según él, "la excelencia y perfección del hombre como hombre", y que hace de la razón nuestra regla y de nuestra naturaleza el verdadero maestro. Tal es el punto de vista en que se coloca La Mothe le Vayer en su famosa obra *De la vertu des païens* (1641), en la que el gran Arnauld denuncia, no sin razón, el pecado mayor del hombre, que consiste en creer en su propia suficiencia [1].

Así se constituye una moral seglar, autónoma, independiente y laica como se dirá más tarde, que no se presenta solamente distinta e independiente de la religión, sino opuesta a ella, y que tiende a prescindir de Dios poniendo al hombre en su lugar. Se expresa con una franqueza cruda en un panfleto del tiempo dirigido contra la "superstición" [2], y que tuvo entonces una gran difusión, el *Antibigot ou les Quatrains du Déiste* (1622): entre el ateo que niega la divinidad, y el beato que se estima por encima de Dios, y trata injuriosamente de la Justicia y de la Eterna bondad imputándole un infierno nacido de su fantasía,

el deísta entre todos le adora de verdad.

[1] Y sin duda, La Mothe le Vayer hace protestas de que su "escepticismo", fundado en los argumentos de Sexto Empírico, sirve a la causa de la religión. Pero, a pesar de este fideísmo o de esta doctrina de las dos verdades, nos entregaría su verdadero trasfondo, que no tiene nada de cristiano, en los clandestinos *Dialogues d'Orasius Tubero* (1630-1632)—"De la philosophie sceptique, le Banquet sceptique, la Vie privée, Des rares et éminentes qualités des âmes de ce temps, De la divinité ou diversité des religions"—, que, según la expresión del padre Le Moyne en sus *Pinturas morales* (1645), "enseñaban a dudar de las cosas más infalibles y a desaprobar la creencia de todos los siglos, y que entre otros dogmas enseñaban que no hay amores que no sean permitidos". Es un "mal libro" que trata de "materias tan peligrosas y que yo estimo tan falsas", escribe Descartes a Mersenne (15 de abril y 6 de mayo de 1630), que el filósofo pensó en refutarlo y hacerlo publicar (porque solo había sido editado a escondidas en número de 35 ejemplares), con su respuesta, que hubiese sido más eficaz que todas las defensas de justicia para hacer triunfar la verdad de la mentira, "aunque fuese mantenida por las gentes más hábiles del mundo".

[2] Publicado por F. Lachèvre en apéndice de su libro sobre *Voltaire mourant* (Champion, 1908). En los "Preceptos" citados (ed. Pintard, pág. 65), luego de haber señalado que "la superstición, que es verdaderamente *humanae mentis ludibrium,* triunfa hoy en Francia", Guy Patin precisa: "París en su populacho y en su burguesía es completamente beato e incluso este vicio asciende más alto, si bien la mayor parte de los grandes o son beatos o son libertinos, que son dos extremos odiosos. Gentes de bien y verdaderos cristianos, hay muy pocos..." "Verdaderos cristianos", según Patin y sus amigos.

Pero este Dios al que adora no es otra cosa que el ordenador del universo, el "gran arquitecto" honrado en las sociedades secretas; no interviene en los asuntos humanos ni como providencia, ni como juez; vanos son, pues, los temores de la vida futura y la moral interesada que practican los cristianos; las religiones no son más que supersticiones, y algunos incluso de los que Lessius[1] llama los "maquiavélicos o políticos" no dudan en afirmar que se trata de simples invenciones humanas debidas a la impostura e impuestas por el temor. Solo el deísta es libre, razonable y feliz; solo él practica la virtud por amor a la virtud sin esperar una recompensa; su moral es una moral a la medida del hombre y para la que basta con observar a la naturaleza; su religión es una religión natural, que rechaza la ilusión de las revelaciones particulares y desecha, con el escándalo de la cruz, la pretendida necesidad de la gracia para la salvación: esta es precisamente la doctrina que pretende instaurar Herberto de Cherbury, en su *Tractatus de Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (1628), fundándose en las nociones comunes debidas al instinto natural, nociones primitivas, necesarias, universales, independientes de todas las creencias, de todos los misterios, en suma, de toda revelación; y sobre esto pretende establecer la paz universal.

Esta doctrina se enlaza, en efecto, con una doctrina nueva en política. Al lado de Herberto de Cherbury, después de Raimundo de Sabunde, Luis Vives y Duplessis-Mornay, el holandés Hugo Grocio (1583-1645), nacido en un país del que pudo decirse, como de Portugal, que es mayor que sí mismo, y en el que las luchas de religión entre gomaristas y armenios habían conducido al deseo de la paz religiosa a todos los espíritus enemigos de la controversia, Grocio, que tuvo que sufrir por sus ideas, predica, en su *Tratado de la verdad de la religión cristiana* (1636), que fue muy leído en la época y que Pascal utilizó en especial para sus fuentes judaicas, una religión natural conforme a la recta razón, establecida sobre la luz natural y sobre la autoridad de la Sagrada Escritura, que obliga a todos los hombres, que les impone la tolerancia con respecto a las diversas opiniones, inclinaciones y culto, que no rechaza más que la superstición, culpable de ofrecer a Dios un culto no excesivo, sino pervertido, y no condena más que el ateísmo de los "libertinos tanto en sus costumbres como en su creencia", por considerarlos negadores de la inmortalidad del alma y del Dios uno, invisible, creador y providencia, que gobierna todas las cosas. Grocio, que rechaza el paganismo, el judaísmo y el mahometismo, muestra que "el título de verdadera religión conviene a la cristiana"; pero da de lado a la revelación. Algunos de sus discípulos, siguiendo los principios de Maquiavelo, irán mucho más lejos y no dudarán en proclamar la indiferencia del Estado con relación a la religión natural misma, de suerte que es posible un Estado de ateos o de hombres "sin Dios".

[1] LEONARDO LESSIUS, *De providentia numinis et animi inmortalitate libri duo adversus atheos et politicos*, Amberes, 1613. La misma expresión es empleada por Beurrier, el cura de Saint-Etienne-du-Mont, para caracterizar el "designio" que tenía Pascal "contra los ateos y políticos de este tiempo en materia de religión" (Declaración a M. de Péréfixe, arzobispo de París. *Oeuvres de Pascal*, Grands Ecrivains de France, t. X, pág. 339).

La *religión natural*, tal como la concibe Grocio, tiene por pareja, en el orden civil y político, la creencia en el *derecho natural (jus naturale)*. ¿Qué es lo que entiende exactamente por esto? He aquí lo que debemos examinar más de cerca, en él y en su predecesor Althusio, porque nos encontramos con ello en el origen de una desviación que fue fatal en el pensamiento político moderno (* 11).

En su *Politica methodice digesta* (1603), Althusio se inspira en Cicerón y en la Biblia, en los teólogos españoles, Mariana y Covarrubias, en los calvinistas y en Hotman, en Maquiavelo y en Botero, en el realismo de Bodin, en el método genérico de Ramus y, también, en la organización comunal de los países flamencos en la Edad Media, para construir un sistema en el cual trata de conciliar las dos concepciones, *personalista* y *comunitaria*, de la soberanía, y oscila constantemente de hecho entre la noción individualista del contrato y la noción orgánica del Estado como todo. El Estado, según él, es esencialmente corporativo, y la sociedad se define como una "consociatio symbiotica", una "consociatio consociationum", en suma, una federación de grupos autónomos, fundada en el libre consentimiento de sus partidos. Pero, en esta mezcla, que él trata de hacer armoniosa, entre elementos dispares, el principio del que pretende deducir todo lo demás no es ya, como en la gran metafísica medieval, la *ley natural divina*, sino el *contrato humano*, y este contrato, para él, no es tanto el lazo de hecho existente entre gobernantes y gobernados como base natural de sus relaciones, cuanto una especie de acuerdo concertado de todos para vivir en una sociedad ordenada. A este acuerdo original, expreso o tácito, salido de la "comunicación" que existe entre todos los "convidados" que participan en una misma vida común, viene a añadirse otro acuerdo derivado, entre el soberano que el pueblo se ha dado y el pueblo mismo que continúa siendo el señor: porque la soberanía, tal como la concibe, no pertenece al soberano, cuya autoridad se manifiesta estrictamente limitada en su principio; pertenece a los miembros de la asociación, es decir, al pueblo de quien aquel la recibe, y es esta soberanía del pueblo la que constituye el fundamento último del Estado, que representa la comunidad simbiótica integral, lo mismo que de todas las sociedades, naturales o facticias, que lo componen, familias, municipios, corporaciones. Solo que, a falta de un principio metafísico firme, de una justa noción de la comunidad natural ordenada al bien común que domina el contrato y a la vez lo

limita, a falta de una visión clara del origen del poder, que proviene de Dios según la fórmula "Omnis potestas a Deo per populum", Althusio no alcanza a garantizar los derechos de las personas, y de las sociedades que ellas fundan para prevenirse contra los abusos del poder una vez constituido: negado Dios, no subsiste de hecho derecho alguno; y así, como Grocio, aunque trata de salvaguardar "razonablemente" los derechos del pueblo contra la "libertad ilimitada del príncipe", Althusio se forja del Estado una concepción absolutista, que contradice, y aboca finalmente a destruir, las premisas individualistas, contractuales, de las que parte, y viene curiosamente, por una dirección muy distinta, a confirmar y reforzar la concepción entonces corriente del rey absoluto de derecho divino y del Estado-Iglesia que defienden los discípulos de los legistas y de Maquiavelo, Hobbes, James Harrington, en oposición completa con la concepción equilibrada que se forjaba la Edad Media, lo mismo que todos los teólogos católicos, de una delegación y de una limitación divinas del poder.

En su célebre obra dedicada al rey Luis XIII, *De jure belli ac pacis* (1625), Grocio va todavía más lejos que Althusio en este sentido, y distingue radicalmente el contrato que transmite el poder del que preside la formación de la sociedad. Según él, el pueblo, luego de haberse constituido en sociedad por un pacto, enajena su soberanía en las manos del príncipe o del Estado en el que la delega; desde ese momento, es ya de derecho natural el respetar el derecho positivo y los poderes establecidos en los que el pueblo delegó el poder supremo de que era detentador, de suerte que Grocio se niega en absoluto a admitir el derecho de resistencia del pueblo al soberano y refuta la opinión según la cual el poder supremo pertenece siempre y sin excepciones al pueblo y queda a su arbitrio de tal manera que, si los reyes usan mal de su poder, pueden ser obligados, depuestos o muertos: opinión que, según él, desconoce el carácter de la soberanía, cuyos actos no están sometidos a ningún otro derecho, cuyo detentador no tiene que rendir cuenta (I, 3, 7), y opinión que es, en fin de cuentas, la fuente de los mayores males (I, 3, 8). La razón de este equívoco, de estas contradicciones y de estas debilidades internas del sistema, tal como se manifiestan en las aplicaciones que se hace de él y las conclusiones que resultan de ahí, lleva a la desviación de pensamiento que hemos señalado al principio. Althusio, a pesar de sus esfuerzos por establecer una doctrina coherente y equilibrada, Grocio, no obstante su ciencia jurídica muy avisada y sus esfuerzos por renovar la tradición medieval y cristiana [1], dejaron que se perdiese el principio metafísico regulador en el que descansa la doctrina de Vitoria, de Suárez y de los jesuitas españoles. Suprimiendo el fundamento racional de la autoridad civil, hacen de su existencia el único principio de su legitimidad; liberando al Estado de la tutela del derecho, lo erigen en señor de la metafísica y de la moral, de lo justo y de lo verdadero. Hacen derivar el poder, no del hecho de vivir en comunidad según la ley divina, sino del libre acuerdo de las voluntades humanas en relación, acuerdo precario en su principio, irrevocable en sus consecuencias. Mientras que, en el pensamiento cristiano, Dios es la fuente del poder, no solo para el pueblo en quien lo delega, sino para el soberano, en quien el pueblo lo delega para asegurar el bien común, pero que permanece siempre como sujeto de la Justicia eterna garante del orden y de la libertad, para ellos el contrato no *constata* un poder que viene de otro, *crea* en totalidad el poder y no permite que nada subsista por encima de él: y dado que los contratantes, fuente del poder, ponen su libertad y su soberanía en las manos del soberano o del Estado en vista de su protección, esta entrega, para Grocio, consiste en una *enajenación total* no limitada por ningún principio, puesto que el único principio es su propia voluntad. El derecho positivo, el derecho establecido *(jus voluntarium)*, se encuentra, pues, finalmente liberado del derecho natural *(jus naturale)*, bien en el Estado, bien entre los estados, siendo esencialmente para él el derecho internacional un derecho positivo. Así, en él lo mismo que en el individualista Rousseau, una autonomía, social o individual, privada de norma, aboca a un socialismo de estado o a un superestatismo privado de freno. Tal es el dilema en el que se debate, tales son los dos excesos entre los que oscila perpetuamente, una teoría que considera el contrato humano como la regla suprema, en lugar de subordinarlo a la Justicia, "no la legal, sino la eterna", como dice Pascal.

[1] Grocio había recibido de Santo Tomás de Aquino (1.ª, q. 93, a. 1-4), por Vázquez (1551-1604), cuyo libro *Controversiarum illustrium* cita frecuentemente, la noción de la inmutabilidad del derecho fundado en la razón de Dios, que se encuentra también en G. Biel, y la del "jus naturale sociale"—pero secularizado o laicizado—, que le valió la admiración de Leibniz y, desde fines del siglo XVII, el título de "socialistus", al no ser para él el pacto social más que un "pactum subjectionis" por medio del cual la sociedad existente se somete a cierto régimen, y no un "pactum conjunctionis" que funde la sociedad y su poder en el consentimiento de los individuos. Véase a este respecto el artículo de Gurvitch *(Revue de Méta.*, 1927).

Este abuso del estatismo y esta intolerancia no tardaron en suscitar, en el campo mismo de los reformados, vivas protestas [1]. Luego de haber combatido violentamente a los anglicanos como Richard Hooker (1591), que, por oposición a la doctrina calvinista, se había convertido, siguiendo al "más grande de los teólogos", Santo Tomás, en el defensor del derecho natural y había trazado con mano firme los límites del poder civil, los puritanos se pusieron a la cabeza del movimiento en favor

[1] Para todo lo que sigue, véase mi estudio "Les deux réformes", publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* de noviembre de 1918, y reproducido, con adiciones, en *Cadences*, I, págs. 3 y sgs., particularmente, págs. 39-64.

de la libertad contra el Estado. El más ilustre de entre ellos, el poeta John Milton, autor del *Paraíso perdido* (1608-1674), que no obstante apunta a la paz y a la unidad lo mismo que aquellos a los que combate, pretende llegar a ella por otros medios: en el libro que escribió después de la victoria de Cromwell en 1647, *Areopagitica*, el gran poeta inglés reivindica altamente el derecho a la libertad, y ve en los conflictos que ella suscita, y en las formas cambiantes que reviste según los tiempos, la condición de una verdad que solo por ella puede conquistarse. Se encuentra la misma preocupación en los representantes de las sectas salidas del calvinismo que desde muy pronto, en Inglaterra, se habían levantado contra la intolerancia de la Iglesia y del Estado y contra los abusos del poder civil de los que ellas eran ahora las víctimas. Pues habían constituido, en su seno primero (los puritanos), luego al lado de ella, "pequeñas sociedades de santos", cada una de las cuales pretendía realizar la unidad y la catolicidad de la fe. Los principios del calvinismo y de la organización presbiteriana habían sido introducidos a partir de 1548 en la Gran Bretaña por Pedro Mártir de Basilea, por Martin Bucer de Estrasburgo, por el polaco Juan Laski de Zurich, luego por el escocés John Knox y por Cartwright, cuyo *Libro de disciplina* (1580) se había convertido en el signo de lucha de todos los adversarios del episcopado y del establecimiento de Estado, en tanto la *Institución cristiana* de Calvino reemplazaba en la enseñanza eclesiástica, sobre todo en Cambridge, a las obras de los padres y de los doctores de la Iglesia. Pero los ingleses, enamorados de la libertad individual y de la independencia, no se detuvieron en el término medio que les proponía el calvinismo. Los puritanos, sus adeptos, no tardaron en pasar del no-conformismo a la disidencia y al separatismo. De 1567 a 1593, los extremistas o los "puros", para la mayor parte de los artesanos, de los comerciantes y de los *yeomen*[1], impotentes para modelar la Iglesia establecida sobre sus principios, se constituyen, siguiendo a Robert Brown, en congregaciones independientes, no menos hostiles al partido presbiteriano y parlamentario que a la monarquía y al episcopado. La única carta de estas comunidades autónomas es el *covenant* por el que los santos o los elegidos, individualmente detentadores de la autoridad, se unen entre sí y a Cristo para formar la Iglesia una e independiente, esa "sociedad de santos" que rechaza todas las iglesias políticas nacidas de un capricho de príncipe, de un accidente histórico o de un cerebro de lógico, proclama que los magistrados civiles, que deben recibir la autoridad de Dios y ser escogidos por el pueblo, no tienen ningún derecho en materia espiritual, y no reconoce más que a un soberano único, Cristo, y una única autoridad, la de Cristo, de quien es representante el ministro elegido. Los independientes o congregacionalistas fueron por un instante los dueños de Inglaterra con Cromwell. Este hombre, "de una profundidad de espíritu increíble, hipócrita refinado tanto como hábil político, capaz de emprenderlo todo y de disimularlo todo", como dice Bossuet en su Oración fúnebre de Enriqueta de Francia, este "sutil conductor" de un pueblo que le consideraba como "un jefe enviado por Dios para la protección de la independencia", llevó las cosas hasta sus últimas consecuencias. "Una vez que se encontró el medio de atrapar a la multitud en el cebo de la libertad, ya no hay duda de que la sigue ciegamente con tal de escuchar solo un nombre." Haciendo apelación del Parlamento al pueblo, los independientes destruyeron el partido parlamentario y presbiteriano lo mismo que este había minado la autoridad del rey y de la Iglesia. John Lilburne, el brownista, saca del libro de Buchanan la teoría de la soberanía popular (* 12), y luego los "hombres libres de Inglaterra", en una advertencia a los Comunes, piden a sus delegados que "den cuenta de la manera en que han hecho uso de sus deberes para con el pueblo, que es su señor y soberano de quien deriva su poder y por cuya aquiescencia este poder es continuado". En el Campo de Mayo en 1647, los soldados, al grito de "¡Justicia!", se comprometen solemnemente a establecer un régimen de "derechos iguales y comunes libertades para todos", y dirigen al Parlamento una "declaración de los derechos y de las libertades justas y fundamentales del ejército y del reino". En fin, los demócratas proponen a la aprobación del pueblo, por vía de referéndum, la carta del gobierno democrático que pretenden instaurar en Inglaterra, la cual entraña la igualdad de todos ante la ley, la absoluta libertad de conciencia, la supremacía del interés público y nacional del que el pueblo es juez en última instancia. Así, a la teoría presbiteriana del contrato entre el príncipe y el pueblo sucede la teoría del contrato entre el pueblo y Dios, el cual, según ellos, presupone un contrato entre los individuos; de suerte que John Cotton en 1645 podía escribir[1]: "Es evidente por las leyes de la naturaleza que todas las relaciones civiles están fundadas en un contrato o *covenant*." El contrato en el que descansa la sociedad así concebida no es más que la extensión a la vida civil del *covenant* en el que descansa la congregación, o el grupo de fieles que se sienten ligados libremente por mutuo consentimiento en una comunidad o fraternidad de la que Dios es la cabeza y que no tiene ni ejerce poder sino en la medida en que le define este compromiso. La república de los independientes es la transposición, en el orden civil y

[1] Se llamaba por este nombre, en Inglaterra, a los terrazgueros o pequeños propietarios, cuya condición y bienes habían salido de concesiones alodiales. Entre ellos se reclutaba la *yeomanry*, guardia nacional a caballo que servía a título voluntario.

[1] *The way of the Churches of Christ in New England.* Cf. lo que decimos sobre ello en *Cadences* (nuev. ed., 1949), págs. 50-55, y el texto de Robert Brown, en *A Booke which sheweth the Life and Manners of all true Christians*, Middleburg, 1652, Def. 35 y 118, citado págs. 50-51.

político, de los principios que presiden la organización de sus Iglesias, con sustitución necesaria en la práctica, de la *unanimidad* por la *mayoría*, única capaz de poner de acuerdo la libertad de los individuos con la autoridad necesaria a todo gobierno. No es en Inglaterra, por lo demás, donde se realizó, sino en América, donde emigraron los puritanos no conformistas o separatistas, que habían soslayado en Holanda la persecución de Isabel y de Jacobo I. Trasplantaron allí la congregación, nacida en Inglaterra, modificada en Holanda según la teoría federalista del Estado tal como la había formulado Althusio y se había puesto en práctica en el país flamenco. El 2 de noviembre de 1620, a bordo del *May flower*, antes de desembarcar en el suelo americano para fundar en él New Plymouth, los Pilgrim Fathers firmaron una declaración solemne por la cual se comprometían, "en presencia de Dios y de unos y otros, a entenderse *(covenant)* y fundirse en un cuerpo político civil, para su mejor gobierno y preservación, para la gloria de Dios, para la expansión de la fe cristiana y honor de su rey y de su país: en virtud de lo cual prometen debida sumisión y obediencia a todas las leyes justas e iguales que juzguen conveniente promulgar por exigencia del bien general". Esta Carta es el prototipo de la Constitución federal de los Estados Unidos (1787), madre de la Constitución francesa de 1789 y de todas las constituciones democráticas modernas, en las que reviven las ideas de derecho igual, de libertad de las personas, de respeto a los contratos, de justicia en las relaciones privadas y públicas, recibidas de la civilización cristiana y de la Iglesia como un legado sagrado, y que desgraciadamente fueron con frecuencia desviadas de su sentido original por las tendencias egoístas, niveladoras y materialistas de nuestras sociedades modernas, esclavas de los apetitos que ellas deberían gobernar, porque privadas de Dios, que es el fundamento de toda sociedad, quedan privadas también de los principios metafísicos que constituyen su sustancia.

La obliteración progresiva de los principios que la Iglesia había mantenido vivos y actuantes no tardó, por otra parte, en manifestarse incluso en Inglaterra, entre las sectas que continuaron naciendo y desenvolviéndose allí: en los baptistas, herederos de los anabaptistas de Bohemia, que rechazan el bautismo de los niños, en la Sociedad de los Amigos o cuáqueros, fundados por el místico Georges Fox en 1649, defensores de la independencia espiritual, de la fe individual, de la iluminación interior, del culto en espíritu y en verdad, pero que rehúsan toda noción sacramental y todo desenvolvimiento del Evangelio por la Iglesia. Todos estos movimientos de pensamiento salidos de la Reforma oponían a su conformismo político, al principio del "mundo", al poder del Estado, al derecho de la espada, un espíritu de novedad revolucionario que llegaba, en los hermanos moravos, a la repudiación de toda autoridad, temporal o espiritual, y a la realización de un comunismo

integral. Vinieron en fin de cuentas a enlazarse, por un giro imprevisto, con las conclusiones de la religión natural, tal como la presentaban un Herberto de Cherbury, un Hugo Grocio y los deístas, sus contemporáneos. Su resultado fue el nuevo arrianismo que propagaron en Polonia (* 13), en Holanda, en Inglaterra y en otras partes, los socinianos, discípulos del sienés Lelio Sozzini, llamado Socino, y de Fausto, su sobrino, a los cuales se unieron con el nombre de unitarios los presbiterianos expulsados de la Iglesia establecida de Inglaterra. Estos hombres enseñan una religión filosófica, libre, "razonable", tolerante, que pretende excluir de la religión todo lo que sobrepasa a la razón humana, todo lo que es susceptible de dividir los espíritus, que niega la Trinidad, la divinidad y el sacrificio propiciatorio de Cristo, el valor sacramental del bautismo de los niños y de la Eucaristía, todos los misterios y los milagros, en suma, todo lo sobrenatural, comenzando por la gracia, que Arminio y los arminianos de los Países Bajos borran también del calvinismo, para no retener más que la creencia en la unidad y la bondad de la naturaleza, de la sociedad que es su forma espiritual, de la sobrenaturaleza que es su simple culminación, y la afirmación del poder que tiene el hombre de salvarse por sus solas fuerzas, sin la ayuda de Cristo. Así, no se trata ya incluso de poner de acuerdo, o al menos de mantener, la fe con la razón, la sobrenaturaleza con la naturaleza, como habían pretendido hacerlo los averroístas y los hombres del Renacimiento gracias a la doctrina de las dos verdades; sino que se intenta unificar la verdad sobrenatural y la verdad natural reduciendo la primera a la segunda y plegando la sobrenaturaleza a las exigencias de la razón natural [1].

Este naturalismo que se insinúa entonces por todas partes y que se afirmará sin límites en el siglo XVIII, aunque no atacaba siempre de frente a la verdad cristiana como lo hacía el ateísmo, no era por ello menos destructor de la economía entera de la fe como lo precisó Pascal: porque, dice, "todos los que buscan a Dios fuera de Jesucristo y se detienen en la naturaleza caen, o en el ateísmo, o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana aborrece casi por igual" [2]. Contra él vemos elevarse a los artesanos de la renovación católica de la que Francia fue el órgano en el siglo XVII como lo había sido España en el siglo XVI; bien pronto la mayor parte de ellos, en el plano del espíritu, sabrán integrar en la razón las aportaciones nuevas de la ciencia con

[1] Cf. LUIGI STURZO, *L'Eglise et l'Etat* (trad. francesa Juliette Bertrand, Editions Internationales, 1937), pág. 323. Debe hacerse notar, por lo demás, que Mersenne, sobre todo en su correspondencia con Ruar y Rivet, preconiza un entendimiento con los socinianos y los protestantes como Grocio a fin de realizar la unidad de la república cristiana.

[2] *Pensées*, 602 (ed. de la Pléiade, pág. 1281). Más arriba, Pascal precisa "lo que es propiamente el deísmo, casi tan alejado de la religión cristiana como del ateísmo, que le es totalmente contrario".

las adquisiciones permanentes con que la fe cristiana había enriquecido su patrimonio, realizando así un equilibrio superior que no tardará en ser sacudido o discutido, pero cuyo valor subsiste sin mácula.

5. La renovación católica en Francia. La aparición de las órdenes religiosas y el desarrollo de la caridad. San Francisco de Sales y San Vicente de Paúl. Jesuitas y jansenistas. Port-Royal. Una edad heroica

En efecto, mientras se elaboraban en los países nórdicos y en Inglaterra las ideas subversivas del orden tradicional, que debían un siglo más tarde quebrantarlo hasta en sus cimientos, si no en la misma Inglaterra, donde fueron siempre contenidas por el apego de los ingleses a sus costumbres y a sus tradiciones, al menos en el Continente y en Francia donde fueron llevadas a su término lógico, este mismo país de Francia, en una magnífica eclosión del sentimiento religioso, preparaba en el seno de la Iglesia católica, en el orden de la caridad y en el orden del pensamiento, tanto en la filosofía como en la ciencia misma, una renovación que no tuvo más que un tiempo, pero en la que las almas, alcanzando las más altas cimas del espíritu, descubrían, si no verdades nuevas, al menos una manera nueva de ver y de presentar las verdades antiguas, perspectivas de infinito, horizontes de eternidad, cuyas riquezas habría de explotar más tarde el pensamiento humano. En una palabra, devolvía Dios al hombre y de un golpe volvía a ponerlo todo en su lugar.

Luego de una era de discordias y de disensiones, Francia había permanecido católica, porque sus gentes del campo, aferradas a las tradiciones, particularmente al culto de los muertos, y sus intelectuales, solícitos de equilibrio y de medida, se habían mantenido fieles a la vieja fe que representaba y garantizaba a unos y otros. La conversión del rey Enrique IV en 1593 había sido la señal de esta victoria del catolicismo en Francia. Y encontró entonces admirables apóstoles e intrépidos defensores, que merecieron en el reinado de Luis XIII el hermoso título de "siglo de los santos".

Los apóstoles hallaron su lugar sobre todo en las comunidades religiosas, reformadas o nuevas, que aparecen por todas partes durante la primera mitad del siglo XVII; ellas representan en el seno de la Iglesia católica las diferentes familias espirituales que las Iglesias de Estado no supieron nunca mantener y que se constituyeron fuera de estas, disidentes de Inglaterra, *raskolniki* o viejos creyentes de Rusia. Los primeros que se instalaron en Francia, con los hermanos menores capuchinos y las ursulinas, fueron los carmelitas reformados que difundieron ampliamente en la sociedad y en los medios religiosos la *Vida de Santa Teresa,* traducida en 1601 por M. de Brétigny y los cartujos de Bourgfontaine, y convertida muy pronto, al decir de Pedro de la Estrella en la "Biblia de los beatos". Mme. Acarie, la amiga de Miguel de Marillac, la protegida de Bérulle, que introdujo en Francia, con Juan de Quintanadueñas, el Carmelo reformado de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz (1601-1603), contribuyó más que cualquier otro a propagar el espíritu de los dos príncipes de la mística española, que ella resumía en esta máxima de San Juan de la Cruz: "Procurar inclinarse siempre no a lo que es más fácil, sino a lo más difícil; no a lo más sabroso, sino a lo menos sabroso; no a lo que pide más reposo, sino a lo que exige más trabajo; no a lo que consuela, sino a lo que aflige; no a lo más grande, sino a lo más pequeño." Inspirándose en sus altas lecciones, profesaba que "el alma humilde", es decir, el alma que consintió en ser humillada justamente, "será siempre vigorosa, siempre llena de valor, siempre presta a emprender grandes cosas, pero con la vista puesta en Dios y no en sí o en los demás, puesto que de los demás y de sí misma ella no espera nada, sino todo de Dios". Este espíritu se encuentra en San Francisco de Sales, en Bérulle, en Pascal, todos los cuales profesaban una gran admiración por la "madre del Carmelo", y contribuyó por extenso a dar al movimiento místico francés ese carácter "teocéntrico", que, según su historiador Henri Bremond, constituye su carácter dominante. Al lado de estas comunidades venidas de Italia o de España aparecen desde fines del siglo XVI las comunidades de origen francés: los fuldenses, reforma de la orden del Císter, fundados en Toulouse en 1577 por Juan de la Barrière; la orden de la Visitación, instituida en Annecy en 1610 por Mme. de Chantal y San Francisco de Sales; la Congregación del Oratorio, establecida en 1611 por el cardenal de Bérulle, y tan eminentemente representativa de la espiritualidad francesa; la comunidad de San Nicolás del Chardonnet, fundada por Adrián Bourdoise en 1612; la de los benedictinos de San Mauro (1618), que contó con ciento ochenta abadías y prioratos conventuales; la reforma de la abadía de Santa Genoveva (1624), que contó con noventa y siete monasterios; la comunidad de San Sulpicio, establecida en 1642 por M. Olier, una de las más sorprendentes figuras de este tiempo, sensible, ardiente, "muerto en su cruz de trabajo" por "no vivir más que en la vida de Jesucristo resucitado", decía de él María Rousseau, el iniciador y el formador del sacerdote francés; la comunidad de los eudistas, o congregación de Jesús y María, instituida en 1643 por San Juan Eudes, hermano mayor de Mézeray, del Oratorio, para las misiones en el campo y la obra de los seminarios y colegios, sin olvidar dos fundaciones más tardías, la Reforma de la Trapa por el abad de Rancé, el establecimiento de los Hermanos de las Escuelas

Cristianas por Juan Bautista de la Salle; y, en fin, las dos comunidades francesas por excelencia: la congregación de los sacerdotes de la misión, llamados lazaristas, y la compañía de las Hijas de la Caridad, fundadas por San Vicente de Paúl, con Luisa de Marillac (por su matrimonio Mme. Legras), en 1625 y 1633. El cardenal de La Rochefoucauld fue encargado por la Santa Sede en 1623 de reformar todas las antiguas órdenes religiosas, a excepción de los cartujos y los jesuitas; y, por su parte, Richelieu secundó muy eficazmente el esfuerzo de los santos personajes que trabajaban por el restablecimiento de la disciplina y de la formación interior y profunda del clero secular de Francia, que no tardó en convertirse en lo que aún es hoy un modelo para el mundo entero, en tanto el rey Luis XIII, el 10 de febrero de 1638, consagraba solemnemente el reino de Francia a la Virgen María.

En fin, el ascetismo y el misticismo renacen en aquellos que eran llamados por entonces los *espirituales* y que, alejados del iluminismo, fueron los animadores de las grandes empresas religiosas del naciente siglo XVII: en primer lugar, el cardenal de Bérulle (1575-1629), el fundador del Oratorio, cuya influencia, de 1610 a 1680, fue tan general y tan profunda. Descartes, a quien dirigió, encontraba estimulantes sus elevaciones, y pudo decirse de él que, poseído del espíritu de adoración y de reverencia debida a Dios y realizando de una manera intensa y perpetua el misterio de la Encarnación, "renovó en la Iglesia la virtud de la religión". La vida eterna, que es nuestra verdadera vida, consiste en mirar primeramente a Dios, y no a sí mismo, en conocer que Dios es el principio y el fin de la criatura, en convertir la sustancia de nuestro ser en una relación pura hacia Dios. El término al que apunta toda la ascética de Bérulle es esa manera especial de dependencia que él llama el estado de servidumbre por la "doble creación del hombre en instinto y en gracia", único capaz de liberarnos de la servidumbre del pecado, y de unirnos, vaciándonos de nosotros mismos, al Reparador y Redentor, Jesús, el Verbo encarnado, centro de todo, divino sol que ilumina nuestras almas, cumplimiento de nuestro ser, a quien nos adherimos, de tal manera que, viviendo por El, para El y en El, nos convertimos así en otro Cristo y nos devolvemos a nosotros mismos.

Luego de Bérulle, Condren (1588-1641), que le sucedió como general del Oratorio, decía: Dios es todo, yo no soy nada. Consentir que Dios sea en nosotros como Dios más que nosotros mismos. Aceptar, querer, adoptar a Dios y sus misterios como son en sí mismos y no como nosotros los comprendemos. El alma no debe ser nada a fin de que Jesucristo sea todo en ella. Seamos interiormente Jesucristo y no tengamos de la humanidad más que las apariencias como la hostia tiene las apariencias del pan. Como la Compañía del Santísimo Sacramento, fundada en 1627 por Henri de Lévis, duque de Ventadour, virrey del Canadá, bajo la "etiqueta de un Dios oculto", pero de una manera más

irénica y más profunda, propaga el culto de "lo interior de Jesucristo", es decir, el culto del Sagrado Corazón que comenzaba entonces con el padre Eudes (1601-1680), y que consagraron las revelaciones recibidas entre 1673 y 1690 por la religiosa de la Visitación de Paray-le-Monial, Margarita-María, antes que Grignion de Montfort, el último de los grandes berulianos (1673-1713), reconciliase en su propaganda marial el teocentrismo y la devoción popular a la Virgen.

Al lado de ellos y como ellos, el padre Surin (1600-1665)—ese extraño jesuita en quien son vecinas la vocación y la posesión [1], como en Juana de los Angeles y las hijas de Loudun de las que fue exorcista, para el que Dios ocupaba una estancia de su ser y el dominio otra—, en su Triunfo del amor divino, hace de la santa humanidad de Jesús el objeto de su oración. Un capuchino, en quien parece revivir la sublime ingenuidad de San Francisco de Asís, el padre Yves de París (1590-1679), en su *Teología natural* (1633-1636), une a los recursos de la razón y de la ciencia los recursos del sentimiento, con lo cual se relaciona, a través de Marsilio Ficino y Raimundo Lulio, con la gran corriente platónica y agustiniana de la que Bérulle era entonces el más completo representante; y, por su doctrina del Dios caridad, de Dios sensible al corazón o al instinto natural, anuncia de una manera singular a Pascal: "El corazón suspira por la eternidad, y, para obtenerla, se vacía de todas las afecciones del mundo... El hombre no podría contentarse con un bien susceptible de aumento; fue creado para el goce de lo infinito." Y en otro lugar, "Dios es caridad", escribe en su *Conduite du religieux* (1653). "Está, pues, en vosotros cuando sentís ese amor por El, y al buscarle le poseéis."

Estas virtudes y este espíritu florecen por todas partes donde se extiende el genio espiritual de Francia: la madre María de la Encarnación, María Guyard, ursulina (1599-1672), viuda de un comerciante de Tours, vigilanta y contable puntual de una casa de comisión para el transporte de mercancías, la Santa Teresa del Canadá, que unía en sí a Marta y a María, enseña con su ejemplo a los cristianos de la Nueva Francia cómo la solidez del juicio y el sentido práctico más avisado se reúnen de una manera natural con los más altos estados místicos, la suspensión de las potencias, la unión del alma al Verbo como a la fuente que le imprime toda verdad, región de paz que parece separada del alma misma. En todos y en todas, excepción hecha de un Surin, se realiza, gracias a un desenvolvimiento armonioso que pone cada cosa en su lugar y en su puesto, el equilibrio perfecto, que es un equilibrio en altura, suspendido a Dios: encuentra su expresión más acabada en las dos figuras incomparables de esta época, dos santos en quienes el

[1] Cf. los *Etudes Carmélitaines*, de octubre de 1938: "Nuit mystique. Nature et grâce. Sainteté et folie."

genio de Francia culmina en la sencillez, el uno venido de Saboya y el otro de las Landas: San Francisco de Sales y San Vicente de Paúl.

San Francisco de Sales (1567-1622), obispo de Ginebra, el más humano y el más amable de los santos, naturaleza maravillosamente equilibrada, suave, expansiva, delicada, enemigo de la disputa, que unía a la fuerza la dulzura que es su plenitud, ve cómo las antinomias formuladas por la dura lógica de Calvino se funden en el seno del amor, en quien se unen misteriosamente la naturaleza y la gracia. Porque el amor tiene un objeto que nos es exterior y, sin embargo, no nos violenta; nos obliga sin servidumbre; nos libera por la obediencia, nos exalta en la perfecta desnudez de sí, por el esfuerzo paciente y minucioso que requiere de nosotros a fin de que respondamos a la acción divina. "Es preciso hacer todo por amor", dice el autor de la *Introducción a la vida devota.* "Dios es Dios del corazón humano", escribe en el *Tratado del Amor de Dios.* "El hombre es la perfección del universo, el espíritu es la perfección del hombre, el amor la del espíritu y la caridad la del amor; por ello el amor de Dios es el fin, la perfección y la excelencia del universo." Incluso nuestra condición de pecadores, si la comprendemos bien, no deja de acercarnos a Dios. Es este un punto sobre el que vuelve sin cesar en sus cartas San Francisco de Sales: "Nuestro Señor hace tanto caso de la humanidad que no pone dificultad en permitir que caigamos en el pecado a fin de obtener de él la santa humildad y el provecho de un santo rebajamiento de nosotros mismos. Es posible afligirse con una aflicción valerosa y tranquila, pero de ningún modo turbarse o inquietarse o sorprenderse como lo hace el amor propio, pues ¿por qué razón habríamos de ser más perfectos que los demás? Odiad, pues, vuestras imperfecciones porque son imperfectas, pero amadlas porque os hacen ver vuestra nada y vuestro no-ser y porque son motivo para el ejercicio y perfección de la misericordia de Dios... Es preciso tener paciencia de la naturaleza humana y no de la angélica... Vuestras miserias y debilidades no deben sorprenderos: Dios ha visto muchas otras, y nosotros no somos más que lo que somos delante de Dios" [1]. ¿Quién supo expresar mejor que en esta frase la verdadera naturaleza y condición del hombre?

San Vicente de Paúl (1581-1660), monsieur Vincent, como se le llamaba entonces por quienes estaban ligados al obispo de Ginebra por relaciones de estima y de amistad profunda, es la viva encarnación de esa caridad cristiana que, según los términos de su bula de canonización (1737), "nacida de la caridad hacia Dios como de su fuente, y encaminada por una sucesión de grados maravillosos a la perfección del divino

[1] *Oeuvres de saint François de Sales,* ed. completa, Annecy, 1892-1907, t. IV, páginas 74, 77, 84, 137; t. V, pág. 165; t. XII, pág. 359. Cf. los textos reunidos por FRANCIS VINCENT, *Saint François de Sales directeur d'âme,* Beauchesne, 1923.

amor, no mira solamente por la salvación de las almas, sino que provee también a las necesidades del cuerpo". Por la práctica de la caridad, superior a toda teoría porque sustituye lo humano por lo divino, por el amor activo a los pequeños y a los humildes que debemos ver en Dios y en la estima que Jesucristo tuvo por ellos, por la observación de la vida común, monsieur Vincent muestra a sus sacerdotes el camino de la más alta perfección, prescribiéndoles "la vida de un cartujo en casa y de un apóstol en el campo". Con su alma de apóstol enseña a sus misioneros que la Iglesia o el reino de Dios es como una mies que espera buenos obreros; con su admirable buen sentido, les prescribe que desconfíen de la novedad, que "no se alejen del camino por donde pasó el grueso de los sabios", que eviten la precipitación, causa principal del fracaso de los asuntos humanos, que no den nunca un paso adelante sobre la conducta de la providencia divina, que practiquen la obediencia, porque sin obediencia no hay unión y sin unión no hay orden, a fin de que sigan en todas las cosas la simplicidad, la prudencia, la dulzura y la humildad, porque "Dios se sirve de ordinaro de personas poco considerables para operar grandes cosas". Así, recomienda en mayo de 1626 a Mme. Legras, la primera de sus Hijas de la Caridad, "que todo ayuda a hacer bien lo que hacéis, porque las cosas de Dios se hacen por sí mismas, poco a poco y casi imperceptiblemente". Sus dos máximas favoritas eran: "Amar a Dios a costa de nuestros brazos y del sudor de nuestros rostros. Ver siempre a Nuestro Señor Jesucristo en los demás a fin de excitar su corazón a la caridad hacia ellos" [1].

En este espíritu, San Vicente resolvía en una palabra la antinomia en la que se debaten los teólogos y las gentes de escuela: porque, decía, si Dios rehusase su gracia a algunos hombres, no tendría el derecho de mandar o de castigar, y si el hombre no actuase más que por necesidad, no tendría mérito [2]. Sin embargo, sobre esta cuestión del acuerdo

[1] ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul,* 1664, tomo I, págs. 124-26.

[2] Sermón de San Vicente de Paúl sobre la gracia (Abelly, t. II, pág. 674). Escribe en otra parte (Carta de 1647. Coste, III, 163): los "que han faltado a la gracia, la gracia les falta". Por lo demás, "estimaba que las polémicas y las disputas en materia de religión, y particularmente las que se hacen con espíritu de acritud y palabras mordaces, no eran apropiadas en modo alguno para convertir a los herejes: por ello recomendaba a los suyos que evitasen en absoluto, y sobre todo, las invectivas y los reproches. Decía a este respecto que las gentes doctas no podían ganar nada con el diablo por la soberbia, tanto más cuanto que él la poseía en mayor grado que ellas; sino que, por el contrario, sería fácilmente vencido por la humildad, porque era esta un arma de la que el diablo no podía servirse. Añadía sobre este mismo tema que no había visto nunca, ni oído, que ningún hereje se hubiese convertido por la sutileza de un argumento, sino más bien por la dulzura y la humildad". (Véase en la *Vie* de Abelly todo este pasaje, L. II, c. I, sec. I, § 4.) Su caridad para con el prójimo era tal que no dudó en tomar las cadenas de un condenado a galeras para darle la libertad y devolverle a su familia (Abelly, t. II, pág. 152).

entre la gracia y el libre albedrío van a enfrentarse los dos grandes partidos que surgen entonces para la defensa del catolicismo: los jesuitas y los jansenistas.

Los jesuitas, que, bajo el impulso de Diego Laínez, sucesor de Ignacio en 1556, general en 1558, luego de Francisco de Borja, general en 1565, se habían organizado en una milicia poderosa, dotada de sus constituciones, repartida en asistencias y en provincias, constituían entonces la mayor fuerza de la reforma y de la reconquista católica, al servicio de la unidad que había reconstruido, inmediatamente después de la Reforma, el concilio de Trento. Campeones de la primacía de Pedro, de la fe con los sacramentos, de la eficacia de las obras, de la virtud de las oraciones por los muertos, del culto a la Virgen inmaculada y a los santos, de la veneración de las imágenes y de las reliquias, dieron a conocer por todas partes, en oposición al protestantismo, la doctrina, la disciplina y el arte de Roma, y no tardaron en convertirse en Francia en los directores de conciencia de la sociedad y en los educadores de la juventud. Gozaban por entonces, a pesar de ciertas sospechas, de un extraordinario crédito, indudablemente merecido. Habían adoptado resueltamente con respecto al mundo y a la cultura nueva una actitud de conciliación, conforme a la política audaz, flexible y razonable que seguían sus misioneros en el Paraguay, en el Canadá y en China. Si se atenían en su mayor parte a la física de la Escuela, los jesuitas, siguiendo a sus maestros españoles, Francisco Toledo y Gabriel Vázquez, Molina, Suárez y Mariana, manifestaban, en todo lo que concierne a la teología, la apologética, la historia del dogma, el derecho, la política, un espíritu singularmente avisado, a la vez tradicional y moderno, que trataba de conciliar con el reconocimiento de las nuevas tendencias intelectuales y de los hechos políticos nuevos un firme apego al ideal católico de la unidad y a la concepción católica de la ley en tanto que verdad eterna. Las novedades no les asustaban: a los deístas, a los incrédulos incluso, los jesuitas, promotores del humanismo devoto, no piden el sacrificio de su razón; les piden simplemente que completen y terminen la religión natural con la práctica cristiana y, según el método de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, en el que se daban tan hermosos ejemplos[1], que "se plieguen a la máquina" y actúen como si creyesen, a fin de llegar a la fe: tal es la actitud del padre Sirmond, en su *Demostración de la inmortalidad del alma sacada de los principios de la naturaleza* (1637) y en su *Defensa de la virtud* (1641), que atacará violentamente Arnauld, pero que Pascal utilizará para el argumento de la apuesta. Tal es el espíritu que preside la actividad de los jesuitas en todos los dominios en que se ejercía su apostolado.

[1] Véase a este respecto el libro de P. FESSARD sobre *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (Aubier, 1946), y lo que decimos más adelante (c. V, II) sobre la famosa máxima de San Ignacio, de que, "en el servicio de Dios, debemos hacer todo lo que está en nuestras manos, como si Dios no tuviese nada que hacer, y luego poner en Dios toda nuestra confianza como si no hubiésemos hecho nada".

Los principios en los que se inspiraba su actividad misionera renovaban, no sin atrevimiento, la tradición de la Iglesia católica desde los tiempos más antiguos. Como se ve por las recomendaciones de San Gregorio el Magno a Agustín de Canterbury para la cristianización de la Gran Bretaña a comienzos del siglo VII, y por los métodos que empleaban un San Martín para la evangelización de los campos en la Galia en el siglo IV o los grandes monjes bretones del siglo VI para transformar a la "tribu de la sangre" en "tribu de lo santo", el clan en monasterio[1], Roma había tenido siempre por regla el adaptar su disciplina a los pueblos nuevamente convertidos y, por ejemplo, guardarse muy bien de destruir los antiguos lugares del culto y los templos de los ídolos, y antes por el contrario, rociarlos de agua bendita, construir sobre ellos altares y colocar reliquias, tornando los usos paganos en usos cristianos y, como decía Rábano Mauro[2], haciendo que todos los pueblos en la Iglesia canten al Señor según la lengua y las costumbres de su patria. Los jesuitas hicieron lo mismo tanto respecto a los indígenas de América como a las viejas civilizaciones del Extremo Oriente. Luego del colegio establecido por los portugueses en Goa y dado por ellos a Francisco Javier en 1542, luego del colegio fundado en Roma, que se convirtió con la Congregación de la Propaganda (1622) en el centro del apostolado universal, fue fundado un escolasticado en Coimbra, que sirvió de semillero para las Indias, el Japón, el Brasil, y suministró, de 1542 a 1725, 11.650 apóstoles, de los cuales 63 mártires[3]. Según el espíritu

[1] Véase mi *Essai sur la formation de la nationalité et les Réveils religieux au Pays de Galles* (1923), c. VI, particularmente, pág. 284.

[2] *De Universo*, XXII, 3 (P. L., 111, 598).

[3] Es preciso señalar aquí el proyecto que había concebido en 1634 el padre Pacífico de Provins (René de l'Escalle)—capuchino, misionero en Oriente, en Persia, en las islas de América, prefecto de la Acadia, de la Dominica, de María Galante, de San Vicente y de la de Granada, desaparecido misteriosamente en la Guayana el 26 de mayo de 1648—, de establecer un seminario de las misiones extranjeras abierto a los clérigos de todas las lenguas y de todos los colores que hubiesen sido enviados a París por los capuchinos misioneros del mundo entero a fin de formar un clero indígena. Se conoce, por otra parte, el papel preponderante que desempeñaron en esta época, al lado de los jesuitas, los capuchinos, esos misioneros infatigables que recorrían el mundo con los pies descalzos, y que sabían aliar al espíritu de pobreza y a las maneras populares una cultura refinada y un conocimiento de los medios y de las almas que hacían de ellos agentes escogidos para la diplomacia, cual fue el caso del padre Jacinto, doctor por Bolonia, nuncio en Alemania, y el del padre Joseph du Tremblay, eminencia gris de Richelieu, que fue de 1625 a 1639 (fecha de su muerte) prefecto de las misiones capuchinas. Sobre el apostolado y los métodos mi-

del padre Mathieu Ricci, que hacía con Confucio lo que Pablo había hecho con los libros de los paganos, Ambrosio con Séneca, Cirilo con Platón y Tomás de Aquino con Aristóteles, el padre Manuel Díaz, visitador de los jesuitas de Macao, escribía al provincial de los dominicos de Manila, el 26 de junio de 1639, en el momento en que empezaban a salir a luz los disentimientos de método que abocaron a la disputa de los ritos: "Hemos venido de Europa a este rincón del mundo para unirnos con los gentiles chinos y hacer con ellos un mismo cuerpo de cristiandad (* 14).

Actuando de este modo, los jesuitas no hacían por lo demás otra cosa que conformarse al deseo constante de la Sede apostólica, del que Benedicto XV, en su encíclica *Allatae sunt* (1755), habría de dar esta feliz fórmula: "Que todos sean católicos, pero no que todos se vuelvan latinos", *ut omnes Catholici sint, non ut omnes Latini fiant.* Es el principio que habían observado los españoles, de Raimundo Lulio a Raimundo de Peñafort, a Hernando de Talavera y Pedro de Alcalá, para la evangelización pacífica del Islam; es el que observan los jesuitas con respecto a la China, al Japón y a la India, donde Robert de Nobili, discípulo de Ricci, se hizo brahmán entre los brahmanes, recordando en su *Apología* de 1610, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás [1], que la superstición no es otra cosa que la fe extraviada, que se equivoca de objeto, y que la verdad se encuentra en ella oscurecida antes que pervertida, velada antes que disfrazada: el padre Calmette, que anuncia en 1732 su descubrimiento de los Vedas, dirá que, si no son oro puro, "el brillo que despiden ciertas nociones y ciertos pasajes hace pensar que hay ahí verdaderamente oro". Ni sincretismo, ni liberalismo, sino caridad: tal es la máxima de los jesuitas en su apostolado. Esta máxima la encontramos igualmente aplicada en las misiones del Canadá, donde Champlain, en 1603, había fundado esta Nueva Francia llamada a un tan hermoso porvenir, en la que los jesuitas, desde 1636, dirigían el colegio de Quebec, el más antiguo de la América del Norte, y donde las "sotanas negras", como se les llamaba, emprendieron, con frecuencia al precio del martirio, la evangelización de las tribus indígenas, algonquinos y hurones, hasta Illinois en la región del Mississipi, que exploró el padre Marquette en 1673. En fin, la misma máxima presidió el establecimiento de la famosa misión de los jesuitas entre los guaraníes de la provincia del Paraguay, a los que habían colocado directamente, en 1607, bajo la autoridad del rey, para sustraerla a la encomienda, y donde constituyeron de acuerdo con los usos de las poblaciones indígenas una treintena de "reducciones", así llamadas porque se proponían "reducirlas a la Iglesia y a la vida civilizada", haciéndolas gozar, bajo una autoridad patriarcal y religiosa, de un régimen y de una forma de vida comunitarios, de los beneficios de la educación, del restablecimiento de la moralidad y del "gusto por la vida" que pierden con tanda frecuencia las poblaciones primitivas cuando son arrancadas a su modo de existencia.

sioneros de las Ordenes mendicantes de la Nueva España de 1523 a 1572, cf. el libro de R. RICARD sobre *La conquête spirituelle du Mexique* (1933).

[1] *S. Th.*, 2.ª 2ae, q. 94, a. 1.

San Francisco Javier, en su *Carta* a los padres de Goa (1549), hacía observar que "los que son más instruidos caen en los más grandes extravíos". Convencidos como él de que todo el mal nació de la perversión del espíritu, los jesuitas trataron constantemente de completar y corregir la formación de la inteligencia por la formación del corazón y del carácter [1]—Descartes y Corneille fueron sus alumnos—, de reformar al hombre interior y, por él, la sociedad, dando a los niños una educación a la vez humana y cristiana. Sus principios y sus métodos de enseñanza se refieren así de manera muy íntima a su intención última: se trata de rehacer la unidad católica y, gracias a ella, la unidad del mundo, rehaciendo la unidad de los espíritus por la formación de los niños. Humanismo integral que, según el ejemplo de Ignacio de Loyola, aplica los sentidos, usa de las imágenes, de la costumbre, de la adaptación y de todos los estímulos o *incitamenta:* el temor y la confianza, el honor, el interés, el apetito y la emulación, el entusiasmo, el espíritu de apostolado y de conquista; que disciplina el cuerpo con el espíritu y la voluntad, de acuerdo con el principio fundamental de Ignacio [2] de que una voluntad humana no debe interponerse entre el hombre y Dios más que para favorecer su intimidad; que enseña a practicar la obediencia activa y a "enlazarse con el Espíritu Santo", según la expresión del padre Louis Lallemant, para unir con lo exterior "lo interior que carece de límites"; que suscita la virtud por la virtud, por la alianza, tan rara y tan preciosa en el maestro, de la humildad y de la caridad; y que se funda en último término en Dios, porque solo en Dios se reencuentra. Optimismo sobrenatural, del que el escotista Francisco de Osuna, el primer maestro de Santa Teresa [3] daba la mejor justificación proclamando que, cuanto más se eleva la criatura, más necesidad tiene de Dios: *Quo major est creatura, eo amplius eget Deo.* Tal es en suma la pedagogía

[1] En el *Adieu de l'âme dévote laissant le corps* (1602), el padre Louis Richeome declara que "la mano es más divina de lo que lo es la cara", porque ella configura, dice en términos ya cartesianos, lo que hay de más divino en nosotros, a saber la voluntad: "El libre albedrío es en cierto modo todopoderoso... Dios mismo no lo fuerza, porque si forzase la voluntad destruiría su imagen... La voluntad se pertenece a sí misma y es dueña de sí" (citado por Bremond, I, 54-55). Para todo lo que sigue, véase la interesante obra del padre CHARMOT, *La pédagogie des Jésuites*, ed. Spes, 1943 (con apéndices y bibliografía).

[2] "Sinat Creatorem cum creatura et creaturam cum suo Creatore ac Domino immediate operari." *(Ejercicios espirituales,* núm. 15.)

[3] Cf. sobre el padre Francisco de Osuna la obra capital del padre Fidel de Ros, Beauchesne, 1937.

de estos grandes educadores (* 15); tal es, según el título de su padre Joseph de Jouvency (1691), la *ratio discendi et docendi* de la que se sirven; tal fue el secreto de su influencia.

Pero la educación, lo mismo que el apostolado, planteaba todavía otros problemas, a los que hubieron de hacer frente los jesuitas. Como consecuencia de las exigencias prácticas de la dirección de las conciencias, para la que no existe canon infalible ni fórmula rígida, y a fin de facilitar la conciliación de la moral cristiana con los hábitos o las exigencias de la vida y del mundo, los jesuitas se vieron llevados a dar un desarrollo creciente a la teología moral en tanto que ciencia distinta, y sobre todo a conceder un lugar cada vez más importante a esa parte de la moral que se llama *casuística,* que tiene por objeto aplicar a los casos concretos las prescripciones de la ley moral. La casuística, a decir verdad, no es su creación: es de todos los tiempos, y los estoicos ya la habían practicado. Pero, al entregarse en mayor número que otros a la enseñanza y a la confesión, los jesuitas se colocaron en el primer plano de los que procuran estudiar y exponer sus reglas. De ahí la extensión tomada, hacia el año 1640, por el *probabilismo,* tal como lo había formulado Vázquez siguiendo al dominico Medina, y tal como se lo encuentra aplicado en la *Summula casuum conscientiae* (1626) y en el *Liber Theologiae moralis* (1646) de Escobar, jesuita español de Valladolid. Este sistema, concerniente a los casos en que la obligación de aplicar la ley es dudosa, estaba destinado a conciliar los derechos de la libertad con los de la obediencia: contra los *tutioristas,* que afirmaban que la ley debe ser aplicada en todos los casos, los probabilistas sostenían que, en los casos en que hay probabilidad *real* de no-obligación, la conciencia no está obligada por la ley. El principio es eminentemente justo. Es el mismo que preside toda jurisprudencia preocupada por adaptar la ley a la práctica, y por poner de acuerdo, en tanto los datos fundamentales lo permitan, el progreso con la tradición y el movimiento con el respeto a la ley[1]. Pero, en la práctica, cuando se trataba de apreciar la existencia o la no-existencia de una probabilidad tal, el abuso era fácil; y no se evitó siempre el peligro de caer en ese *laxismo* subversivo de la regla de las costumbres, que Pascal denunció con vivacidad en sus *Provinciales.*

En fin, en teología dogmática, para resolver el problema que plantea en el cristianismo el dogma de la gracia divina que mueve al hombre a la vez libremente e infaliblemente, los jesuitas elaboraron una doctrina destinada a ponerse de parte de la libertad del hombre, a satisfacer a los que creen en la eficacia del esfuerzo humano y a los que rechazan los puntos de vista reformados sobre la predestinación y el servil albedrío. Es la doctrina de Molina (* 16). Según él, Dios ofrece a todos los hombres los auxilios sobrenaturales necesarios para la salvación, bajo la forma de una *gracia suficiente* llamada por Le Moyne "gracia de oración", que la voluntad puede aceptar o rechazar, pero que da al hombre el poder de súplica: porque, si el hombre pide, Dios le atiende; y si la voluntad acepta la gracia suficiente, Dios concede al hombre la *gracia eficaz* que asegura su salvación. Ahora que, añaden los molinistas, en virtud de la "ciencia media" que le permite saber cómo se comportaría la voluntad en todas las hipótesis a considerar, Dios, que juzga de nuestra felicidad o desgracia según la correspondencia que debemos mantener con ella, puede escoger y ofrecer la gracia que él sabe deberá o no arrastrar consigo el asentimiento del libre albedrío: y es así cómo la misma gracia, en sí misma siempre realmente *suficiente,* se convierte en *eficaz* o no, según que entrañe o no la adhesión de la voluntad. De esta suerte se concilian, a los ojos de Molina, los derechos de Dios, autor de todo bien y motor universal, con la existencia del libre albedrío, concebido por él como una libertad de indiferencia, que rechaza toda violencia interior o exterior. Por ello, contra el calvinismo y contra Lutero, los jesuitas, aun manteniendo que el hombre no se basta y que tiene necesidad de la gracia divina para salvarse, rehabilitan la naturaleza y, con la naturaleza, el poder de nuestra libertad. La obra de Molina fue vivamente atacada por los dominicos, sobre todo por Báñez, que enseñaba en Salamanca [1], por la escuela de Douai, por el padre Gibieuf del Oratorio, por Juan de Santo Tomás, por los carmelitas de Salamanca. Pero, a pesar de la reacción tomista, la doctrina de Molina, a la que se adherían, con reservas, San Francisco de Sales y Belarmino, ejerció una influencia profunda sobre los teólogos y los apologistas del siglo, sobre Mersenne y Juan de Silhon, sobre Coton y Garasse, incluso sobre un agustiniano como J. Boucher. Por lo demás, Roma había impuesto moderación a los dos adversarios, dominicos y jesuitas, tomistas y molinistas: la Iglesia autorizaba las dos teorías desde el momento que mantenían, no solo la libertad, sino también la necesidad de la gracia; les prohibía únicamente que se excomulgasen la una a la otra.

[1] COURNOT, *Considérations sur la marche des idées dans les temps modernes* (1872), t. I, pág. 366. Cf. mi *Pascal,* págs. 128 y sgs.

Tal era la posición de los jesuitas, y tales eran también sus razones.

Sin embargo, al querer hacer así la verdad más accesible, más fácil de creer y de practicar, más libre, si puede decirse, a fin de extenderla y ganar para ella los corazones, los espíritus y las costumbres, ¿no se corría el riesgo de debilitarla, de disminuirla y de minarla secretamente? Al enseñar así el poder de la libertad humana, ¿no se corría también el riesgo de llevar a los hombres a desconocer la necesidad de la gracia y, concediendo demasiado al hombre, de hacer vana la cruz de Cristo?

[1] *El pensamiento cristiano,* pág. 636 de la traducción española.

Esto es lo que pensaban los enemigos de los jesuitas. Y he aquí que, en efecto, frente a la Compañía juzgada como demasiado acomodaticia, contra sus teorías estimadas como demasiado relajadas y peligrosas [1], se levantan los rígidos defensores de la fe cristiana, los hombres de Port-Royal. Preocupados ante todo por salvaguardar los principios, estimando imposible toda conciliación, incluso temporal, entre la verdad y el error, presentan lo verdadero en su integridad, con todo lo que pueda tener de chocante para la razón, la moral en su pureza perfecta, aun al precio que exija a los que hayan de adherirse a ella. Lo esencial consiste en hacer sentir a los hombres el precio del sacrificio que exige de ellos la verdad, y la impotencia natural en que se hallan de conocerla y de practicarla sin el auxilio y la acción todopoderosa de la gracia.

El espíritu de Port-Royal se encuentra ya por entero en dos personajes que representaron en sus orígenes un papel decisivo: Duvergier de Hauranne y la madre Angélica Arnauld.

Juan Duvergier de Hauranne (1581-1643), futuro abad de Saint-Cyran, es un vasco del que decía Richelieu: "Tiene las entrañas calientes por temperamento." M. Vincent, en su declaración de 1639, le llamaba "uno de los mejores hombres de bien que jamás he visto"; pero diez años más tarde, denunciaba en él a un autor de herejía, que meditaba "destruir el estado presente de la Iglesia y restablecerla en su poder" [2]. De hecho, Saint-Cyran trae a la vida religiosa la llama concentrada de su raza; eminentemente sociable, pero ardiente hasta la aspereza en su amor al prójimo, no hablando más que "a saltos y a golpes", enseña con un ascendiente irresistible el amor a Dios y a lo invisible, la corrupción de la naturaleza, la necesidad de la conversión, la salvación en Jesucristo y por Jesucristo, la afrenta que se hace a Dios con el apego a sus criaturas, y la necesidad de someterle el ser por entero, como si la regla del cristiano "renovado" fuese el seguir a Dios, por docilidad a la vocación interior del Espíritu y a la Iglesia que está encargada de nuestra conducta. Justo Lipsio, en Lovaina, lo había formado a la vez en el estoicismo y en el conocimiento de la antigüedad cristiana. Jansenio, al que encontró poco antes de 1611 en París y que permaneció dos años con él en Bayona, le enseñó a poner al servicio de Dios y de la Iglesia su inmensa erudición; le inició, desde octubre de 1620, en los "verdaderos sentimientos" de San Agustín que acababa de "descubrir", y, en su famosa carta del 5 de marzo de 1621, concentró su atención en el problema de la predestinación y de la gracia—gracia de Adán, gracia de Jesucristo—y en la necesidad de restaurar la doctrina de San Agustín contra los "introductores de novedades". Desde entonces, aunque el autor del *Augustinus* y el de las *Cartas cristianas y espirituales* pertenezcan a dos mundos de pensamiento sensiblemente diferentes, el fuego de lo alto que Justo Lipsio gustaba de distinguir en él se alimenta de lo único necesario y se dilata en una piedad intensa, profunda, a veces a ultranza, que subyuga a las almas y hace, decía de él el padre Rapin, que se vuelva "señor de ellas", pero que no supo preservarle siempre de la incoherencia, de la confusión, incluso de la extravagancia, e hizo de su vida, en fin de cuentas, una vida truncada.

[1] Nada más sugestivo a este respecto que las quejas de la compañía de Jesús contra la "benignidad" de ciertos padres de la Sociedad en materia moral: "pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones", escribe Aquaviva en su *Instructio pro superioribus* de 1597, "sententiae plus nimio liberae... ne etiam Ecclesiae Dei universae insignia afferant detrimenta", se escribe en la circular de Vitelleschi (4 de enero de 1617), donde creeríamos que se manifiesta Pascal. La congregación de 1632 reclama del general la eficaz represión de la tendencia al laxismo (*Dict. Théol. cath.*, t. 8, col. 1082).

[2] Carta de San Vicente de Paúl a Juan Dehorgny, 25 de junio de 1648 (Coste, III, 319). Abelly, t. II, pág. 410, nos conservó el relato de esta conversación de M. Vincent con Saint-Cyran. Sobre todo esto, véase P. COSTE, *Rapports de saint Vincent de Paul avec l'abbé de Saint-Cyran*, Toulouse, 1914. Cf. BREMOND, t. IV, página 73; el libro de J. LAPORTE sobre *Saint-Cyran, Essai sur la formation et le développement de la doctrine* (1923); J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps*, Vrin, 1948.

Hacia la misma época, en 1608, una abadesa de dieciséis años, Angélica Arnauld (1591-1661), hija, como la madre Agnès (1593-1671), del abogado Antonio Arnauld, emprendía la reforma de la abadía de Port-Royal des Champs, a la que San Francisco de Sales denominaba "sus queridas delicias". Se trataba de un monasterio cisterciense muy antiguo, fundado en 1204, en el valle de Chevreuse, por Mahaut de Garlande y el obispo de París Eudes de Sully. "Port-Royal es una Tebaida, es un paraíso", escribía Mme. de Sevigné en 1674; "es un desierto en el que se alinea toda la devoción del cristianismo; es un valle horroroso muy apropiado para inspirar el gusto por la salvación". El sermón de un capuchino indigno sobre las humillaciones de Cristo había sido para Angélica la ocasión de un movimiento que fue la primera mirada de Dios hacia ella y de ella hacia Dios; un segundo sermón de un discípulo de San Bernardo sobre la octava felicidad, el día de Todos los Santos, culminó la obra de la gracia y determinó a Angélica a la reforma de sí y de su comunidad por el renunciamiento a todos los bienes, por la clausura, por el don pleno de sí en la caridad y en la humildad. Conocemos la conmovedora jornada del postigo (25 de septiembre de 1609) en la que Angélica rehusó la entrada en el monasterio a su padre y se desmayó ante el dolor del que ella misma era causa involuntaria.

Saint-Cyran conoció a Angélica en 1623, dos años antes de la transferencia a París de la abadía, de la que pasó a ser director en 1634, luego de Sebastián Zamet, el obispo de Langres y amigo de Bérulle, que había iniciado en la "espiritualidad abstracta" de la vía de la ignorancia y desconocimiento a una Angélica enteramente penetrada del espíritu de Santa Teresa de Jesús, luego de la influencia dulce y fuerte de San Francisco de Sales. Es la madre Angélica, por lo demás, la que hizo de

Saint-Cyran, puro intelectual, un director de almas según el espíritu de San Francisco de Sales [1]. Del concurso misterioso de estas diversas acciones resultó el Port-Royal completo, el de los religiosos y solitarios, cuyo espíritu se resume en estas palabras: obediencia, pobreza, penitencia, alegría, unión estrecha de los corazones en un silencio muy exacto y una gran atención para la observación de las reglas, en vista de la perfección religiosa. La primera vez que Saint-Cyran confesó a la joven hermana de Angélica, María Clara, le dijo [2]: "Hay que venir con toda la vida a la penitencia. El camino es estrecho. Que vuestra penitencia se vea acompañada del silencio, de paciencia y abstinencia, quiero decir la del espíritu que implica separación de todas las cosas." Bien pronto, bajo la influencia de la madre Angélica, todos los Arnauld entran en Port-Royal. Saint-Cyran, ese "hombre extraordinario" como le denomina Balzac, convirtió al gran abogado Antonio le Maître; convirtió a otros en la prisión de Vincennes, donde le hizo encerrar Richelieu en 1638, por las malas máximas y la falsa doctrina que había tratado de insinuar en el espíritu de muchos [3]. Su espíritu indomable le sobrevivió y se perpetúa en Port-Royal.

La influencia de Port-Royal fue inmensa y señaló el espíritu francés con un rasgo indeleble: nadie lo ha hecho notar mejor que Saint-Beuve. Veremos la acción que ejerció Port-Royal sobre el despertar del genio religioso en Pascal. Sin Port-Royal es probable que ni los *Pensamientos* de Pascal ni la *Fedra* de Racine hubiesen visto la luz; en todo caso, habrían sido distintos de lo que son [4]. Pero no debemos olvidar a los hombres que, al lado de Pascal, dieron lustre a la célebre abadía alrededor de la cual se agruparon: luego de M. Singlin (1601-1664), que tomó en 1638 la dirección de las dos casas de Port-Royal, en París y Champs, esforzándose por mantener en ellas el espíritu de Saint-Cyran, pero con más moderación, Le Maistre de Saci (1613-1684), el traductor de la Biblia, "hombre incomparable", escribe de él Fossé, "espíritu lleno de fuego y de luz", del que su secretario, Fontaine, nos dice, en la relación de

[1] L. Cognet, II, 263. Véase los volúmenes siguientes, sobre la madre Angélica y monseñor Zamet, 1626-1634, y Saint-Cyran, 1634-1653.

[2] Relación de la madre Angélica de San Juan Arnauld, en las *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1742, págs. 450-57.

[3] Véase el capítulo que consagra Bremond (t. IV, c. 4) a Saint-Cyran conspirador, el complot de "Vilmot", el proceso de Vincennes, la denuncia de Saint-Cyran por Zamet, la declaración de San Vicente de Paúl.

[4] Comprobaremos más adelante la parte cierta, pero limitada, que hay que atribuir a Port-Royal en la génesis de la *Apología* de Pascal. En cuanto a *Fedra*, sin pretender que sea jansenista, está fuera de duda que Racine cristianizó el tema antiguo, mostrando la debilidad de la voluntad humana desprovista de la gracia, lo que le confirió toda su trágica belleza. Sobre este tema muy discutido, véanse los estudios de Subligny, Thierry Maulnier, Jean Cousin *(R. hist. litt.*, 1932), J-L. Barrault (1946), Paul Valéry *(Variété*, V), M. Arland (1946), J. Pommier (1947), R. Taussat *(Bull. Ass. G. Budé*, 1947).

su famosa conversación con Pascal sobre Epicteto y Montaigne (1655), que "su conducta ordinaria era la de prodigar sus conversaciones con aquellos a los que hablaba: todo le servía para pasar en seguida a Dios y para hacer que también los demás pasasen a El"; Lancelot (1615-1695), el autor del *Jardín de las raíces griegas* y, con Arnauld, de la *Gramática general y razonada de Port-Royal*, el convertido de Saint-Cyran, al que sobrepasaba todavía en austeridad, puesto que aprendió, nos dice, a practicar con una alegría y una dulzura inexpresables la penitencia verdadera, es decir, según los principios jansenistas, la "separación de la Eucaristía"; Juan Hamon (1618-1687), cuya caridad, muy alejada por cierto de la rigidez jansenista, se traduce en sus *Tratados de piedad* y en su *Libro de la Soledad*, lo mismo que en su vida de médico y en su práctica del descanso en la "seguridad de un humilde silencio"; Sebastián Le Nain de Tillemont (1637-1698), el paciente y escrupuloso erudito, admirable cristiano, conciencia delicada, que pedía a Dios que guardase su corazón de las falsas virtudes, sin alcanzar no obstante ese perfecto despego de sí que se encuentra en los grandes espirituales de la escuela francesa, pero que, con todo, habló en términos conmovedores, en sus Reflexiones morales, de esa "adoración interior por la cual el alma se humilla delante de su Creador para someterse absolutamente a su voluntad", preludio aquí abajo de lo que hará un día en el cielo, en donde "nuestra alma, toda reunida en sí misma, o mejor en Dios, en un silencio digno de su grandeza, no verá más que a Dios, no oirá más que a Dios, no gustará más que de Dios y, en fin, no amará más que a Dios"; Pedro Nicole (1625-1695), uno de los más delicados moralistas, cuyos *Ensayos de Moral* quería reducir Mme. de Sévigné "a borbotones", espíritu lúcido, acogedor, abierto a todas las cosas salvo a la mística [1], que no rechaza nada del legado del siglo XVI, ni de las adquisiciones de la ciencia, que estima que "la geometría no tiene ninguna ligazón con la concupiscencia", que no desconoce los méritos y las ventajas de esa "honestidad humana", impresión en nosotros de la luz del Verbo, apta para engendrar, al menos exteriormente, la moderación, la acción benéfica, la paz y la seguridad, frutos naturales y ordinarios de la caridad [2],

[1] Véase su libro de los *Visionarios*, publicado en 1665 contra las *Delicias del espíritu* de Desmarets de Saint-Sorlin (1658-61), y seguido poco después del *Tratado de la Oración* (1679) y de la *Refutación de los principales errores del quietismo* (1695). Nicole envuelve en su acusación no solo a Mme. Guyon, sino también a auténticos místicos como Juan de Bernières, el autor del *Cristiano interior* (1659), y el padre Fr. Guilloré, autor de las *Máximas espirituales para la conducta de las almas* (1670), de los *Progresos de la vida espiritual según los diferentes estados del alma* (1675) y de las *Conferencias espirituales para bien morir a sí mismo* (1683).

[2] "El mundo entero es nuestra ciudad, porque en calidad de habitantes del mundo mantenemos relación con todos los hombres... Somos también y más particularmente ciudadanos del reino en el que hemos nacido y vivimos; de la ciudad en la que habitamos; de la sociedad de la que formamos parte; y, en

pero que tiende principalmente a combatir la presunción y el orgullo, ese engreimiento del corazón por el cual el hombre se extiende y agranda en su imaginación, a humillar la debilidad de su espíritu, que no es capaz de conocer más que un solo objeto, una sola verdad a la vez, y que se apoya sobre la nada, no sobre cosas reales y sólidas: y así Nicole, que tenía "la ventaja de estar muy estrechamente unido a M. Pascal" y le había comunicado en 1656 sus ideas sobre la gracia, recibió, nos dice, su aprobación de Pascal, que le ayudó grandemente a alimentar en sí mismo la inclinación que le llevaba a mitigar la doctrina de San Agustín privándola de su dureza y a garantizar, bajo la infalible operación divina, la existencia y el concurso de la libertad natural del hombre; en fin, Antonio Arnauld (1612-1694), el gran Arnauld, el maestro de todos, el teórico de la "gracia eficaz por sí misma", un pensador cuya aspereza en la polémica y cuyo furor doctoral, no desprovisto de algo de fariseísmo (* 17), y los contornos limitados de un pensamiento intransigente hasta la brutalidad no deben hacer desconocer el raro vigor de su espíritu. Arnauld habría de medirse con Descartes, del que, por lo demás, comprueba gratamente su conformidad con San Agustín, "hombre de muy grande espíritu y de una singular doctrina". En las cuartas objeciones, muy apreciadas por el filósofo, Arnauld reprocha a Descartes su punto de vista platónico del espíritu puro, concebido como susceptible de ser plena y enteramente entendido sin el cuerpo, y la afirmación de que el ser por sí de Dios debe ser tomado positivamente como significando la causalidad de sí por sí. Movió también a Descartes a precisar su concepción de la unión sustancial del alma y del cuerpo, y de la causalidad por sí de Dios, debida a esa inmensidad de esencia que le hace ser por sí como por una causa formal sin que tenga necesidad de causa eficiente.

Arnauld ponía en guardia al filósofo "cuya piedad nos es sobradamente conocida", contra el uso que algunos podrán hacer de su "libre manera de filosofar", por miedo a que "tratando de sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos no parezca que les pone armas en la mano para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia". Sin embargo, como Nicole, no duda en adherirse al método cartesiano, e intenta, de conformidad con el espíritu cartesiano, buscar en todas las cosas los principios, para obtener, de las fórmulas que embarazan el espíritu sin instruirlo, una regla simple que ejercite la razón sin encerrarla en un sistema y que guíe el juicio sin forzarlo, por una exacta concordancia con las cosas, aferrándose menos a "la envoltura de las reglas" que al "buen sentido que constituye su alma".

fin, somos en cierto modo ciudadanos de nosotros mismos y de nuestro corazón. Porque nuestras diversas pasiones, nuestros diversos pensamientos, están en dependencia del pueblo con el que es preciso vivir: y con frecuencia es más fácil vivir con todo el mundo exterior que con este pueblo interior que llevamos en nosotros mismos. La Sagrada Escritura, que nos obliga a buscar la paz de la ciudad en la que Dios nos ha hecho habitar, lo entiende igualmente de todas estas diferentes ciudades: es decir, que nos obliga a buscar y desear la paz y la tranquilidad del mundo entero, de nuestro reino, de nuestra ciudad, de nuestra sociedad y de nosotros mismos. Uno se procura la paz a sí mismo regulando sus pensamientos y sus pasiones. Y, por esta paz interior que se establece en sí, se contribuye mucho a la paz de la sociedad en la que se vive, porque apenas la turban otros males que nuestras pasiones..." *Ensayos de Moral* (1671), Cuarto tratado: De los medios de conservar la paz con los hombres.

Este espíritu, sobre el que Arnauld había pretendido construir una teología simple, viva, edificante, liberada de la filosofía escolástica, es el que inspiró la *Lógica de Port-Royal* o el *Arte de pensar* (1662), debida a la colaboración de Arnauld y de Nicole, en la que se encuentran tratados, en cuatro partes, las ideas, el juicio o la proposición, el razonamiento y sus reglas, y, en fin, el método, concebido según la lógica aristotélica, pero despojado de las vanas sutilezas que le había añadido la escolástica, renovado por la aportación de Bacon y de Descartes, y todo él guiado por ese principio de que "la mayor parte de los errores de los hombres proviene mucho más del hecho de que razonan sobre falsos principios que no de que razonan mal siguiendo sus principios". A pesar de sus lagunas y no obstante el conceptualismo bastante estrecho que inspira la teoría de las ideas abstractas y generales, la *Lógica de Port-Royal* tiene valor por la claridad de pensamiento y la transparencia de estilo, por los ejemplos concretos con los que ilustra las reglas, por el cuidado por definir siempre exactamente las palabras de que se sirve, por desechar todos sus equívocos y toda oscuridad, por referirlas siempre a las cosas que representan, puesto que la definición no depende de nosotros sino de lo que está encerrado en la verdadera idea de una cosa, en fin, por el *arte* que ella nos ofrece "para conducir bien la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse a sí mismo como para instruir a los demás".

Obra maestra del espíritu francés, la *Lógica de Port-Royal* es también la obra de educadores que no se contentan con formular reglas, sino que quieren dar al espíritu los medios de aplicarlas y ante todo de comprenderlas, y que consideran los conocimientos no como fines en sí, sino como medios de formar la inteligencia y de enseñarle, según la expresión de Descartes, a "producir, sobre todos los objetos que se presentan, juicios sólidos y verdaderos". De hecho, es en la enseñanza dada en las *pequeñas escuelas* donde se manifiesta brillantemente el genio de Port-Royal. Abiertas en 1637, esparcidas en 1656, estas escuelas fueron, con Port-Royal mismo, un foco intenso de vida moral, y supieron, no obstante sus teorías restrictivas de la libertad, exaltar en la práctica, bajo una firme y justa autoridad, el sentido de la libertad personal y su verdadero uso, dando por finalidad a la educación el excitar a las almas a la perfección, por el desenvolvimiento de la voluntad, por la disciplina de sí y por la virtud.

Desgraciadamente, a pesar de que siempre fue defendido con energía, el espíritu de Port-Royal no tardó en alterarse al penetrarse de la dura, huraña y desoladora doctrina que Jansenio, profesor en Lovaina, luego obispo de Ypres, había pretendido sacar de San Agustín y que había descubierto en 1620 y expuesto en su *Augustinus,* aparecido en Lovaina en 1640, dos años después de su muerte, dejando así, según la enérgica expresión de San Vicente de Paúl, "las vivas fuentes de las verdades de la Iglesia" para "fabricarse cisternas de opiniones nuevas" [1]. La Iglesia se dirige a todos los hombres; les ofrece a todos los medios de salvarse: y así, el catolicismo, que propone a los hombres un ideal de vida perfecta, admite diferentes grados de una misma perfección necesaria, que es la caridad. El jansenismo, cuya rigidez no cuenta bastante con la debilidad humana, enseña que la vida perfecta, la vida de penitencia, es el único camino de salvación: profesa que fuera del pequeño grupo de los elegidos o de los predestinados, únicos para los que murió Jesucristo, el resto de la humanidad no es otra cosa que una masa de perdición, vocada a la condenación eterna. En su deseo de extirpar el error pelagiano, fruto de una razón corrompida por el orgullo, Jansenio llega, no obstante lo que él dice, a negar la libertad del hombre, puesto que, según él, la libertad no consiste, como lo admiten tomistas y molinistas, en un poder de elección que implique el poder de los contrarios, sino que reside únicamente en la ausencia de coacción exterior, de suerte que puede conciliarse con la necesidad interior y así nuestros actos pueden ser a la vez libres y necesariamente determinados [2]. Por otra parte, según Jansenio, la gracia y los dones preternaturales concedidos por Dios al primer hombre no eran dones gratuitos, que superasen las exigencias de la naturaleza, sino que eran constitutivos de la naturaleza y le eran rigurosamente debidos; de donde se sigue la consecuencia de que el pecado original, al privarnos de la gracia y de los dones preternaturales, corrompió enteramente la naturaleza, que se vio perdida con ellos. Desde ese momento, vuelto el hombre, luego de la caída, esclavo del pecado, de la concupiscencia y de la deleitación terrestre que le arrastra irresistiblemente al mal, no puede liberarse más que convirtiéndose

[1] Carta a J. Dehorgny del 25 de junio de 1648 (Coste, III, 321). En esta misma carta, San Vicente de Paúl muestra muy bien contra "Jansenio y sus seguidores", preocupado ante todo por «desacreditar a los jesuitas", que, en lo que concierne a "defender las opiniones de San Agustín, lo que también nosotros pretendemos hacer, explicando a San Agustín por el concilio de Trento y no el concilio por San Agustín, por cuanto que el primero es infalible y el segundo no lo es", "resulta de gran importancia que todos los cristianos sepan y crean que Dios es tan bueno que todos los cristianos pueden, con la gracia de Jesucristo, alcanzar su salvación, cuyos medios vienen dados por medio de Jesucristo, lo cual hace manifiesto y exalta grandemente la infinita bondad de Dios".

[2] Es la tercera de las cinco proposiciones condenadas como heréticas por una bula de Inocencio X, del 31 de mayo de 1653, contra la doctrina del *Augustinus.*

en el esclavo de la justicia por la gracia, que Dios concede al hombre según el misterio de la predestinación sin atención a sus méritos propios, y que le arrastra al bien por una deleitación celeste absolutamente irresistible. Con el estoicismo, el libre pensamiento deísta y los partidarios de la religión natural, incluso con los jesuitas, no hay posible compromiso: contra todas estas doctrinas, que, según Jansenio, proceden, lo mismo que el error pelagiano, de la soberbia humana y tienden todas, por la concesión a la voluntad humana de un poder efectivo, a extinguir la verdadera gracia y a matar la verdadera piedad, el jansenismo afirma la caída y corrupción total de la naturaleza, la soberana necesidad de la redención y el poder irresistible de la gracia, y, anulando la eficacia del esfuerzo humano, cortando todos los puntos entre la naturaleza y la gracia, olvidando la infinita bondad de Dios para no considerar más que su justicia, abandona al hombre a los decretos misteriosos de Dios "como una nave sin remos ni velas en el gran océano de la divina voluntad". Estamos ya muy lejos, con esto, del espíritu de Port-Royal que la madre Agnès expresaba tan bien diciendo [1]: "Es preciso tener buenos sentimientos de Dios y presumir de su clemencia que es infinita..."

Tales fueron las fuerzas y las debilidades de los port-royalistas. Tuvieron, no podría negárseles, la conciencia clara del peligro que, en el siglo XVIII, amenaza a la fe cristiana. Advirtieron y denunciaron los peligrosos sistemas que recubren la creencia en la bondad original del hombre, en la suficiencia de la naturaleza, en la omnipotencia de la razón y de la libertad, y todo ese movimiento que tiende a deificar a la humanidad para emanciparla de la fe y de la regla religiosa. En moral, en política, en educación, afirman y practican ellos mismos con una fuerza admirable los principios esenciales y las virtudes eminentes: en primer lugar, la *autoridad,* vivificada por la *caridad,* virtud que falta en tal grado en nuestros días, escribe Sainte-Beuve, que es importante estudiarla, como en su principio, en los maestros. He aquí por qué Royer-Collard pudo decir: "Quien no conozca a Port-Royal, no conoce a la humanidad" [2].

Pero hay que decirlo también, el jansenismo había introducido en

[1] Carta de 1635 citada por H. Bremond, IV, 196.

[2] Volveremos a tratar de Port-Royal y de su historia a propósito de Pascal, de las *Provinciales* y de la forma del formulario, cuya escena más patética nos la ha ofrecido Montherlant en su *Port-Royal* (1954), cuando el arzobispo Péréfixe, en agosto de 1664, quiso obligar a las hermanas de la abadía de París a firmar su mandamiento que separaba la doctrina de Jansenio de la de San Agustín, y tropezó con una resistencia obstinada de la que era el alma la madre Angélica de San Juan Arnauld d'Andilly, sobrina de la madre Angélica, en quien se encarna el espíritu heroico e indomable de Port-Royal. (Véase la edición por Luis Cognet, en Gallimard, de su *Relation de captivité,* y el número de la *Table ronde* de diciembre de 1954 consagrado a Port-Royal.) La persecución, luego del apaciguamiento de 1669, se renovó en 1679, siendo dispersadas las últimas religiosas en 1679 y destruido el monasterio en 1711.

Port-Royal un espíritu de rigidez y de impaciencia, de exclusivismo y de orgullo que no tardó en hacer que se torciese un movimiento admirable en sus principios, y que le condujo finalmente a la rebelión, casi a la ruptura, en tanto que su "teología inhumana" abría la puerta al libertinaje por el rigorismo, hacía "despreciable la devoción posible y real a fuerza de hacer necesaria una reforma ideal e inaccesible", y haría a la vez "quizá con un pequeño número de austeros suficientes, muchos más enfermos desesperados y aún más libertinos impenitentes"[1]. ¿La razón de esto? No habrá que impacientarse por el resultado, escribía San Francisco de Sales a la madre Angélica el 16 de diciembre de 1619, sino que es preciso permanecer en paz. "¡Oh, hija mía!, no, os lo pido, no creáis que la obra en la que estamos empeñados pueda realizarse tan pronto. Los cerezos dan pronto sus frutos, porque sus frutos no son más que cerezas de poca duración, pero las palmeras, príncipes de los árboles, no dan sus dátiles, se dice, sino cien años después de haber sido plantadas." Por haber desconocido esta regla de toda acción eficaz, duradera y verdadera, Port-Royal hubo finalmente de fracasar. Pascal, que fue de los suyos, juzgó a estos hombres con la energía, la franqueza y la incisiva precisión que les caracterizan: "Si hay un tiempo en el que deba hacerse profesión de los dos contrarios, este no es otro que aquel en que se reprocha la omisión de uno de ellos. Por tanto, los jesuitas y los jansenistas se equivocan al callarlos; pero los jansenistas más, puesto que los jesuitas han hecho mejor profesión de los dos." (*Pensamientos,* N. R. F. 790.)

* * *

Y ahora, antes de encararnos con los dos hombres que fueron sus iniciadores en el orden del pensamiento, Descartes y Pascal, lancemos una mirada de conjunto sobre la rica diversidad de esta época heroica, cuyo resultado y culminación lo constituye en Francia el clasicismo.

El primer tercio del siglo XVII no se señala solamente por los inmensos descubrimientos de los sabios de genio que, en análisis, en astronomía, en mecánica, en física, en medicina, fijaron a la ciencia moderna el camino por el que iba a lanzarse y los métodos que iban a permitirla una extensión ilimitada del número y de la medida en todo el dominio de la cantidad pura. La ciencia no es otra cosa que la manifestación, en el plano de la inteligencia, de las realidades más profundas del alma. La humanidad vive entonces un sueño heroico y lo realiza. 1637: entre el tumulto de las armas y las convulsiones que destrozan Europa, mientras Francia arroja sus tropas a la guerra de los Treinta Años, los españoles amenazan París, Cromwell prepara la Revolución de Inglaterra y Richelieu impone su voluntad a la Francia que unificó, a la Europa cuyos destinos subvierte, una juventud nueva parece apoderarse de las naciones occidentales. Hace solo veinte años que Cervantes y Shakespeare han muerto y sus héroes empiezan a vivir. Lope de Vega produjo todas sus grandes obras. Calderón acaba de escribir *La vida es sueño:*

Que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.

Francisco Bacon redactó el amplio programa de la *Instauratio magna* y de la nueva lógica. Descartes tiene cuarenta años, Corneille y Rembrandt alcanzan los treinta. Locke y Spinoza, algunos años más jóvenes que Pascal y el gran Condé, se despiertan a la razón: dos mundos que se enfrentan. 1637: el año del *Cid* y del *Discurso del método,* con los que se fijan la lengua y el pensamiento del pueblo que estaba destinado a convertirse, en los tiempos modernos, en el heredero de la tradición clásica, de Grecia y de Roma; el año de la fundación de la Academia francesa y del Jardín de las Plantas; la fecha en que Monteverde en Venecia, luego de Palestrina y Victoria, preludia, con sus óperas, todas las audacias de la polifonía moderna, en que Rubens se encuentra en el apogeo de su gloria, en que Velázquez, Zurbarán y Poussin entran en la suya, en que los pintores de la realidad y del misterio, alrededor de George Dumesnil de la Tour, renuevan nuestra visión del mundo. En todos los dominios del pensamiento, del saber, de la acción y del arte se manifiesta esa sed de descubrimiento y de realización que es infinitamente más fecunda que la embriaguez de la ciencia ya hecha y de sus fórmulas teóricas, porque muestra al hombre a la vez que su poder sus límites y le mueve a tocar el fondo de lo real. No podía encontrarse satisfecha con la conquista y la posesión de la naturaleza. En lugar de mostrarse complaciente y de detenerse en esto, en lugar de esforzarse en tal sentido para reducir y esterilizar así su capacidad de conocer y de amar, el hombre no apoya en el mundo visible más que para avanzar hacia adelante y elevarse más alto. Contra los teóricos del absolutismo y los demócratas que por entonces se dividían en Inglaterra, los herederos del pensamiento católico, un hombre de Estado como Richelieu mismo, como Richelieu sobre todo (* 18), recuerdan que en el Estado

[1] Son las propias expresiones del padre Francisco Bonal, franciscano, en *Le Chrétien du temps* (1655), II, pág. 11, III introd., citado por Bremond, que observa muy justamente a este propósito (I, 392-420) que la moral de los humanistas, de un Francisco de Sales y de un Pedro Camus, es a la vez más humana y, no obstante su apariencia, más exigente y más eficaz que la de Port-Royal, de Saint-Cyran y del gran Arnauld, que "agotó por mucho tiempo la savia mística de nuestro país" (IV, 305). En su libro, *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius* (1682), el padre Leporcq, del Oratorio, había mostrado ya que el espíritu de piedad es formalmente opuesto a la doctrina de los jansenistas, que se ve refutada por sus propios libros de devoción. Y el abate Baudin, en sus cuadernos sobre la filosofía de Pascal, II *Pascal, les libertins et les jansénistes* (1946-1947), ha puesto en claro esta alianza inesperada del jansenismo y del "libertinismo", aunque sea contrario a los hechos pretender, como él, reducir a ella a Pascal.

soberano todo está ordenado al bien común y todo está subordinado a Dios, de quien deriva toda autoridad. Contra los libertinos que divinizan la naturaleza, sin operar en parte alguna las distinciones requeridas, contra los partidarios del mecanismo universal y absoluto a la manera de Hobbes, que intenta sustraer la naturaleza a Dios, los más grandes de entre los sabios hacen ver de nuevo que el mecanismo que rige el mundo físico no es otra cosa que el instrumento del Creador o del Ordenador supremo, y muestran en la naturaleza el lenguaje de Dios, pero de un Dios trascendente y libre; por Dios precisamente la comprenden, y en Dios la descubren; van a Dios a través de ella: así Galileo, todavía más que Descartes, y por encima de todo Pascal: "Todas las cosas recubren algún misterio; todas las cosas son velos que recubren a Dios", escribirá Pascal a un alma de selección, Mlle. de Roannez. En pos del descubrimiento de este mundo ideal, que es el mundo de la realidad verdadera, para la defensa de la justicia, parte el héroe de Cervantes en busca de aventuras (* 19). En el umbral de este más allá misterioso el héroe de Shakespeare se plantea la angustiosa pregunta a la que la percepción de las cosas no da respuesta, pero de la que la fe nos ofrece una gozosa seguridad[1]:

To be or not to be, that is the question.

Esta inmensa aspiración, este deseo pasional de Dios que lleva al éxtasis y al anonadamiento de sí, anima el arte de esta época y le comunica su fervor: tal como lo expresa el San Francisco de Asís que Zurbarán nos muestra en pie sobre su tumba, ya fuera del mundo, y viviendo sólo con los ojos que contemplan lo inefable[2]. A la conquista del reino de Dios, en fin, se lanzan las almas más altas y las más aligeradas del peso de la materia, sensibles, como todos los hombres de este tiempo, a la no-suficiencia del hombre, a la impotencia de la naturaleza entregada tan solo a sus fuerzas: las hijas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales y San Vicente de Paúl, y todos los fundadores de órdenes religiosas, los solitarios de Port-Royal y la Compañía de Jesús.

No puede causar sorpresa, por tanto, que esta época, que fue la más grande en el orden de la ciencia y del espíritu, haya podido igualarse a las más grandes en el orden de la fe y de la caridad. Sin duda, una conquista de esta clase no puede ser emprendida y realizada más que al precio de las más duras luchas, porque parece que las potencias de contradicción y de subversión se exasperan en la medida misma

[1] "Joyfull hope", dice la primera edición de *The tragical historie of Hamlet prince of Denmarke* (1603). Véase N. Bogholm, *The Hamlet drama*, en *Orbis litterarum*, t. IV, fasc. 3-4 (Copenhague, 1946), pág. 202.

[2] Emile Male, *L'art religieux après le Concile de Trente*, págs. 201 y 483. Cf. lo que dice el autor del arte monástico del siglo xvii, págs. 199, 510 y sgs.

en que se exaltan las potencias de orden y de verdad: y aquellas habrían de tomar poco después, para nuestra desgracia, su revancha sobre estas. Pero las conquistas ya hechas permanecieron; y son hoy más sólidas y más actuales que lo fueron nunca. Porque lo que estos hombres nos enseñaron a ver en el universo visible e invisible, en las líneas y en los números, en las formas y en los colores, en los sonidos, en el acuerdo de las palabras, en la ordenación de los pensamientos, en la lectura del gran libro del mundo, en la medida de sus dimensiones y de sus ritmos, en los más sutiles repliegues del corazón humano y en el misterio insondable del amor divino, lo que vieron y tradujeron con un extremo cuidado de justeza y precisión, con una fuerza cuyo carácter impetuoso se ve siempre moderado por la gravedad, por la discreción, por la piedad, por una sutil ternura, es algo que se nos aparece también extraordinariamente nuevo a fuerza de simplicidad: algo así como el despertar y el acceso, al secreto de los seres, de una conciencia plenamente pura que no se encarnaría en el tiempo más que para liberarse de él luego de haber tomado posesión de sí, y que, en este breve paso a través del mundo de las apariencias, tomaría y nos entregaría de ellas una imagen más verdadera que todo lo que vemos, una imagen plenamente cargada de significación espiritual, de suerte que someterse a este orden percibido por el corazón sería someterse al misterio inefable de las cosas. Y, luego que Descartes se lanzó a la conquista del mundo por la razón, luego que "hubo encontrado los cielos" y explorado el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus, he aquí que una humilde mujer, Margarita-María, nacida en este mismo momento (1647), transmite a los hombres el mensaje recibido de lo alto, que incorpora a la fe cristiana: quiero decir ese reino del corazón del que Pascal, en trazos de fuego, había señalado sus vinculaciones con los movimientos de la naturaleza y las aspiraciones del hombre, ese orden divino cuya medida es el infinito y cuyo nombre es el amor.

BIBLIOGRAFIA

Aunque se haga partir generalmente los "tiempos modernos" de la toma de Constantinopla por los turcos (1453) o del descubrimiento de América por Cristóbal Colón (1492) y la *via moderna* o "vía moderna" de pensar remonte todavía más arriba, con anterioridad al edicto de 1474, hasta el primer tercio del siglo xiv (1328, Guillermo de Occam, *Pensamiento cristiano*, páginas 464 y sgs. en la traducción española), sin embargo, hacemos partir aquí de Descartes, o, si se quiere, de la muerte de Enrique IV (1610), la historia del "pensamiento moderno", tomando este término, según la justa distinción de Rudolf Eucken *(Geistige Strömungen der Gegenwart*, sec. D, § 2: "Zum Begriff des Modernes"); no en el sentido de "modernidad de superficies", o de moda, que consiste en la ignorancia o el desprecio de la tradición, el amor a la novedad a cualquier precio, el reclamo—en filosofía las modas adquieren carta de naturaleza más que en ninguna otra parte—, sino en un rejuvenecimiento natural y necesario de los modos de pensamiento antiguos,

que corresponden a las transformaciones reales y progresivas que se operaron o que van a operarse en el seno de la sociedad, de la vida y del pensamiento humanos, sin alterar por lo demás el sentido de la *philosophia perennis*, sino, por el contrario, prolongándola. En cuanto a las subdivisiones de esta historia, se distribuyen naturalmente por siglos, según fechas fijas: **1610**, muerte de Enrique IV; 1715, muerte de Luis XIV; 1815, caída de Napoleón; **1914**, la gran guerra. Luego de lo cual entramos en un período que, a falta de perspectiva, no forma todavía parte de la historia para los hombres de hoy.

La bibliografía de los tiempos modernos es prácticamente indefinida, por lo que, para los dos tomos que constituyen este libro III, hemos tenido que contentarnos con indicaciones sumarias, que el lector podrá completar fácilmente valiéndose, de una parte, en cuanto a los instrumentos de trabajo, fuentes, repertorios, colecciones, diccionarios, revistas, catálogos de bibliotecas o de librerías, de las indicaciones que hemos dado en nuestros dos precedentes volúmenes, y, de otra, en cuanto al detalle, de las referencias que se encuentran, sea al pie de las páginas, sea, más generalmente, en los repertorios citados.

Señalemos, sin embargo, entre las publicaciones en lengua francesa, los volúmenes de las GRANDES COLECCIONES HISTORICAS que tienen relación con la época estudiada aquí, y especialmente, además de los tomos VI, II a IX de la *Historia de Francia*, dirigida por E. Lavisse en Hachette, y los diferentes tomos de la *Historia de la nación francesa*, dirigida por G. Hanotaux en Plon (Historia política, religiosa, diplomática, económica, de las artes, de las letras, de las ciencias): HALPHEN ET SAGNAC, *Peuples et civilisations*, P.U.F. (tomo IX, HAUSER, "La prépondérance espagnole, 1559-1600"; X, SAINT-LÉGER ET SAGNAC, "La prépondérance française, Luis XIV, 1661-1715"; MURET, "La prépondérance anglaise, 1715-1763"; SAGNAC, "La fin de l'ancien régime et la révolution américaine, 1763-1789"). *Histoire générale des civilisations*, dirigida por M. Crouzet, P.U.F. (tomo IV, R. MOUSNIER, siglos XVI y XVII, 1956; tomo V, MOUSNIER ET LABROUSSE, siglo XVIII, 1953). *Clio*, introducción a los estudios históricos, P.U.F. (tomo VII, SÉE, PRÉCLIN ET TAPIÉ, siglos XVII y XVIII, 1947). *Histoire des relations internationales*, dirigida por P. Renouvin, Hachette (t. III y IV, G. ZELLER, "Los tiempos modernos, de Cristóbal Colón a Cromwell, de Luis XIV a 1789", 1953-55). Unase a estas obras *Les grands courants de l'histoire universelle*, de J. Pirenne (1951-53); el *Essai sur la civilisation d'Occident*, I, *L'homme*, por Ch. Morazé (Colin, 1950); *La formation de la société française moderne*, 1661-1789, de Ph. Sagnac (P.U.F., 1946, 2 t.); *L'âge classique*, 1598-1715, de R. Mousnier (t. I de la *Histoire de France*, publicada por Reinhard y N. Dufourcq, Larousse, 1953); los grandes libros de Paul Hazard sobre *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715 (Boivin, 1935, 3 t. Bbg., volumen 3). *La pensée européenne au XVIII[e] siècle* (Boivin, **1946**, 3 t. Bbg., volumen 3); y en la colección publicada en Fayard: *Histoire de France*, de J. Bainville; *Histoire des Français*, de P. Gaxotte; *Histoire d'Angleterre*, *des Etats-Unis*, por André Maurois; *d'Espagne*, por Jean Descola; *de Chine et d'Extrême-Orient*, por René Grousset.

Para la HISTORIA DE LA CIENCIA, además de las grandes obras de Pierre Duhem y George Sarton (que prolonga la revista *Isis*), podrán consultarse el volumen publicado en 1957, en la Encyclopédie de la Pléiade, bajo la dirección de Maurice Daumas: *Histoire de la science, des origines au XX[e] siècle*, con bibliografía, índice y tablas; la *Histoire des sciences, de saint Augustin à Galilée*, 400-1650, por A.-C. Crombie, de Oxford (trad. fr., P.U.F., 1959); y el segundo tomo de la monumental "Histoire générale des sciences", publicada bajo la dirección de René Taton: *La science moderne*, de 1450 a 1800 (P. U. F., 1959). En lo que con-

cierne más especialmente a la revolución científica del siglo XVII y a lo que el abate Robert Lenoble llama el "milagro del año 1620" (*Mersenne ou la naissance du mécanisme, Essai sur la notion d'expérience*, Vrin, 1943. *L'évolution de l'idée de nature du XVII[e] au XVIII[e] siècle*, R. Méta., 1953. *Les sciences au XVII[e] siècle*, Bulletin de la société d'études du XVII[e] siècle, enero, **1956**. *Origines de la pensée scientifique moderne*, Encyclopédie de la Pléiade, págs. 369-530), constatamos estas referencias: *Copérnico* (1473-1543), *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Nuremberg, 1543. *Opera*, Varsovia, 1854; Munich, 1949. Estudios de L. Prowe (Berlín, 1883), H. Kesten (Nueva York, 1945, tr. fr. Calmann-Lévy, 1951), A. Armitage (Nueva York, 1949), A. Koyré (*La révolution astronomique*, Hermann, 1961), y los estudios publicados en Danzig en 1943 en ocasión de su cuarto centenario. *Kepler* (1571-1630). *Werke*, Munich, 1945-1949. MAX CASPAR, *Bibliographia Kepleriana*, Munich, 1936; *Johannes Kepler*, Stuttgart, 1948. *Galileo* (1564-1642), *Opere di Galileo Galilei*, ed. nacional, 20 vol. Florencia, 1890-1909. A. FAVARO, *Bibliografia galileana*, Venecia, 1942. Estudios de MACH, *Histoire de la mécanique*, tr. fr. Hermann, 1904; A. FAVARO, el editor de sus obras, Módena, 1911; KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, 3 vol., Hermann, 1939-40; Ant. Aliotta et C. Carbonara, 2 vol., Milán, 1949, con bibliografía. Cf. un artículo de HUSSERL en *Philosophia*, Beograd. 1936. La Haya, Husserliana 6, 1954). GUILLERMO HARVEY (1578-1657). *De motu cordis et sanguinis*, 1628, traducción fr. por Ch. Laubry, con un resumen histórico (Doin, 1950). Bibliografía de sus escritos por G. Keynes (Cambridge, 2.ª ed., 1952). Sobre Servet y Harvey y el descubrimiento de la circulación de la sangre, estudios de H. Tollin (1877) y de L. Aschoff (1938). Sobre las matemáticas desde el Renacimiento hasta el final del siglo XVIII, véase PIERRE HUMBERT, Encyclopedie de la Pléiade, págs. 537-618. DESARGUES (1593-1662), *Brouillon Projet* (1639). Cf. RENÉ TATON, *L'œuvre mathématique de G. Desargues*, textos e introducción, biogr. P.U.F., 1951. PEDRO DE FERMAT (1601-1665), *Oeuvres*, publicadas por Paul Tannery y C. Henry, 4 vol. Gauthier-Villars, 1891-1912. R. BACCOU, *Notes sur P. de Fermat*, Toulouse, 1932. A. MACHABEY, *La philosophie de P. de Fermat*, Lieja, 1949. Sobre *Descartes* y *Pascal* sabios, véanse las noticias correspondientes. Sobre la historia de las técnicas, las obras de P. Ducassé (1942), P. Rousseau (1956), Lewis Mumford (tr. fr., Seuil, 1950).

Para la HISTORIA DE LA LITERATURA, DE LAS IDEAS Y DE LAS OBRAS, podrá consultarse: LAFFONT-BOMPIANI, *Dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays*, S.E.D.E., 1955. *Dictionnaire des lettres françaises*, publicado bajo la dirección del cardenal Grente en Fayard: siglo XVII, 1 volumen, 1954; siglo XVIII, 2 vol., **1960**. Y, además de los *Lundis* de Saint-Beuve, de los *Manuels* de Brunetiére y de G. Lanson, las obras de Faguet, siempre importantes, así como los valiosos artículos, recensiones y notas bibliográficas publicados en el *Bulletin de la Société d'études du XVII[e] siècle* (años 1949 y sgs.): la *Littérature française*, publicada bajo la dirección de Joseph Bédier y de Paul Hazard, nueva edición, por Pierre Martino, 2 vol. (antes y después de 1680), Larousse, 1948. *Histoire de la littérature française au XVII[e] siècle*, por Antoine Adam, 5 vol., Domat, 1948-1956. JEAN CALVET, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, 2.ª ed., Del Ducca, 1956. Los dos grandes libros de Paul Hazard mencionados más arriba. Véase también: F. STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII[e] siècle. Pascal et son temps*, 3 vol., Plon, nueva ed., 1928. HENRI BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, 1933; *La religion des classiques*, 1660-1685, P.U.F., 1948 (Bbg.). R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII[e] siècle*, 2 vol., Boivin, 1943 (notas, referencias, Bbg. en el t. II).

Para la HISTORIA DEL ARTE: LOUIS HAUTECOEUR, *Histoire de l'art*, 3 volúmenes, Flammarion, 1959 (t. II y III); *Histoire de l'architecture classique en France*, 7. t., Picard, 1943-1957. LOUIS RÉAU, *Histoire de l'expansion de l'art française*, 4 t., Laurens, 1924-31; *L'Europe française au temps des lumières*, Albin Michel, 1950. EMILE MALE, *L'art religieux après le concile de Trente*, Colin, 1932, 1951. Sobre el barroco en particular, véanse las obras de Eugenio d'Ors (tr. fr., Gallimard, 1935), Gonzague de Reynold (Montreal, 1944), Jean Rousset (1953), Marcel Raymond (1955), Etienne Burnet, René Huyghe. Sobre *Velázquez y el espíritu moderno*, véase el libro de José Antonio Maravall, Madrid, 1960.

Para la HISTORIA RELIGIOSA, además de las obras generales de F. Mourret, Dom Poulet, A. Dufourcq, de los trabajos de V. Martin sobre el galicanismo (1919, 1929), de G. Le Bras sobre el derecho y las instituciones de la Iglesia (1956), véanse la *Histoire de l'Eglise*, dirigida por A. Fliche y V. Martin, en Bloud et Gay, t. XIX: *Luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, por Préclin y Jarry (bbg., muy completa). LATREILLE, DELARUELLE y PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, t. II, libros V a VII (1598-1760), Spes, 1960. DANIEL ROPS, *L'Eglise des temps classiques*, en 2 tomos, Fayard, 1958 (indicaciones bibliográficas al final del tomo II, páginas 435-65, sobre el período 1622-1789). Pueden completarse con los Diccionarios y revistas de ciencias religiosas mencionados en el Pensamiento cristiano, págs. XIII-XX, a los que se añadirá la *Encyclopedia cattolica*, editada por el Vaticano.

Sobre LOS ORIGENES, LAS FUENTES Y LA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD FRANCESA EN EL SIGLO XVII (*Bibliographie*, Dagens, Desclée, 1952), además del gran libro de HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 12 vol., con índice, Bloud et Gay, 1916-1936, deben mencionarse particularmente los estudios de Louis Cognet (La Colombe, "Culture catholique", sept. 1949; 1955. 10. Cahier de la Pierre que vire, Desclée de B., 1957. Fayard, col. "Je sais, je crois", 1958. Dict. de spiritualité, art. "Esprit"), y los del padre Julien Eymard d'Angers sobre *L'apologétique en France de 1580 à 1670, Pascal et ses précurseurs*, nueva edición latina, 1954.

Sobre el cardenal de BÉRULLE (1575-1629), fundador del Oratorio: *Oeuvres complètes*, ed. Bourgoing, 1657, Migne, 1856. *Correspondance*, ed. Dagens, París-Lovaina, 1937-39. *Opuscules de piété*, ed. Rotureau, Aubier, 1944. A. MOLIEN, *Le card. de Bérulle*, Beauchesne, 1947; J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, 1571-1611, Desclée de B., 1952 (C. R. Bataillon, R. de litt., comparée, oct., 1953). L. COGNET, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation* (siglo XVII, octubre, 1955). P. BLANCHARD, *Bérulle et Malebranche: l'attention à J.-C.* (R. Ascét. et Myst., 1953). *Lettres* del padre Charles de Condren (1588-1641), Cerf, 1943. *Vie*, por el padre Amelote, 1643. Los libros del padre Bouyer (1952) y de Andrés George (1954) sobre el Oratorio. Cf. en Analecta sacri ordinis cisterciensis, an. XIV y XV, 1958-59, los trabajos del padre Zakar sobre los cistercienses del siglo XVI que renovaron enteramente los puntos de vista sobre esta orden, entonces en pleno desenvolvimiento y fervor espiritual. Sobre M. OLIER (1608-1657), discípulo de Condren (*Journée chrétienne, Catéchisme chrétien pour la vie intérieure, Traité des saints ordres*, Reed. Migne, 1856), y los señores de San Sulpicio: Faillon (1873), chan. Leflon (Etudes, nov. 1957), Jean Gauthier (1957). SAN JUAN EUDES (1601-1681), formado en el Oratorio. *Oeuvres complètes*, Vannes, 1905-1911: *Le royaume de Jésus* (1637); *Messe et office du Sacré-Coeur de Jésus* (1668-69); *le Coeur admirable de la Trés sainte mère de Dieu* (1681. El corazón "fina punta del espíritu, por la que se hace la contemplación, que consiste en una única mirada y una simplicísima visión de Dios, sin discurso ni razonamiento ni multiplicidad de pensamiento". *Oeuvres*, VI, 648). A. PIOGER, *Saint Jean Eudes*, Bloud, 1940. Véanse también las obras de Ch. LEBRUN sobre *Jean Eudes et le culte public du Coeur de Jésus* (1918) y sobre *Marie des Vallées* (1926), de E. THÉORET sobre *La médiation mariale dans l'école française* (Vrin, 1940), de monseñor GAUTHEY sobre *Sainte Marguerite-Marie Alacoque* (1915. La primera revelación de Paray es del 27 de diciembre de 1673, la fiesta del Sagrado Corazón fue celebrada por Margarita-María el 20 de julio de 1685, luego públicamente en las Visitandinas de Dijon en 1689). Podrá completarse la reseña con los libros de LOUIS LE CROM (Tourcoing, 1941) sobre *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (1673-1716) y de ANDRÉ MERLAUD (Spes, 1955) sobre *Saint Jean-Baptiste de la Salle* (1651-1719).

SAN FRANCISCO DE SALES (1567-1622). *Oeuvres de saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Eglise*, edición completa por la Visitación de Annecy y comenzada por dom Mackey, 22 vol., Annecy, 1892-1907. *L'esprit du bienheureux François de Sales*, por el padre Camus (1582-1653), 6 vol., 1635-1641 (reed. Migne). *Saint François de Sales maître spirituel*, por Delaruelle. J. Perret, C. Roffat, Spes, 1961. Estudios de Francis Vincent (Beauchesne, 1923). Strowski (reedición, Plon, 1928), E. Trochu (Lyon, 1946), J. Leclercq (Tournai, 1948). Véanse también las tesis de CLAUDE QUINARD (1954) sobre *Une doctrine du pur amour au début du XVII^e. siècle, le P. Laurent de Paris* y *Sur les sources du Traité de l'amour de Dieu*, así como el libro de Ch. CHESNEAU (Julien Eymard d'Angers) sobre *Le P. Yves de Paris et son temps* (1946).

SAN VICENTE DE PAÚL (1581-1660). *Oeuvres*, correspondencia, conversaciones, documentos publicados por Pierre Coste, sacerdote de la misión (lazarista), 14 vol., Gabalda, 1920-25, el volumen 15 esperado en 1962, deben completarse con las *Lettres*, en curso de publicación, en "Mission et charité" (95, rue de Sèvres) y las *Conférences* publicadas en las ediciones Du Seuil. LOUIS ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, 1664 (reed. Vitte, 1891). Padre COSTE, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, 3 vol., Desclée de B., 1932. Queda todavía por precisar: 1.°, la situación espiritual de M. Vincent con respecto a la escuela francesa, Francisco de Sales, Bérulle y Benito de Canfield. 2.°, su vida económica, aclarada por el minutario central de los archivos nacionales que recogió los archivos de los notarios parisienses. 3.°, sus relaciones con los movimientos políticos (Retz, Mazarino), con la Compañía del Santísimo Sacramento, con la reforma salida de Port-Royal.

Sobre los JESUITAS, véase el *Pensamiento cristiano*, págs. 631 y sgs. de la traducción española (MOLINA, 1533-1600, y núm. *73), 643 y sgs. (MARIANA, 1537-1624. SUÁREZ, 1548-1617, y número *76), 647 y sgs. (los espiritua-les). Sobre el probabilismo, el artículo de Blic y Vermersch en el Dict. apologétique de la foi catholique. Sobre las misiones: *Bibliotheca Missionum* del padre Robert Streit, Munster, 1939; *Histoire universelle des missions catholiques*, dirigida por monseñor Delacroix, Mónaco-París, 1957; los estudios de Georges Goyau (recogidos en 1948), de Fr. Rousseau (1930), la *Histoire du catholicisme en Chine* del padre Huc, resumida por el padre d'Ellia, Roma, 1934; el artículo chinois (Rites) del padre Benoît Maître, en el Dict. d'Hist. et Géogr. éclésiastiques.

Sobre PORT-ROYAL Y EL JANSENISMO, puede leerse el *Port-Royal* de Sainte-Beuve, 5 vol., 1842-62, 3.ª ed., 7 volúmenes, 1867-71 (reed. Gallimard). A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol., Champion, 1922. JEAN LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*: I. "Saint Cyran"; II. "Les vérités de la grâce d'après Arnauld", P.U.F., 1923; III. "La morale d'après Arnauld, la practique des sacrements, l'Eglise", 2 vol., Vrin, 1951-52. *Etudes d'histoire de la philosophie au XVII^e siècle*, Vrin, 1951. J. CARREYRE, art. Jansenismo en *Dict. Théol. cath.*, tomo VIII, col. 318-529.

JANSENIO (1585-1638). *Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis Augustinus, sive doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses, tribus tomis comprehensa.* Lovaina, 1640. El primer tomo expone la herejía pelagiana y su nueva forma. El segundo expone la doctrina de San Agustín sobre el estado de naturaleza inocente, el estado de naturaleza caída y el estado de naturaleza pura (el cual es imposible según Jansenio). El tercero trata de la redención del hombre, de su restablecimiento por la gracia en la libertad que había perdido por el pecado, de la predestinación gratuita y absoluta. Podrá encontrarse en la *Histoire générale du Jansénisme* de dom Gerberon, Amsterdam, 1700, un buen resumen del *Augustinus*, reproducido, con el *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, en apéndice del libro de G. MICHAUT sobre las *Epoques de la pensée de Pascal*, Fontemoing, 1902.

Las Obras de ANTONIO ARNAULD (1612-1694) fueron editadas en 49 volúmenes, París - Lausana, 1775-1783. Los Ensayos de MORAL DE PEDRO NICOLE (1625-1685), en 14 vol., 1713-1732. Numerosas ediciones de *La logique ou l'art de penser*, de Antonio Arnauld y Pedro Nicole, llamada Lógica de Port - Royal, París Savreux, 1662 (ed. Alfred Fouillée, 1878).

Particularmente importantes son los trabajos siguientes: LOUIS COGNET: *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal*, Grasset, 1949; *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Sulliver, 1950; *La réforme de Port-Royal* (1591-1618), Sulliver, 1950; *La Mère Angélique et saint François de Sales* (1618-1626), Flammarion, 1951; *Relation de captivité d'Angélique de saint Jean Arnauld d'Andilly*, Gallimard, 1954. JEAN ORCIBAL: *Les origines du Jansénisme.* I. "Correspondance de Jansénius". II-III. "Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps", Lovaina y París, Vrin, 1947-48. *Qu'est-ce que le Jansénisme?* Cahiers de l'association internationale des études françaises, agosto de 1951. *Néoplatonisme et jansénisme: Del De libertate*, del padre Gibieuf, al *Augustinus*, cf. Analecta gregoriana, tomo LXXI, sec. A, Roma, 1954. *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVII[e] siècle*, Relazioni del X congreso internazionale di scienze storiche, Roma, 1955. *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Desclée de B., 1957. *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, P.U.F., Bibl. Hautes Etudes, sc. relig., t. LXX. *Saint Cyran et le jansénisme*, Seuil, 1961. Dict. de spiritualité, art. Divinisation, Benoît de Canfield. *Le premier Port-Royal: Réforme ou Contre-Réforme*, Collège philosophique, Nizet. LUCIEN CEYSSENS, *Le jansénisme*, consideraciones históricas preliminares a su noción, Analecta gregoriana, t. LXXI, Sec. A. Romae, 1954.

Sobre la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, podrá consultarse, además de las obras mencionadas anteriormente, de Uberweg-Geyer, Em. Bréhier, Alb. Rivaud (conclusión póstuma), el *Manuel de bibliographie philosophique*, de Gilbert Varet, 2 vol., P.U.F., 1956, repertorio muy preciado, no obstante algunas deplorables lagunas y una multiplicidad de referencias en las que no siempre es fácil encontrar las obras de un autor; los catálogos de las grandes bibliotecas francesas y extranjeras, y de las librerías filosóficas Vrin, P.U.F., Aubier, Hermann; las recensiones de las principales revistas filosóficas y sobre todo en Francia de la Revue philosophique, de la Revue de métaphysique et de morale y de los Etudes philosophiques; el *Bulletin signalétique* del Centro nacional de la Investigación Científica (15, quai Anatole France, París), que comenzó a aparecer en 1940, y cuyo fascículo trimestral 19 (Philosophie, science humaines) permite ponerse al corriente de los artículos aparecidos en las revistas del mundo entero.

Sobre los MAESTROS DE LA ESCOLASTICA DEL SIGLO XVII y, en particular, sobre SUÁREZ (1568-1617), JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1648), los *Complutenses, Salmanticenses, Conimbricenses* (comentadores de Alcalá, Salamanca, Coimbra), véase el Dict. de Théologie catholique y el *Pensamiento cristiano*, págs. 625 y sgs. y núms. *71 a *76. Entre los que intentaron reformar la metafísica liberándola de la autoridad de Aristóteles y renovándola al contacto de los descubrimientos científicos, conviene citar particularmente al padre VALERIANO MAGNI (1586-1660), capuchino formado en la escuela de San Buenaventura y atraído por las maravillas de la naturaleza que la experiencia desvela progresivamente revelando, en los hechos "nota per se", la sabiduría divina o el "ars divina" que se manifiesta en el universo (*De luce mentium et ejus imagine*, Romae, 1642-1645. *De atheismo Aristotelis ad P. Mersenne*, Varsoviae, 1647. *Opus philosophicum*, Lithomisslii, 1660). Los archivos leibnizianos de Hannover poseen un manuscrito titulado *Philosophia sive indagatrix Arcanorum Naturae Scientia ad mentem Doctoris seraphici elucidata*, que es un resumen de su doctrina y de su método, en el que Leibniz se inspiró, alabándolo altamente (Grua, Inéditos de Leibniz, II, 545). El padre HONORATO FABRI, S. J. (1607-1688), lo mismo que el padre FRANCISCO DE LLANIS (*Magisterium Naturae et Artis, opus physico-mathematicum*, Brixiae, 1648-1692), en oposición al padre Magni, no ve en Aristóteles un obstáculo a la renovación de la metafísica, y opone al aristotelismo congelado de su tiempo la fidelidad al principio del filósofo que exigía la cuidadosa investigación de los hechos reales, para encontrar y para establecer de manera demostrativa la verdad en física (como lo hizo Galileo) y en metafísica. *Tractatus physicus de motu locali*, Lugduni, 1646. *Philosophia universa per propositiones digesta*, Lugduni, 1646, recomendado por Mersenne a Descartes. *Metaphysica demonstrativa sive scientia rationum universalium*, Lugduni, 1648. *Dialogi physici*, 1665-1669. *Summula Theologica*, 1669). Leibniz le da a conocer en 1676 su admiración y su conformidad. En fin, Miguel Angel FARDELLA (1650-1718), franciscano, a quien Leibniz ofreció el testimonio de su mayor estima, iniciado por Borelli, miembro del Cimento, en los métodos de las ciencias que profesó en Módena, en Padua, en Barcelona, recomienda y practica una meditación asidua de los problemas, una larga observación de las cosas, un análisis preciso de sus elementos, un complejo conocimiento de las matemáticas (Ars Dei mathesis est), y, tomando por guía a San Agustín, explora la obra de Dios para llegar, por un método nuevo y explícito, a un conocimiento más íntimo del universo, de sus "regiones ocultas" y de su misteriosa infinitud. (*Universo Philosophiae Systema*, Lugduni, 1696. Se encuentra en los Archivos de Hannover el prospecto de un tratado del padre FARDELLA, *Methodus Rationis excolendae, Naturae investigandae atque mores perficiendi*, así como sus reflexiones sobre proposiciones metafísicas que le había sometido Leibniz y las respuestas del filósofo, 1690. Véase a este respecto *Le Vinculum substantiale chez Leibniz*, de monseñor A. Boehm, Vrin, 1938, págs. 103 y sgs., pág. 61, y un estudio ms. del mismo sobre los *Essais de réforme de la Métaphysique au XVII[e] siècle*).

El P. MARINO MERSENNE (1588-1648). *Quaestiones in Genesim*, 1623. *L'impiété des déistes*, 1624. *La vérité des sciences*, 1625. *Questions philosophico-mathématiques* y *Questions harmoniques*, 1634. *Harmonie universelle*, 1636-37. *Cogitata physico-mathematica*, 1674. *Correspondance*, publicada por Mme. Paul Tannery y Cornélis de Waard, Beauchesne, 1933, P.U.F., 1946. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, 1943, R. Hist. sc., 1948.

PEDRO GASSENDI (1592-1655). *Opera*, 6 vol., Lyon, 1658: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Grasse, 1624 (ed. crítica Rochot, Vrin). *Disquisitio metaphysica* (adv. Cartesii Metaphysicam), Amsterdam, 1644, ed. Sorbière, 1694. *Institutio astronomica*, París, 1647. *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, Leyden, 1647. *Syntagma philosophiae Epicuri*, La Haya, 1655 (edición 1658, con una disertación de S. Sorbière *De vita et moribus P. Gas-*

sendi). F. BERNIER, *Abrégé de la philosophie de Gassendi,* 8 t., Lyon, 1678. Estudios de P. Félix Thomas (1889), H. Schneider (Leipzig, 1904), P. Pendzig (G. y la escolástica, Bonn, 1908), L. Andrieux (1927), Jasinski (G. y Pascal, R. Hist. Phil., abril 1933), B. ROCHAT, *Les travaux de G. sur Epicure et l'Atomisme,* 1619-1658, Vrin, 1944; *Lettres familières à François Luillier,* Vrin, 1944. R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin,* Vrin, 1943 (cap. sobre la génesis del Syntagma); *Le libertinage érudit,* Boivin, 1943 (las dos filosofías de G.), y C.-R., críticas de H. Gouhier (R. phil., enero 1944) y de B. Rochot (R. hist. litt. de la France, enero de 1948).

FRANCISCO BACON (1561-1626). *The two books on the proficience and advancement of learning divine and human,* Londres, 1605; trad. lat. RAWLEY: *De dignitate et augmentis scientiarum,* Londres, 1623. *Instauratio magna,* pars secunda operis quae dicitur *Novum organum, sive indicia vera de interpretatione Naturae,* Londres, 1620. *Sylva sylvarum,* Londres, 1627. *Essays moral, economical and political,* Londres, 1597, 1612, 1625. *Opera,* ed. Rawley, Amsterdam, 1663. *Works of Francis Bacon,* ed. A. L. Ellis, J. Spedding, D. D. Heath, 15 vol., Londres, 1857-1874, con *The letters and life of F. Bacon including all his ocasional works,* por J. Spedding, nueva edición, Londres, 1887-92. Trad. fr., Lasalle (1800), Bouillet (1834), Riaux (1852). Bibliografía por R. W. Gibson, Oxford, 1950. J. SPEDDING, *Account of the life and times of Francis Bacon,* 2 vol., Londres, 1879. Estudios de Joseph de Maistre (1836, 1873), Rémusat (1854, 1868), H. Dixon (1861), E. A. Abbot (1885), ch. Adam (1890), A. Lalande (1899), V. Brochard (1912), A. Levi (Turín, 1925), P. M. Schuhl (Bordas, 1949).

TOMÁS HOBBES (1588-1679). *De corpore politico, or The Elements of law, moral and politic,* 1639 (ed. crítica Tönnies, 1888, 1928). *Elementorum philosophiae,* sectio tertia *De cive* (París, 1642, traducción fr. Sorbière, 1649), sectio prima *De corpore* (Londres, 1655), sectio secunda *De homine* (Londres, 1658, Amsterdam, 1668). *Leviathan, or the matter, form and power of the Commonwealth, ecclesiastical and civil.* Londres, 1651. *Tripos,* Londres, 1650-1656. Obras: *English works,* 11 vol. *Opera philosophica quae latine scripsit,* 5. vol. Ed. por W. Molesworth, Londres, 1839-45. Biografía: *Vita authore seipso, carmine expressa,* Londres, 1679. *Vitae Hobbianae auctarium,* 1681. Bibliografía: G. SORTAIS, *Philosophie moderne.* t. II, 1922; BALDWIN-RAND, *Dictionary,* III, 1. Estudios de Georges Lyon (1898), F. Tönnies (Stuttgart, 1896, 1925), Leslie Stephen (Londres, 1904), F. Brandt (Copenhague, 1928), A. Levi (Milán, 1929), B. Landry (Alcan, 1930), J. Laird (Oxford, 1934), R. Polin, *Politique et philosophie chez Th. Hobbes,* P.U.F., 1952, J. Vialatoux.

HUGO GROCIO (1538-1645). *De jure belli et pacis,* París, 1625. *De veritate religionis christianae,* París, 1627 (traducción fr., Mézeray, 1649). *Opera theologica,* Amsterdam, 1679. Reed. de sus obras, La Haya, 1917 s. Bibliografía, J. Ter Meulen, La Haya, 1950. Sobre ALTHUSIO (1557-1638). *Politica methodice digesta,* ed. Friedrich, Cambridge Mass., 1932), y sobre Grocio, véase OTTO GIERKE, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien,* 2.ª ed. Breslau, 1902. J. N. FIGGIS, *Studies of political thought from Gerson to Grotius,* Cambridge, 1907. HEARNSHAW, *Social and political ideas of some great thinkers,* Londres, 1925. ERIK WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius,* Tubinga, 1927. GURVITCH, *Philosophie du droit de Hugo Grotius* (R. Méta., 1927). DELBOS, *La préparation de la philosophie moderne* (R. Méta., 1930). DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* (Hobbes, Grocio y Locke), P.U.F., 1050. PIERRE MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e. siècle,* 2.ª ed., Boivin, 1951.

CAPITULO II

DOS INICIADORES: DESCARTES Y PASCAL

I. DESCARTES

1. DESCARTES TAL COMO SE LE HA VISTO. LA NOVEDAD DEL CARTESIANISMO Y LO QUE SALIÓ DE ÉL. DIVERGENCIAS DE INTERPRETACIÓN. EL FILÓSOFO Y SU MÁSCARA. LA SINCERIDAD RELIGIOSA DE DESCARTES. DEL YO PENSANTE Y EXISTENTE A DIOS. NECESIDAD DE REMONTAR A LA FUENTE

Por paradójico que parezca, se puede afirmar sin temor alguno que pocos hombres han sido tan incomprendidos o tan mal comprendidos como Descartes, que pocos sistemas han sido tan desconocidos o tan gravemente deformados como el cartesianismo. De hecho, las represen-

taciones que se ofrecen de uno y de otro llegan hasta la deformación. Esta contradicción ¿es originada por Descartes mismo o por sus intérpretes? ¿Proviene del carácter secreto y un tanto enigmático de su naturaleza de hombre, de la rica complejidad de un pensamiento hecho de tendencias en contraste? ¿O radica en cierta visión retrospectiva que se adopta con respecto al filósofo y su obra? A lo que, ciertamente, no escapa Descartes cuando, en 1637, a dieciocho años de distancia, traza en el *Discurso del método esa* "historia de su espíritu", esperada por todos sus amigos [1], que tenía su fuente en las famosas "experiencias" de noviembre de 1619-1620; y a lo que los que vinieron después que él escapan todavía menos, porque, proyectando en el autor que estudian sus preocupaciones, sus preferencias y sus inclinaciones, reconstruyen su doctrina en función de lo que salió de ella o de lo que ellos mismos piensan acerca de ella, y, en lugar de situarle en la gran corriente de la *philosophia perennis,* pretenden ordinariamente ver en Descartes un innovador, un moderno, que rompió con la tradición e inauguró una manera de pensar inédita, conforme a la expresión de que se sirve La Bruyère: "Un autor moderno prueba ordinariamente que los antiguos son inferiores a nosotros de dos maneras, por razón y por ejemplo: saca la razón de su gusto particular y el ejemplo de sus obras" [2].

Ahora bien, Descartes tuvo conciencia de la novedad o, si se quiere, de la modernidad de su doctrina y mejor todavía de su persona [3]. Pero,

[1] Como escribe Balzac a Descartes el 30 de marzo de 1628: "Por lo demás, señor, acordaos, si os place, de LA HISTORIA DE VUESTRO ESPIRITU. Es esperada por todos nuestros amigos, y me la habéis prometido en presencia del padre Clitophon, al que se llama en lengua vulgar monsieur De Gersan. Resultará grato el leer vuestras diversas aventuras en la media y en la más alta región del aire; el considerar vuestras proezas contra los gigantes de la Escuela, el camino que habéis recorrido, el progreso que habéis realizado en la verdad de las cosas, etc." *(Socrate chrétien, par le Sr. de Balzac,* 1657, pág. 345. ADAM ET TANNERY, *Oeuvres de Descartes,* t. I, pág. 570.) A esta edición hacen relación todas las referencias de las que nos limitamos a dar el tomo y la página. Sobre la vida de Renato Descartes, "gentilhombre del Poitou", desde su nacimiento en La Haya-en-Touraine el 31 de marzo de 1596, hasta su llegada a Holanda, en el otoño de 1628, y hasta su muerte en Estocolmo el 11 de febrero de 1650, véanse los capítulos II y III de mi *Descartes* (nueva edición, Plon, 1941), al que remitiremos para toda aclaración y justificación de lo que se dice más adelante, así como a la nota biográfica y bibliográfica del Apéndice.

[2] LA BRUYÈRE, *Caractères,* 1688, cap. I. Obras del espíritu.

[3] Como lo declara su fiel biógrafo, el abate Adriano Baillet, en *La Vie de Monsieur Descartes* (París, Daniel Horthemels, 1691, t. II, pág. 545), según un fragmento manuscrito inédito en latín: «Queriendo Descartes conceder que lo que él decía había sido dicho ya por otros, admitía que con él ocurría lo que con un hombre al que se acusase de haber saqueado el alfabeto y el diccionario por el hecho de hacer uso de letras que se encuentran en el primero o de palabras que se hallan en el segundo. Pero añadía que los que reconociesen el encadenamiento de todos sus pensamientos, que se siguen necesariamente unos de otros, tendrían que confesar que él era inocente del robo que se le imputa, como un hábil orador al que se estimase plagiario de Calepina y del viejo Evandro por haber adoptado las palabras del uno y las letras del otro."

lo mismo que Francisco Bacon y Pascal, y como ya en la Edad Media Bernardo de Chartres y Rogerio Bacon, entiende la *novedad* en un sentido muy diferente a como se la entiende en nuestros días. "No veo, decía, que sea necesario hacer valer tanto la antigüedad en los que reciben la denominación de antiguos. Es un nombre que merecemos nosotros mejor que ellos, porque el mundo es más antiguo ahora que lo era en su tiempo, y tenemos también más experiencia que ellos" [1]. *Majorem rerum experientiam,* una mayor experiencia de las cosas; he aquí el objetivo al que apunta Descartes; he aquí el beneficio que cree recibir de los que le precedieron, aumentándolo por su parte; he aquí lo que pueden enseñarle, tanto a él como a los que estudian la sabiduría. En cuanto a esas opiniones que los innovadores [2] profesan sin razón ni autoridad, no interesan en modo alguno a quien, como él, no tiene otra preocupación que buscar la verdad. Importa, pues, poco que una cosa haya sido dicha por otros antes que por él, e incluso es plausible. Lo que resulta nuevo en él, lo que constituye en todas las cosas la verdadera novedad, es, nos dice [3], "que haya entre los pensamientos enunciados una coherencia y un encadenamiento tales que se sigan naturalmente unos de otros". En suma, es el *orden interno* el que presidió la *invención,* ese orden original que no es ni "antiguo" ni "moderno", y que no puede encontrarse más que a condición de remontar a la fuente: "El agua es siempre semejante al agua, escribe a Beeckman [4], pero su sabor es diferente cuando se la bebe en la fuente que cuando se la toma en un cántaro o en un arroyo. Todo lo que se transporta del lugar de su nacimiento a otro a veces se corrige, pero con más frecuencia se corrompe."

Esto es lo que nos ha llegado de la doctrina de Descartes. Y por ello, luego de haber gustado rápidamente lo que ha sido sacado de él "en el cántaro o en el arroyo", que se nos presenta como venido de la fuente y como expresando al verdadero Descartes y al puro cartesianismo, tratare-

[1] Fragmento Ms. de Descartes, citado y traducido por Baillet, t. II, pág. 531. Confróntese lo que dice Bacon en el *Novum Organum,* I, 84.

[2] El 17 de octubre de 1630 (A. T., I, 158), Descartes escribe a su amigo Beeckman: "Platón dice una cosa, Aristóteles otra, Epicuro otra, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini, todos los innovadores, dicen cada uno una cosa diferente. ¿Quién de entre ellos enseña verdaderamente, no digo para mí, sino para un estudioso cualquiera de la filosofía? *Novatores omnes... Quis ex illis docet, non dico me, sed quemcumque sapientiae studiosum?*"

[3] En el fragmento manuscrito citado por Baillet, II, 545: "Si illa quae dixero ita inter se cohaerentia sint atque ita connexa, ut una ex aliis consequantur, hoc argumento erit me non magis sententias ab aliis mutuari, quam ipsa verba ex Lexico sumere."

[4] El 17 de octubre de 1630 (A. T., I, 160): "Aqua es aquae simillima, sed aliter semper sapit, cum ex ipso fonte bibitur, quam cum ex urna vel ex rivo."

mos en tanto sea posible, de remontar a la fuente misma, es decir, a Descartes tal como fue, a su intuición y a su intención auténticas, en la medida en que pueden ser traducidas sin ser deformadas.

Una primera cuestión se plantea, que, a decir verdad, priva sobre todas las demás y que debe ser zanjada antes de nada: la doctrina de Descartes, tal como él mismo la presenta, descansa toda ella en Dios, autor total de todo lo que es o existe, autor del bien y de la verdad, garante de la ciencia, de la moral y de nuestra razón misma. Ahora bien: ¿en qué medida esta afirmación primordial expresa el pensamiento auténtico de Descartes y la esencia de su doctrina? ¿En qué medida se vincula al fondo del cartesianismo? Y, en primer lugar, ¿qué es el cartesianismo?

Existen de él, si puede hablarse así, varias direcciones. Porque el plan, el método y los principios en los que el fundador del Oratorio, el director de conciencia de Descartes, el piadoso cardenal de Bérulle, "que concibió un efecto y una estima particularísima por nuestro filósofo" [1], supo distinguir desde 1628 un medio infalible de denunciar los sofismas, de separar la verdad de la falsedad o de la verosimilitud, y, sin "espíritu de secta", de trabajar sobre la naturaleza misma sin detenerse a ver en qué se aproximaría o se alejaría de los que habían tratado de filosofía antes que él; ese gran proyecto, al que, como aseguraba Bérulle, "con intenciones tan puras y una capacidad de espíritu tan amplia como la que él le reconocía, Dios no dejaría de bendecir y de otorgarle todo el éxito a que se hacía merecedor"; el cartesianismo al que, a pesar de las legítimas reservas sobre las consecuencias que podrían sacarse de sus

[1] BAILLET, t. I, pág. 139. Para lo que sigue, véase el relato que hace Baillet, páginas 160-166, de la asamblea de sabios en casa del nuncio (en noviembre de 1628), en la que un tal Chandoux, filósofo y químico, que habría de ser condenado más tarde como falsificador de moneda, hizo públicos, con el asentimiento de todos, sentimientos nuevos de los que solo Descartes supo reconocer y demostrar que ponían la verosimilitud en el lugar de lo verdadero, probando él mismo que no era difícil hacer pasar lo falso por lo verdadero y hacer recíprocamente pasar lo verdadero por lo falso a favor de lo aparente, a lo que opuso en seguida su "hermosa regla universal o método natural con el que ponía a prueba toda clase de proposiciones, como un medio infalible de llegar a una certeza igual a la de la aritmética, de evitar los sofismas, de establecer en la filosofía principios aptos para dar razón de todos los efectos de la naturaleza, haciendo entrever las consecuencias que estos pensamientos podrían tener caso de ser bien conducidos y la utilidad que el público obtendría de ellos si se aplicase su manera de filosofar a la medicina y a la mecánica, una de las cuales produciría el restablecimiento y la conservación de la salud, y la otra la disminución y el alivio de los trabajos de los hombres. El cardenal no tuvo dificultad en comprender la importancia de este plan: y juzgándolo muy apropiado para su ejecución, empleó la autoridad que tenía sobre su espíritu para inclinarle a emprender esta gran obra. Le impuso incluso una obligación de conciencia", y lo que sigue (pág. 165). Cf. a este respecto la carta de Descartes a Villebressieu, 1631 (I, 213).

principios "a mi parecer mal entendidos" [1], Bossuet, con el siglo XVII católico, fue a buscar su filosofía, y que hacía palpitar a Malebranche de emoción y de entusiasmo; en suma, ese cartesianismo destinado por una vocación especial, según el espíritu mismo de su autor, a mantener y a defender la causa de Dios con argumentos nuevos, no tiene nada de común con el racionalismo que se le atribuyó en la generación siguiente, y que hizo del cartesianismo un arma contra la Iglesia y el medio más eficaz de hacer tabla rasa de la tradición y de la autoridad, de establecer un mecanismo universal, de excluir toda creencia en un más allá, para encerrar al hombre en una razón personal, capaz de bastarse y de bastarle: ese cartesianismo que la Convención nacional, en octubre de 1793, decidía honrar transfiriendo el cuerpo de su autor al Panteón francés, y que el grupo comunista de la Cámara de Diputados, en ocasión del tercer centenario del Discurso del método, pedía que se celebrase oficialmente, con un homenaje al que la Universidad de Francia, en la reunión de la Sorbona de mayo de 1946, no vaciló en asociarse, admitiendo, con desvergonzada falsedad, como dice Gabriel Marcel, que se coloque entre los materialistas y entre los precursores del marxismo a un Descartes librepensador que, por razones de prudencia, habría prestado servicios a la religión oficial, pero que, privado de la máscara con la que se recubre, aparece en su verdadero ser [2].

A decir verdad, se ha usado mucho, y abusado, de esta imagen de la máscara, de la que se sirve Descartes para caracterizar su actuación en la escena del mundo: respecto a lo cual se hace observar, por otra parte, que el tema de la máscara aparece por primera vez en él el 31 de diciembre de 1618, cuando, al dirigir a Beeckman su *Compendium musicae*, le precisa que este hijo de su espíritu que le envía en testimonio de su amistad fue compuesto intencionadamente en un cuerpo de guardia en el que reina la ignorancia y la holgazanería, por un hombre sometido a un género de vida enteramente diferente de sus pensamientos [3]. Ahora bien, este contraste entre su vida exterior y su vida interior, entre su actividad y su pensamiento, es lo que traduce la imagen de la

[1] Como escribe Bossuet desde Versalles, el 21 de mayo de 1687, a un discípulo del padre Malebranche.

[2] Como pretendió, con muchos otros, Maxime Leroy en su libro sobre *Descartes, Le philosophe au masque*, Rieder, 1929. Conócese la famosa frase de las *Cogitationes privatae* (enero de 1619. A. T., X, 213): "Ut comoedi, moniti, ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo." (Lo mismo que los comediantes llamados a escena se revisten de una máscara para que no se vea el rubor de su frente, así también yo, en el momento de ascender a la escena del mundo de la que hasta aquí no había sido más que espectador, me presento en ella provisto de una máscara.)

[3] *Compendium musicae*, fin X, 340-41. Citado y traducido por Baillet, t. I, página 48.

máscara, y lo que expresa es la discreción, el pudor de un hombre absolutamente resuelto a observar en todo la regla de la prudencia, a seguir tan solo el gran camino, a no escribir más que lo que cree [1], preocupado como está por presentar su pensamiento íntimo de toda intrusión extraña y por vivir descansadamente [2]. Por ello se presenta enmascarado, al igual que las ciencias [3], que, privadas de la máscara, se aparecerían en toda su belleza para quien supiese ver claramente su encadenamiento, tan fácil de retener como la serie de los números. Pero él no abandona su máscara de pudor y de prudencia más que con pleno conocimiento, por miedo a prostituir la ciencia verdadera cuyo secreto detenta. No hay en esto una falsa evasiva, ni segunda intención, ni artificio hipócrita de ninguna clase, sino solamente el respeto extremo de un hombre hacia la razón y hacia la verdad que la razón le ha descubierto. Porque la razón misma no es más que el respeto a una Verdad más alta a la cual se somete.

Así el "racionalismo" de Descartes, al decir de un buen juez [4], es todo lo contrario de lo que se le atribuye comúnmente, puesto que Descartes reconoce, al mismo tiempo que el valor, los límites de una razón que, en el hombre, no hace, no ordena y no constituye nada por sí misma, y que vale precisamente porque es apta para recibir pasivamente un dato, el de lo intuido o de la experiencia, utilizado por la libertad del querer que no alcanza la verdad depositada en nosotros por Dios más que por un movimiento que ella recibe de Dios—lo que inflige un doble mentís a la interpretación antropocéntrica de Sartre y de los modernos existencialistas—, de suerte que, tanto por su ejercicio como por su ser, la razón, lo mismo que la libertad, es inseparable en el hombre de un más allá de la razón, el Infinito, y no se termina sino en él. Así puede decirse que el cartesianismo de Descartes, tomado en su conjunto, aboca

[1] Epístola dedicatoria a la princesa Isabel de los *Principios de filosofía* (1644. En la traducción francesa de su amigo el abate Picot de Moulins, 1647. IX², 21). Confróntese la carta a Isabel de enero de 1646, y la declaración tan característica que hace Descartes: "En cuanto a mí, la máxima que más he observado en toda la conducta de mi vida fue el seguir tan solo el gran camino y creer que la principal figura consiste en no querer en absoluto usar de finura" (IV, 357).

[2] Como escribe a Mersenne en abril de 1634 (I, 285-286): "El deseo que tengo de vivir descansadamente y de continuar la vida que he comenzado adoptando como mi divisa: bene vixit, bene qui latuit", divisa tomada de Ovidio *(Trist.,* III, IV, 25), que figura en el retrato grabado por Edelinck según el cuadro de Descartes pintado por Franz Hals poco antes de su partida de Holanda.

[3] "Larvatae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent. Catenam scientiarum pervidenti non difficilius videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum." *(Cogitationes privatae,* X, 215.)

[4] JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes,* P. U. F., 1947, conclusión, páginas 469 y sgs.

a la misma conclusión que Pascal: "No hay nada tan conforme a la razón como esta desaprobación de la razón" [1].

Y sin duda, de esta doctrina tan perfectamente equilibrada, algunos elementos tomados aparte y separadamente, o desenvueltos por sí mismos sin los antagonistas que suscitan y que hacen de la verdad un ensamblaje armonioso de contrarios, *complexio oppositorum,* pueden conducir a esa especie de racionalismo que afirma la suficiencia o, en todo caso, la preeminencia de la razón humana, de las ideas claras, de la deducción matemática, del mecanismo puro en física y en biología, de las razones naturales a expensas de lo que enseña la religión [2]. Y, sin duda también, se ha sacado todo esto del cartesianismo para atribuirlo a Descartes. Pero, según la justa observación de Sainte-Beuve [3], "toda filosofía, sea lo que sea en su primer grado y en su jefe y promotor, se vuelve anticristiana o al menos herética en la segunda generación: esta es la ley, y es preciso tenerla en cuenta". Descartes no escapó a esta ley. Pero hacerle responsable de las "herejías" que se asocian a su nombre sería tan injusto como imputar a San Agustín o a Duns Scoto, incluso al autor de la *Epístola a los romanos,* todo lo que se ha sacado de ellos, o mejor de sus "principios mal entendidos", como dice Bossuet con insistencia de Descartes y de la "filosofía cartesiana" [4].

Malentendidos seguramente, si nos referimos a la manera cómo Descartes mismo los entendió. Porque no podría ponerse en duda la since-

[1] *Pensées,* N. R. F., 465.

[2] Cuando, sobre este último punto en particular, Descartes establece muy claramente las *razones naturales en las que se funda la fe en la vida futura,* así como la fe en Dios. Escribiendo a Huyghens que acababa de perder a su hermano y hablando de los remedios apropiados para aliviar su dolor, "no podría", dice, "abstenerme de deciros uno que he hallado muy poderoso, no solamente para hacerme soportar pacientemente la muerte de los que amaba, sino también para impedirme el temer la mía, a pesar de que soy de los que aman en grado sumo la vida. Consiste en la consideración de la naturaleza de nuestras almas, que según mi claro juicio deben durar más que el cuerpo, y haber nacido para placeres y felicidades mucho mayores que los que gozamos en este mundo, que no puedo concebir otra cosa de los que mueren, sino que pasan a una vida más dulce y más tranquila que la nuestra, y que nosotros iremos a encontrarlos algún día, incluso con el recuerdo del pasado; porque reconozco en mí una memoria intelectual, que es seguramente independiente del cuerpo. Y aunque la religión nos enseña muchas cosas a este respecto, sin embargo, en mí una debilidad que es, a mi parecer, común a la mayor parte de los hombres, a saber que, aunque queramos creer e incluso aunque nos inclinemos a creer muy firmemente todo lo que la religión nos enseña, no tenemos siempre costumbre de sentirnos afectados por ella como por lo que nos es enseñado por medio de razones muy evidentes." (Endegeest, 10 de octubre de 1642. Reproducción del autógrafo, distinto de la copia de Clerselier, en Samuel S. de Sacy, *Descartes par lui-même,* Seuil, 1956, pág. 129. Según la edición L. Roth, 1926.)

[3] *Port-Royal,* L. IV, c. V.

[4] Véase la carta citada más arriba de Bossuet a un discípulo del padre Malebranche.

ridad religiosa de aquel de quien Saumaise escribe en 1637: "Es católico romano y de los más celosos"[1]; y que declaraba a Mersenne, luego de la condenación de Galileo: "No querría por nada del mundo que saliese de mí un discurso en el que se encontrase la menor palabra que fuese desaprobada por la Iglesia", de suerte que decidió renunciar a la publicación de su *Mundo*[2]; que no entendía con ello solamente "guardar la religión de su rey y de su nodriza", como respondió a Revius, regente del Seminario reformado de Leyde que trataba de convertirle[3], sino que estimaba, en lo tocante a la razón humana, que "todos aquellos a los que Dios concedió el uso de esta razón están obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerle y de conocerse a sí mismo"[4]; que "la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden existir y la única de la que proceden todas las demás"[5]; que afirma en fin: "Es la causa de Dios lo que yo intento defender"[6], y es ella lo que mantiene y defiende contra los libertinos y los ateos, "porque monto en cólera, escribe[7], cuando veo que hay gentes en el mundo tan audaces y tan desvergonzadas que llegan a combatir contra Dios", y de nuevo: "M. Morin trata siempre del infinito como si su espíritu estuviese por encima y pudiese comprender sus propiedades, lo que constituye una falta común a casi todos: la cual yo traté de evitar previsoramente, puesto que sólo me ocupé del infinito para someterme a él"[8].

[1] De Leyde, el 4 de abril de 1637. (A. T., X, 555.) Saumaise añade que "se oculta y no se muestra más que raramente".

[2] Carta de Descartes a Mersenne, Deventer, finales de noviembre de 1633 (I, 271). Lo que hacía decir a Bossuet: "M. Descartes ha temido siempre ser reprendido por la Iglesia, y se le ve tomar sobre esto precauciones que algunas veces resultan excesivas." (Carta a M. Pastel, doctor en la Sorbona, sobre una carta de Descartes referente a la transustanciación, de 24 de marzo de 1701. *Oeuvres de Bossuet*, ed. de Versalles, 1818, t. XXXVIII, carta 253.) Desde 1635, en efecto, el padre Mersenne y un sacerdote de París, Ismaël Boulliau, no temían publicar las obras de Galileo y tomar partido por él, y el padre Poisson, en sus *Commentaires sur la méthode de René Descartes* (pág. 171), refiere que un doctor de la Sorbona, solicitado por Richelieu para que suscribiese la condenación de Galileo, recordó muy a punto que la doctrina de Aristóteles había sido condenada por varios concilios antes de ser enseñada en todas las escuelas.

[3] Según el testimonio de Dirck Rembrandtsz (1661), citado t. XII, pág. 345. Sabemos que Descartes no conoció a su madre, muerta en ocasión del nacimiento de un quinto hijo, cuando él no tenía quince meses, y que fue confiado al cuidado de una nodriza a la que permaneció muy unido y recomendó a sus hermanos en el momento de morir.

[4] A Mersenne, 15 de abril de 1630 (I, 144). A lo que Descartes añade: «Por ahí traté yo de comenzar mis estudios.

[5] A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (I, 150).

[6] A Gibieuf, 11 de noviembre de 1640 (III, 238).

[7] A Mersenne, 25 de noviembre de 1630 (I, 182).

[8] A Mersenne, 28 de enero de 1641 (III, 293). Se trata del libro de J.-B. Morin, médico y matemático: *Quod Deus sit mundusque ab ipso creatus fuerit in tempore, ejusque Providentia gubernatur* (1635).

Y esta sumisión es total. Porque, de una parte, la razón se somete a las verdades que le resultan evidentes por la luz natural: la existencia de Dios y la inmortalidad de nuestras almas, y en ese punto Descartes se muestra plenamente de acuerdo con la Iglesia, que enseña que Dios, al igual que la inmortalidad del alma y la existencia de la ley moral, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón, lo que constituye la base misma de la fe. Y de otra parte, a pesar de lo que haya podido decirse, y de que se haya creído, con Mauricio Blondel, que cabría reprocharle el haber establecido una filosofía separada y preparado, no obstante su fe personal, el cisma moderno de la especulación metafísica y de la meditación religiosa[1], sin tener en cuenta, en filosofía incluso, la apelación a algo que sobrepasa la filosofía y la razón, pero sin lo que la filosofía no podría concluirse, ni siquiera justificarse y comprenderse plenamente, está claro, como dice Jean Laporte[2], que, en el cartesianismo, la filosofía deja un lugar a la religión revelada asignando al saber humano unos límites más allá de los cuales se encuentra una realidad cuya existencia es cierta y cuyo contenido es impenetrable a la razón; que la revelación no se muestra contra la razón, sino por encima de ella, de suerte que es preciso preservarla de las intromisiones de la filosofía; que hay adecuación entre la actitud del filósofo y la del creyente, ya que uno y otro deben, con una voluntad buena, plegarse a la evidencia, incluso cuando esta versa sobre objetos de por sí inexplicables (como la unión del alma y el cuerpo) o incomprensibles y que proceden de otra luz (como el ser de Dios); y que, en fin, las dos son compatibles y solidarias, puesto que la fe tiene necesidad de la razón natural para su fundamento y para la persuasión de los espíritus, y la filosofía tiene necesidad de la religión y de una ayuda sobrehumana para su culminación[3].

He aquí lo que Descartes proclama con una fe y una buena fe que descartan toda sospecha. Pero si puede decirse con Jaspers que Descartes es "el misterio personificado", puede objetarse también, en un sentido

[1] MAURICE BLONDEL, *L'Etre et les êtres*, pág. 522, excursus 31.

[2] *Le rationalisme de Descartes*, págs. 465 y sgs. Véase igualmente lo que dice H. Gouhier del acuerdo entre la razón y la fe en Descartes, y de la "fe profunda" del filósofo, "tan seguro de su destino eterno como de su vida aquí abajo" *(La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, pág. 314).

[3] Véanse en particular las declaraciones tan claras de Descartes al padre Mersenne, en marzo de 1642 (III, 544), en oposición a Pelagio: "Por mi parte, digo que puede conocerse por la razón natural que Dios existe, pero no digo por ello que este conocimiento natural merezca de por sí, y sin la gracia, la gloria sobrenatural que esperamos en el cielo. Porque, por el contrario, es evidente que, al ser esta gloria sobrenatural, se necesitan fuerzas sobrenaturales para merecerla... porque, para esto, es preciso creer en Jesucristo y en las demás cosas reveladas, lo que depende de la gracia." Cf. la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 (IV, 607).

o en otro, que su pensamiento no es tan simple como parece y como él dice. Aquí, y todavía más sutilmente, algunos, aceptando lo que dice Fontenelle [1], pretenden que basta hacer apelación a Descartes para corregir a Descartes y hacerle coherente consigo mismo, tomando de él "ese nuevo método de razonar, mucho más estimable que su filosofía misma, una buena parte de la cual es falsa o incierta, según las propias reglas que él nos enseñó", o, como Jean-Paul Sartre, afirman que el hombre no tiene más que recuperar esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios, para apoyar, como es debido, el ser en la libertad, quiero decir en la libertad *del hombre*, base esencial del humanismo tal como él lo entiende (* 20). Y si se objeta que esta manera de proceder y de ver es profundamente infiel al espíritu de Descartes, a su plan, a su doctrina, toda ella fundada en el teocentrismo, podrá alegrarse a este respecto la expresión atribuida a Pascal [2]: "No puedo perdonar a Descartes; hubiera querido seguramente, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no pudo impedirse el hacerle dar un capirotazo, para poner el mundo en movimiento; luego de esto, no hay nada que hacer con Dios." En nuestros días, aguzando la punta y agravando el reproche de Pascal, o lo que se le atribuye, el padre Laberthonnière, sin desconocer la confianza de Descartes en la paternidad divina, le acusa de haber reducido toda la filosofía a un inmenso esfuerzo de "conquista material del mundo", y de no haber hecho otra cosa que recoger y continuar el sueño de los alquimistas para dominar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre, no ya sin duda por medio de la magia, sino por medio de la ciencia, cuya eficacia, y solamente su eficacia, estaría Dios encargado de garantizar [3]: como si las ventajas materiales que se pueden sacar de la aplicación de los principios espirituales para el mejoramiento de la vida humana no disminuyesen en nada estos principios, o incluso los contradijesen, lo que justificaría la tesis de los que pretenden, con los marxistas, que toda creencia en un más allá constituye la ruina del mundo, y su negación profunda; pero se trata, en todo caso, de un error tan pernicioso, a los ojos de Descartes, como el error inverso, y por lo demás simétrico y complementario, de los que se imaginan "que todos estos cielos no son hechos más que para el servicio de la tierra, ni la tierra más que para el hombre", de suerte "que hay que inclinarse a pensar que esta tierra es nuestra principal morada y esta vida nuestra vida mejor" [4]. El cardenal de Bérulle supo apreciar mejor la

[1] *Digression sur les anciens et les modernes. (Oeuvres complètes de Fontenelle,* 1818, t. II, pág. 358.)

[2] *Pensées,* 195. Propósito referido por Margarita Périer (Ms. Guerrier, 12988, página 6).

[3] LABERTHONNIÈRE, *Etudes sus Descartes,* Vrin, 1935, t. I, págs. 19 y sgs., 27, 129; t. II, pág. 281. Véase, en sentido contrario, mi introducción al *Discurso (Horizons de France,* 1927) y a las *Cartas sobre la moral* (Boivin-Hatier).

[4] Carta a Isabel, 15 de septiembre de 1645 (IV, 292. Ed. Chevalier, pág. 89).

posición equilibrada de Descartes, y vio con más claridad, cuando Descartes le expuso los primeros pensamientos que le habían surgido sobre la filosofía, y, habiéndole hecho "entrever las consecuencias que estos pensamientos podrían tener si fuesen bien conducidos y la utilidad que el público obtendría de ellos si se aplicase su manera de filosofar a la medicina y a la mecánica, una de las cuales produciría el restablecimiento y la conservación de la salud, y la otra la disminución y el alivio de los trabajos de los hombres", aquel le impuso como obligación de conciencia el emprender esa gran obra y le hizo conocer que "sería responsable ante el juez soberano de los hombres del perjuicio que ocasionaría al género humano privándole del fruto de sus meditaciones" [1].

He aquí lo que pensaba el cardenal De Bérulle y lo que dice el abate Adriano Baillet respecto a la gran empresa de Descartes. Pero en nuestros días se piensa de manera diferente y, en nombre de los mismos principios cristianos que la justificaban a los ojos de los hombres del siglo XVII, se pronuncia contra ella una condenación sin recurso posible. Recogiendo la idea del padre Laberthonnière, Jacques Maritain [2] la precisa y la agrava con un doble peligro: el del angelismo, que asimila al hombre al espíritu puro—porque "el entendimiento se convierte en un absoluto y este entendimiento absoluto es todo el hombre", el hombre que perdió su cuerpo al mismo tiempo que su Dios y se encuentra encerrado en sí mismo, en su idealismo sin remedio—, y el del mecanismo materialista que, en presencia del hombre existente, del hombre concreto, alma y cuerpo, se ve forzado a sobreañadir un dualismo práctico a un idealismo teórico y hace del hombre un ángel que habita una máquina y fundamentalmente vuelto hacia la soberanía y posesión de la naturaleza, como el árbol hacia su fruto. Así toda la reforma cartesiana tomaría un carácter de disyunción y de ruptura: ruptura del pensamiento y del ser, ruptura de la esencia y de la existencia, ruptura del compuesto humano, alma y cuerpo, ruptura del movimiento del alma hacia Dios, de donde se sigue que el hombre mismo es el centro del hombre y, por tanto, de todas las cosas, lo que hace de Descartes el padre de un humanismo antropocéntrico en el que ve Maritain el gran pecado francés contra el espíritu.

Sin embargo, "este caballero francés que parte con tan buen paso",

[1] BAILLET, *La vie de M. Descartes,* t. I, pág. 165. Véase más arriba.

[2] JACQUES MARITAIN, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau* (Plon, 1925). Cf. *Le songe de Descartes* (Corrêa, 1932), págs. 12, 131, 387. En su comunicación al Congreso Descartes (Hermann, 1937, I, 38), sobre "El conflicto de la esencia y de la existencia en la filosofía cartesiana", Maritain trata de mostrar que Descartes, al concebir la inteligencia como ordenada únicamente a las esencias, tuvo que compensar, sin llegar al equilibrio, una tendencia idealista por una tendencia voluntarista, y producir a "golpes de fuerza existencialistas", el *Cogito,* el argumento ontológico.

como dice Péguy[1], este héroe del pensamiento que, según sus propios términos[2], "trató de encontrar en general los principios o primeras causas de todo lo que es o puede ser en el mundo, sin considerar para este efecto más que a Dios que lo ha creado, ni sacarlos por otra parte más que de ciertas simientes de verdades que se encuentran naturalmente en nuestras almas", este francés que, con una audacia tan hermosa, tan noble y modestamente caballeresca, como dice también Péguy, creyó *encontrar* cielos, Descartes, no tuvo nunca la pretensión de bastarse a sí mismo, ni siquiera de pensar y de vivir como un ángel, ni mucho menos aún, a pesar de lo que se haya podido pretender, de sustituir con su persona al Dios Creador. No deja de recordar, como dice en su primera Meditación: "Siempre tengo que considerar aquí que soy hombre." Hombre y nada más que hombre, pero no ángel, pero no Dios, porque el reconocimiento de nuestra condición de hombre tiene que ir de la mano del sentimiento de nuestra *limitación,* y de una limitación que no está ligada, como lo está para Heidegger[3], a la transcendencia *del hombre,* sino a la trascendencia *de Dios,* o, si se quiere, a lo que *en el hombre* viene de Dios y es recibido de El. Porque cuando se dice, con Heidegger[4], "que nada repugna tan radicalmente a la ontología como la idea de un ser infinito", esto no resulta verdadero, en la perspectiva cartesiana, más que con respecto a un ser infinito *humano,* ya que, por el contrario, la idea del Ser infinito, Dios, que existe necesariamente, se impone a nosotros de tal suerte que ni el hombre ni el mundo son inteligibles sin él.

Así Descartes podría decir, y de hecho lo dice, del hombre en general lo que dice de sí, lo que ve en sí mismo: nada más que un hombre, seguramente, y en absoluto un Dios, a pesar de lo que diga el existencialismo ateo de nuestros días. Pero también nada menos que un hombre: y, aquí, Descartes vuelve la espalda a la fenomenología, que, en su esfuerzo por elevarse al más allá de las realidades sustanciales, piensa que conviene ponerlas entre paréntesis, y acusa a Descartes, como hace Husserl[5], no solamente de haber heredado de la escolástica prejuicios no clarificados y, en su admiración por las matemáticas, de haber considerado el *ego cogito* como un axioma apodíctico que debe servir

[1] CHARLES PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes,* Nouvelle Revue française, 1 de julio de 1919. (Esta nota fue redactada por Péguy en el momento en que fue sorprendido por la movilización, el 1 de agosto de 1914, poco antes de caer frente al enemigo, el 5 de septiembre.)

[2] *Discurso del método,* 6.ª parte (VI, 63-64).

[3] MARTÍN HEIDEGGER, *Kant et le problème de la metaphysique* (Gallimard, 1953), introducción de A. de Waehlens y W. Biemel, pág. 19.

[4] *Ibid.,* pág. 301.

[5] EDMUNDO HUSSERL, *Meditaciones cartesianas,* trad. Peiffer y Levinas (Colin, 1931), págs. 20-21, penúltimo párrafo de la *Primera Meditación*: "Cómo Descartes ignoró la orientación trascendental."

de fundamento a una ciencia deductiva y explicativa del mundo, sino también de una falta más grave, de haber dejado, luego de realizar el mayor de los descubrimientos, de aprehender su sentido propio, el de la subjetividad trascendental, y ello haciendo del *ego* una cosa pensante, una *substantia cogitans,* una *mens sive animus* humana, punto de partida de un razonamiento de causalidad que fundamenta "ese contrasentido filosófico que es el realismo trascendental". He aquí por qué, según Husserl, Descartes, llegado al umbral de la filosofía trascendental, no lo franqueó; no comprendió que, si este yo dice: "Yo soy. Yo pienso", esto no quiere decir: "Yo, en tanto que este hombre soy." En suma, la ἐποχή fenomenológica, tal como lo exige la marcha de las Meditaciones cartesianas purificadas, excluye o al menos inhibe el valor *existencial* de todos los hechos de experiencia interna o externa: así el *Cogito* se encuentra separado del *ergo sum* tanto como del *Deus est.*

Sin embargo, ya se estudie a Descartes según el orden de las razones[1] y de las estructuras demostrativas, que hace de su sistema un mecanismo bien montado, desde el principio al último de sus detalles, y en el que todas sus piezas se mantienen unidas hasta el punto de no poder ser separadas unas de otras, ya se procure descubrir el desenvolvimiento interno de su pensamiento y el elemento nuevo, pero esencial al sistema, que habría introducido ahí a partir de 1630 el descubrimiento de la libre creación de las verdades eternas (* 21), es indudable que Descartes se lanza a la búsqueda no desde luego de un simple "fenómeno de existencia" *(Seinsphänomen)* o de una "trascendencia de inherencia irreal" *(irreellen Beschlossenseins),* sino de una verdad subsistente, lo real o lo existente, en mí donde la individualidad, el *Yo,* se sitúa al nivel del alma, de la *res cogitans,* por tanto de lo existente—*ego cogito, ergo sum, sive existo*—y en general en todo lo que es o puede ser en el mundo, que Descartes, a diferencia de la fenomenología o del existencialismo sin Dios, no separa, en cuanto a su ser, de la creación divina y, en cuanto a su conocimiento, de las simientes de verdad que Dios ha puesto en nosotros. Así el *yo* nos da acceso al *mí* y al mundo, no solamente como objetos intencionales de nuestro pensamiento, o de nuestra conciencia *(cogito cogitatum),* sino como datos de experiencia, como hechos, o efectos de Dios, dotados como tales de una existencia real. Esto

[1] MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons.* I "L'âme et Dieu". II "L'âme et le corps" (Aubier, 1954). Cf. un estudio de V. Goldschmidt sobre el libro de Gueroult y la discusión entre Gueroult y Alquié en la Década de Royaumont consagrada a Descartes en 1955 *(R. Méta.,* 1957, pág. 67), y una nota de Alquié sobre la interpretación de Descartes por el orden de las razones *(R. Méta.,* 1956, pág. 403). Gueroult, contrariamente a Alquié, afirma la intemporalidad del sistema cartesiano, y sobre todo que, en el problema de la libertad, no se observa ninguna evolución de la Meditación (1641) a la carta al padre Mesland (9 de febrero de 1645. A. T., IV, 172). Pero reconoce la importancia primordial que reviste en el sistema la doctrina de la libre creación de las verdades eternas.

es lo que se propuso Descartes, y a esto apuntó; esto es también lo que planteó o, mejor, lo que estableció, y no basta con separarlo, sin preocuparse de antemano por extraer su *significación* profunda y por seguir sus consecuencias y alcance *reales* en el orden de la existencia [1], oponiendo a ello un *a priori*, idealista o materialista, fenomenológico o existencialista, o contentándose con decir [2] que "el Descartes real es el producto de dos concepciones del mundo y de dos posiciones perfectamente inconciliables: por su metafísica, pertenece a la Edad Media; por su programa de trabajo, a los tiempos modernos". Porque, además de que no es muy seguro que el programa de los tiempos modernos signifique un avance, en cuanto al pensamiento, sobre la metafísica medieval, expresión de la *philosophia perennis*, y que pueda separarse sin perjuicio alguno o mantenerse y progresar sin ella, parece arriesgado decir, según esta presunción, que Descartes, en la realidad histórica, no ha hecho más que reemplazar la escolástica antigua por una escolástica nueva—lo que se aplicará mucho más justamente a la fenomenología de los modernos—y condenar según este principio al hombre Descartes por una apelación al que debía o hubiera debido ser en la historia de las ideas: sin contar con que esto sería como borrar deliberadamente de la historia de las ideas y de la posteridad cartesiana al auténtico cartesianismo al que la gran tradición espiritualista francesa salida de Maine de Biran pedía, como lo expresa Ravaison [3], su inspiración y el principio generador de su realismo espiritual, quiero decir "la conciencia que el espíritu toma en sí mismo de una existencia de la que reconoce que toda otra existencia deriva y depende", y que no es otra cosa que "la existencia completa", "la primera y absoluta Existencia". Alábese o repruébese a Descartes [4], habrá que admitir siempre que "lo absoluto le es íntimo; está con él en el centro de todo, vive en su presencia, pues encuentra, toca, abraza a Dios por todas partes" [5], y la intuición por la que, según sus propios términos [6], "ve en la luz de Dios las cosas que le place descubrir" se manifiesta en él, no como una potencia creadora, sino como una potencia receptora de verdad: es la intuición fundamental de su dependencia total con respecto a lo absoluto, el reconocimiento de la *limitación* de toda existencia que no sea la Existencia primera y de la *no-suficiencia* del hombre [7].

[1] Como se dice en la versión latina el *Discurso del método* por Etienne de Courcelles (1664, A. T., VI 558). Prólogo de los *Principios* (IX², 10).
[2] Como Pierre Frédérix en su libro sobre *M. Descartes en son temps* (Gallimard, 1960).
[3] En su Informe sobre *La philosophie en France au XIXᵉ siècle* (1867), editorial Hachette, 1904, pág. 275. Cf. lo que dice M. Olgiati *(Cartesio,* Milán, 1934).
[4] Como hace L. Brunschvicg *(R. Méta.,* 1937).
[5] A. ESPINAS, "L'idée initiale de la philosophie de Descartes" *(R. Méta.,* 1917, página 277).
[6] Carta de marzo-abril de 1846, citada más adelante (V, 136).
[7] Como observa muy bien GASTON BERGER: "El existencialismo presenta una filosofía de la suficiencia humana, en tanto que el reconocimiento, por el hombre, de su insuficiencia es un momento capital del cartesianismo." ("Pour un retour à Descartes", Cahiers du Sud, núm. 320, 1954, pág. 144.)

Sea lo que sea en definitiva y lo que deba en fin de cuentas pensarse de Descartes y del cartesianismo, en cuyo propósito pondremos nuestro esfuerzo dirigiéndonos a Descartes mismo, un hecho resalta de este examen preliminar: la inagotable riqueza de una doctrina que no agotan las "ideas claras" a las que se intentó reducirla. La contradicción misma de sus intérpretes es el signo de su vida, porque de una doctrina como la suya se puede decir, con Valéry, que "la verdadera muerte se señala con el consentimiento universal", un consentimiento de simple repetición.

Descartes no ha muerto. Seguramente. Pero ¿quién fue Descartes? ¿Qué fue su pensamiento? Antropocentrismo o teocentrismo, mecanismo o angelismo, idealismo o realismo, ¿qué es el sistema cartesiano? Probablemente no se deja encerrar en ninguno de esos calificativos en *ismo*, en ninguna de esas fórmulas en que el espíritu humano pretende expresar lo real, cuyos aspectos complementarios es incapaz de aprehender o de retener conjuntamente. Pero importa saber en primer lugar adónde *tiende* el pensamiento de Descartes, cuál fue su *intención* o su *intuición* fundamental. Cuando nos encontramos en presencia de un hombre como él, es preciso ante todo saber eclipsarse ante él:

> Descartes, ese mortal convertido en un dios por los paganos [1].

Descartes, al que su contemporáneo y biógrafo el abate Adriano Baillet [2] se decidía atrevidamente a mirar "como uno de los principales ministros de la verdad que Dios no reveló y cuya investigación y discusión quiso abandonar a los hombres", y al que consideraba "suficientemente feliz para restablecer la verdadera filosofía por los esfuerzos que mantuvo durante toda su vida para descubrir la verdad en el fondo de la naturaleza"; que, dice también, "había recibido de Dios un amor violento hacia esta verdad, amor acompañado de toda la rectitud de sentido y de toda la sinceridad de corazón que se puede desear"; el filósofo, el sabio, el hombre respecto al cual todos están de acuerto en reconocer que después de él no se pensó la ciencia y la filosofía como se las pensaba antes de él, de suerte que toda la filosofía moderna deriva de Descartes, y a él, ha

[1] LA FONTAINE, Fábulas, libro X, fábula I: "Les deux rats, le renard et l'oeuf. Discours à Mme. de la Sabliére." La Fontaine discute aquí la teoría cartesiana del automatismo de las bestias, que es, con la teoría de los torbellinos *(Principios,* III, 46 y sgs.) y la de los espíritus animales (con la cual trata de explicar la unión del alma y del cuerpo, *Discurso,* 5.ª parte, VI, 54. *El Mundo,* Tratado del hombre, XI, 165), lo que había preocupado más a los hombres y mujeres del siglo XVII. (Cf. una carta de Mme. de Sévigné de fecha 23 de marzo de 1672.)
[2] *La vie de M. Descartes,* 1961, Epístola dedicatoria a monseñor el Canciller.

podido decirse [1], remonta, directa o indirectamente, toda filosofía. Pero, dado que, según la justa observación de Baillet, el folósofo está inseparablemente unido al hombre, lo mejor, para saber lo que pensó el filósofo, es dirigirse al hombre mismo, ajustándose tan estrictamente como sea posible a la recomendación que hace en la parte sexta del *Discurso:*

> ...Aunque yo me reconozca muy expuesto a equivocarme y no me fíe casi nunca de los primeros pensamientos que vienen a mi mente, sin embargo, la experiencia que tengo de las objeciones que puedan hacérseme me impide esperar provecho de ellos: porque he hecho frecuentemente la experiencia de los juicios, tanto de aquellos que tengo por mis amigos, como de algunos otros a los que pensaba que era indiferente, e incluso también de algunos de los que ya sabía que su malicia y envidia tratarían de descubrir lo que el afecto ocultaba a mis amigos; pero raramente me ocurrió que se me haya objetado algo que no hubiese en absoluto previsto, como no fuese muy alejado de mi propósito: de suerte que no he encontrado casi nunca censor alguno de mis opiniones, que no me pareciese o menos riguroso, o menos equitativo, que yo mismo. Y no he advertido nunca que, por el procedimiento de las disputas que se practican en las Escuelas, se haya descubierto alguna verdad que se ignoraba antes. Porque, en tanto alguno trata de vencer, se ejercita con más empeño en hacer valer la verosimilitud que en sopesar las razones de una y otra parte: y los que fueron durante mucho tiempo buenos abogados no son por esto después mejores jueces (* 22).
>
> En cuanto a la utilidad que los demás recibirían de la comunicación de mis pensamientos, no podría ser realmente muy grande, tanto más cuanto que todavía no les he conducido tan lejos, que no haya necesidad de añadirles muchas cosas antes de aplicarlos al uso. Y pienso poder decir sin vanidad que si hay alguien que sea capaz de esto, este alguien debo ser yo antes que ningún otro: y no porque no pueda haber en el mundo muchos espíritus incomparablemente mejores que el mío, sino porque no se podría concebir tan bien una cosa y hacerla suya, cuando se aprende de otro, como cuando uno mismo la inventa. Lo que se refleja tan verdaderamente en esta materia que, aun cuando he explicado con frecuencia algunas de mis opiniones a personas de muy buen espíritu, las cuales, mientras yo se las decía, parecían entenderlas perfectamente; sin embargo, cuando ellas las han repetido he observado que las mudaron casi siempre, de tal suerte que yo no podía ya declararlas como mías. Con motivo de lo cual me alegra poder rogar diga provienen de mí, cuando yo mismo no las haya divulgado... [2]
> aquí a nuestros sobrinos que no crean nunca más las cosas que se les

[1] BERGSON, Mensaje al Congreso Descartes, julio de 1937. *(Écrits et paroles,* III, 647.)

[2] *Discurso del método,* VI parte (VI, 68-70). Descartes acaba de decir: "Es verdaderamente entablar batallas el tratar de vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad... En cuanto a mí, si encontré con anterioridad algunas verdades en las ciencias..., puedo decir que no son más que consecuencias y dependencias de cinco o seis dificultades que yo he superado y que cuento como otras tantas batallas en las que he tenido la suerte de mi parte."

Luego de haber visto a Descartes a la luz de los fuegos cruzados que se ha proyectado sobre él, luego de haber escuchado los propósitos que los demás le atribuyen, volvamos a Descartes mismo, tratemos de descubrir su verdadera figura y de entender su verdadero propósito. Prescindiendo de lo que sus intérpretes la hayan hecho decir, con riesgo de alterar su pensamiento del que no nos presentan más que un aspecto, veamos lo que él mismo ha dicho, no solamente en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones,* en los *Principios de filosofía* y en el *Tratado de las pasiones,* sino en las *Cogitationes privatae,* en las *Regulae ad directionem ingenii,* en las *Respuestas a las objeciones,* en la *Conversación con Burman* y, en fin, en las cartas donde se pinta a lo vivo y se desvela por completo. Seguramente, la tarea no es fácil, y no podría desconocerse la extrema complejidad del problema que se plantea: la figura de Descartes no es simple, y el cartesianismo mucho menos; las divergencias mismas de las interpretaciones que se han dado bastan para probarlo. Pero el atractivo es por ello mayor, y mayor también el provecho que puede sacarse de él.

2. Descartes tal como fue. El orden y la unidad del conjunto. Cómo realizó Descartes su plan. Lo que debe a sus predecesores, y lo que añadió, en filosofía y en ciencia: el "Cogito"; geometría analítica y fisica matemática. Lo que fue el hombre Descartes y su intuición original: los tres sueños del 11 de noviembre de 1619 y su significación. Su ser en relación con Dios

Rica y variada, ha dicho justamente Bergson [1], tanto como una obra de la naturaleza, cuyo análisis no será nunca concluido, la filosofía de Descartes se deja difícilmente definir o encerrar en fórmulas simples, porque es propiamente inagotable, a pesar, o en virtud, de su simplicidad misma. Cada progreso que se opera en la ciencia y en la filosofía, cada progreso que realiza en la vida interior el que le hace objeto de su meditación, permite descubrir en él algo nuevo. La pluralidad misma de los puntos de vista en los que se coloca el filósofo, preocupado a la vez de la metafísica, de la geometría, de la física, de la mecánica, de la medicina y de la moral; el método de división analítica de que hace uso constantemente y que le lleva, en cada cuestión, a operar distinciones en una forma dualista o separatista característica de su pensamiento o, al menos, de la primera etapa de su pensamiento, más atenta a distinguir que a unir, a fin de aprehender mejor los lazos o *vincula* existentes entre

[1] H. BERGSON, *La philosophie,* Larousse, 1915, pág. 5 *(Écrits et paroles,* II, 413.)

las cosas más alejadas en apariencia; la diversidad de los elementos o de los materiales de que se sirvió para construir su obra, diversidad reforzada todavía por la diversidad de las preocupaciones o de los fines a los que responde, y que, alternativamente, según el momento, las circunstancias, las objeciones que se les hacen, los adversarios a los que combate, los individuos a los que se dirige, aparecen como predominantes o derivadas, como medios o fines; y aún profundamente, la existencia efectiva, en el corazón de su pensamiento, de direcciones que incitan al espíritu a prolongarlo en sentidos divergentes y que explican las doctrinas contradictorias que se ha pretendido sacar de ahí; todo esto confiere al cartesianismo, al mismo tiempo que una poderosa originalidad y una fecundidad indefinida, una complejidad sorprendente en presencia de la cual el comentador duda en tomar partido, y sobre la cual puede parecer sabio atenerse a la duda metódica de la que Descartes nos dio el precepto y el ejemplo.

Pero la duda del escéptico, bien considerada, y tal como la adopta Descartes, no es más que provisional: es un método de investigación y de circunspección, destinado a asegurar el punto de partida, pero no el punto de llegada de la investigación. En el caso presente, una larga e íntima familiaridad con la obra y el hombre nos ha convencido de que no es imposible ver claro en este poderoso pensamiento: con una condición, sin embargo, que consiste, a la vez que en el examen sin "precipitación" ni "prevención", de cada una de las "dificultades" de la doctrina, en tener siempre presente en el espíritu el *orden* secreto que preside el conjunto, que enlaza todas las partes y que las reconcilia confiriendo a cada una su significación propia y mostrando cómo todas ellas concurren a la composición una y diversa del todo, según el verdadero orden que existe en la realidad misma. En otros términos, es preciso aplicar, en el estudio del pensamiento cartesiano, el método que él aconseja aplicar y que él mismo aplicó, en el estudio de todas las cosas de la naturaleza y del arte, comenzando por las más simples, como son las artes mecánicas, las del tejedor, del tapicero, de la bordadora y todo lo que concierne a los juegos o combinaciones de números y más generalmente a las cuestiones matemáticas[1], a fin de discernir y seguir el *verdadero orden* que existe *en la cosa misma*, y observar los acuerdos y encadenamientos, todos diferentes entre sí según los objetos a los que se aplican, y, sin embargo, todos también regulares, es decir, que realizan el orden, pero que lo realizan de manera diferente en lugar de imponerlo indistintamente a todos: porque es en este discernimiento donde reside aproximadamente toda la sagacidad humana, tanto la del inventor como la del

[1] *Regulae ad directionem ingenii* (1628), *Reg.*, X, 404-405: "innumeros ordines omnes inter se diversos et nihilominus regulares, in quibus rite observandis fere tota consistit humana sagacitas, ut ad intimam rerum veritatem semper penetrare assuescamus."

artesano o la del crítico, y por este medio el espíritu acostumbra a penetrar hasta la verdad íntima de las cosas, *ad intimam rerum veritatem*, quiero decir en el orden que existe en la cosa misma tal como la presenta la naturaleza, o tal como la imaginó aquel que concibió su disposición propia. Y aunque la mejor manera, según él[1], de disponer sus razones por orden sea la de los geómetras, para quienes "el orden consiste solamente en esto, en que las cosas propuestas las primeras deban ser conocidas sin ayuda de las siguientes, y las siguientes deban luego ser dispuestas de tal manera que sean demostradas tan solo por las cosas que las preceden, y ciertamente (añade) traté, en tanto me fue posible, de seguir este orden en mis Meditaciones"; aunque la mejor manera de demostrar sea el análisis, que "muestra la verdadera vía por la que una cosa fue metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas, de suerte que, si el lector la quiere seguir y fijar cuidadosamente su vista en todo lo que contiene, no entenderá menos perfectamente la cosa así demostrada, y no la hará menos suya que si él mismo la hubiese inventado"—y es esta, precisamente, la vía analítica que Descartes siguió en sus *Meditaciones*—, está claro que, en lo tocante a las cuestiones metafísicas que son las primeras nociones de las que dependen todas las remás, y aunque por su naturaleza no sean menos claras e incluso con frecuencia sean más claras que las que son consideradas por los geómetras, sin embargo, no son perfectamente comprendidas más que por los que están muy atentos y se aprestan a desprenderse de los prejuicios que hemos recibido por el comercio de los sentidos o que tienen su raíz en el espíritu de disputa y de contradicción que prevaleció en las escuelas: tal es, en efecto, la vía que siguió Descartes, y tal es la que debe seguirse si se quiere comprender y seguir su plan, que es, nos dice[2], "el poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, abriendo a cada uno los medios de encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de los demás, toda la ciencia que le es necesaria para regular su vida y adquirir después por su estudio todos los más curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer", en suma, "para poner los primeros fundamentos de una ciencia sólida y descubrir todas las vías por donde pueda elevar su conocimiento al más alto grado que este pueda alcanzar".

Tal es el propósito de Descartes, tal es el orden que intentó realizar

[1] *Respuestas a las segundas objeciones*, VII, 155 = IX[1], 121.

[2] *La búsqueda de la verdad por la luz natural* (pequeña obra incluida por Baillet en los últimos años de la vida de Descartes, t. II, págs. 406-07). A. T., X, 409. Si el orden analítico es el orden de la invención, o de la *ratio cognoscendi*, el orden sintético es el de la *ratio escendi*, o de la verdad de la cosa: allí el *Cogito*, aquí Dios. Tal es la ciencia completa. (Véase la exposición sintética dada a continuación de las segundas respuestas: *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, VII, 162 y sgs. = IX[1], 205 y sgs.)

y que preside toda su obra: orden que no responde solamente a las exigencias lógicas del geómetra, sino a las razones morales del hombre que se entrega a la "contemplación de la verdad", sin desconocer no obstante "el uso de la vida" y las "cosas oscuras", incluso "desconocidas e inciertas" con respecto a las cuales debe suspenderse el juicio cuando se busca lo verdadero, pero entre las cuales, y dejando a un lado las cosas conocidas muy claramente, debe verificarse una elección y determinarse a ellas cuando se trata de vivir [1]. Ahora bien, esta infinita complejidad de las cosas, así como la doctrina que se mide sobre ellas, parecería más adecuada, no menos que la "grandeza" de un propósito de esta clase y lo que tiene de "penoso y laborioso" [2], para desanimar a los que se comprometiesen a tomar su medida. Sin embargo, observa Descartes [3], "quiero advertiros que lo que yo emprendo no es tan difícil como se podría imaginar: porque los conocimientos que no sobrepasan el alcance del espíritu humano están todos encadenados con una ligazón tan maravillosa y se pueden deducir los unos de los otros por consecuencias tan necesarias que no se necesitan poseer mucha destreza y capacidad para encontrarlos, siempre que, habiendo comenzado por los más simples, sepa uno conducirse de grado en grado hasta los más elevados". Lo importante es encontrar el cabo por el cual hay que tomarlos, el "punto fijo e inmóvil" en el que se anudan y encadenan todas las verdades—esa duda universal, dice Descartes, a partir de la cual me he propuesto hacer derivar el conocimiento de Dios, de mí mismo y de todas las cosas que existen en el mundo [4]—, y, antes que esta duda misma, generadora para él de las existencias, el *centro de perspectiva* desde el cual todo se ilumina, el principio inicial del que todo procede, el fin general al cual todo concurre, que confiere a la filosofía de Descartes su *unidad* profunda, fuera del cual apenas hay otra cosa que *disjecta membra.*

Está fuera de duda que Descartes apuntó explícitamente a esta unidad; igualmente fuera de duda, y anterior a la duda universal tocante a las existencias, está la regla que Descartes, no sin razón, nos dice [5], pro-

[1] *Respuestas a las segundas objeciones* (VII, 149 = IX¹, 116-17).

[2] Como dice Descartes en su primera *Meditación*, "De las cosas que se pueden poner en duda" (VII, 23 = IX¹, 18), y en la *Búsqueda de la verdad* (X, 496).

[3] *Búsqueda de la verdad* (X, 496-97).

[4] *Búsqueda de la verdad* (X, 515: respuesta de Eudoxio a Poliandro, según el texto latino publicado en 1701). El diálogo mismo fue probablemente redactado por Descartes, en el momento de su vuelta a Holanda, en Egmont, con el abate Picot (GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, págs. 153 y sgs., 319. Cf. BAILLET, Vie, t. II, pág. 406). Por estas fechas, Descartes comienza a preocuparse por el gran público, por las "gentes honradas", para hacerles accesible su doctrina y, según la expresión de Baillet, "para divulgar más agradablemente su filosofía".

[5] *Regula,* I (X, 360): "Scientiae omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet." Cf. a este respecto mi *Descartes,* páginas. 111 y siguientes.

pone como la primera de todas, el punto de partida y el último fin de toda investigación y de toda filosofía: a saber, que todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual, semejante a la luz del sol, permanece siempre una, siempre la misma, no obstante la diversidad de objetos a los que se aplica. El valor que se atribuye al conocimiento de una verdad proviene precisamente de que, en razón de los lazos o *vincula* que las unen a todas [1], el conocimiento de una verdad nos abre el conocimiento de todas las demás, y a este fin general debemos tender, no a fines particulares. El objeto último de la investigación humana es esto mismo: quiero decir la matemática o disciplina universal, *Mathesis universalis* [2], y todavía más profundamente la Sabiduría universal o el buen sentido, *de bona mente sive de hac universali sapientia* [3], en la que se expresa la unidad de la inteligencia y del saber humanos de donde todo lo demás saca su valor. Ahora bien, esta unidad, que es la norma de todo, preside la unidad de la obra. Descartes no separa una de otra, y toma muy pronto conciencia de ello. Sabemos que estando en Alemania, adonde regresaba de la coronación del emperador para incorporarse al ejército, a comienzos del invierno de 1619 a 1620, y encontrándose todo el día encerrado a solas y holgado con sus pensamientos —veremos ulteriormente en qué consistió esta misteriosa conversación consigo mismo—, "uno de los primeros" que se le ocurrió fue "el considerar que a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas y hechas por la mano de diversos maestros como en aquellas en las que trabajó uno solo", y así se ven edificios que realizó

[1] *Regula,* XII (X, 419, línea 24).

[2] Habiendo considerado que en el interior de cada ciencia, lo mismo que entre las diferentes ciencias, todas las cosas deben encadenarse "de la misma manera" *(Discurso,* 2.ª parte, VI, 19) que en otra progresión aritmética o geométrica en la que todos los elementos están dispuestos en una serie continua, susceptible de ser abrazada en una intuición única, Descartes concibe en esta forma la *Mathesis universalis,* o disciplina universal ("cum Matheseos nomen idem tantum sonet quod disciplina", *Reg.,* IV, X, 377), que proyecta establecer. Habiéndole llevado sus pensamientos de las ciencias particulares, tales como la aritmética y la geometría, a la consideración general de la *Mathesis,* reconoció, nos dice, que deben referirse a esta disciplina todas las cosas en las que se examina el orden y la medida, y aquellas tan solo, sea cual sea por lo demás el objeto en el que se busca tal medida, que hagan relación a los números, a las figuras, a los astros, a los sonidos o a cualquier otra cosa; y así debe haber una ciencia general que explique todo lo que se puede buscar en lo tocante al orden y a la medida, sin aplicación a ninguna materia especial (X, 378).

[3] *Regula,* I (X, 360). Esta sabiduría universal había constituido el objeto de un primer opúsculo de Descartes, *Studium bonae mentis,* en el que estudiaba el orden que se debe guardar para adquirirlo, "es decir, la ciencia con la virtud, reuniendo las funciones de la voluntad con las del entendimiento" (BAILLET, t. II, pág. 406, A. T., X, 191). Esta sabiduría universal ocupa en la doctrina de Descartes un lugar preponderante y que fue en aumento, puesto que constituye el objeto propio de su filosofía. *(Principios,* Prólogo, IX², 4, 14. Cf. la carta a Isabel del 18 de agosto de 1645, IV, 273.)

y terminó un solo arquitecto, o leyes de Esparta cuya excelencia radicaba, no en la bondad de cada una en particular, sino en el hecho de que, "no habiendo sido inventadas más que por uno solo, tendían todas a un mismo fin" [1]. Que tal fue precisamente el plan de Descartes, resulta desde luego indiscutible, y lo declara él mismo cuando nos dice, inmediatamente después, que se propuso construir en una heredad que le pertenecía por entero.

Toda la cuestión consiste en saber si realizó su plan, y cómo lo realizó. O, lo que equivale a lo mismo, pero planteando la cuestión con más precisión, se trata de descubrir el principio y el término de su pensamiento, en suma, el *primun movens* único que confiere a la doctrina cartesiana su unidad y su sentido.

Aquí, sin embargo, se impone una observación previa. Es muy cierto, en efecto, y el rápido examen que hemos hecho de las diversas interpretaciones del cartesianismo bastaría para probar que la unidad de la doctrina, o mejor el principio generador de esta unidad, no se encuentra en ninguna de las tesis o doctrinas particulares que Descartes formuló, y de las que, siguiendo cada una de ellas hasta su término y separándola de las demás, se pueden sacar conclusiones opuestas, incluso contradictorias, si uno no se eleva hasta el punto desde el que se descubre su acuerdo. A tal punto, pues, es preciso elevarse para formular este juicio. En otros términos, es preciso tratar de remontarse hasta la *intuición* original [2] de la que proceden todas las tesis particulares. Pero, de esta intuición, ¿tuvo Descartes mismo plena conciencia? Y, como toda intuición, ¿no es, en su fondo, inexpresable? El mismo, sin embargo, nos entregó algo de ella en sus *Cogitationes privatae* de 1619-1621; nos dejó entrever su secreto, sin encubrirlo con términos extraordinarios de los que se sirven comúnmente los filósofos para construir, como él dice, alguna filosofía extravagante [3]. Este secreto tendremos que descifrarlo, como se hace con una lengua desconocida de la que no es imposible, sin embargo, descubrir su disposición y su sentido, puesto que, después de todo, sabemos que traduce un pensamiento. Un pensamiento; pero ¿cuál? Es *este* pensamiento, el pensamiento de Descartes, su intuición primera, clave de todo lo demás, lo que tendremos que reencontrar para comprenderlo, disponiéndonos primero a mostrar *lo que no es,* quiero decir lo que, más o menos conscientemente, utilizó o tomó de los demás para formularse, luego tratando de descubrir *lo que fue,* original y auténticamente, en el hombre que lo concibió o mejor que lo experimentó, para determinar en fin *lo que es* en su obra y cómo inspira y pone de acuerdo sus diferentes partes. Con ello, si alcanzamos este propósito, se

[1] *Discurso,* 2.ª parte (VI, 11-12).
[2] Tomando este término *intuitus* en el sentido que tiene en latín, como hay costumbre, nos dice, de hacer *(Reg.,* III, X, 369).
[3] *Discurso,* 6.ª parte (VI, 77).

encontrarán definidas la unidad, la significación y la originalidad del pensamiento cartesiano y, en suma, su valor.

Al pensamiento cartesiano, mejor que a ningún otro, puede aplicarse en rigor de verdad lo que dijo de Francia Rudyard Kipling: la primera en promover las verdades nuevas, la última en abandonar las viejas verdades.

Durante mucho tiempo no se ha retenido de Descartes más que el primer aspecto. Se ha visto en él un innovador, incluso un revolucionario; se consideró su obra como una generación espontánea, una *proles sine matre creata* [1]. Lo cual no es del todo exacto. Que haya algo decididamente nuevo en el pensamiento de Descartes, que por sus iniciativas y sus éxitos haya lanzado al pensamiento humano por caminos que no había hollado hasta entonces, que haya repensado y como reencontrado por sí mismo lo que se había pensado antes de él—y esto es comprender verdaderamente—no es nada dudoso, y el examen de su obra nos lo mostrará por extenso. Pero este innovador es al mismo tiempo y en primer lugar un hombre de tradición. Ligado antes que nada a la verdad, a nadie odia tanto también como a los que a la verdad prefieren la novedad: humores entremetidos e inquietos, siempre dispuestos a promover idealmente alguna nueva reforma en los asuntos públicos, espíritus que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden dejar de precipitar sus juicios y que, habiendo abandonado una vez el camino que hay que tomar para marchar con rectitud, quedan ya en extravío durante toda su vida. Por ello, dice [2], "la resolución de deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces había recibido en su creencia no es un ejemplo que cada uno deba seguir", y, si él se vio obligado, por las circunstancias en que se encontraba y por la diversidad de las opiniones que comprobó, a intentar conducirse a sí mismo, conoce, sin embargo, todo el valor de la costumbre, de la que hace la primera regla de su moral por provisión; conoce también el peligro que presenta, en todo lo que concierne a la conducta y a las acciones, en los asuntos públicos, en la enseñanza y la educación, en materia de fe, la tentación de ponerlo todo en cuestión y de cambiarlo todo, porque "esos grandes cuerpos son muy difíciles de reemplazar, una vez abatidos, o incluso de mantener, una vez quebrantados, y sus caídas no pueden ser sino muy violentas", de suerte que "sus defectos son casi más soportables de lo que lo sería su cambio"; conoce, en fin, que, en la reforma misma de sus pensamientos, se debe usar de lentitud y de circunspección en todas las cosas y asegurar el camino a cada paso.

[1] "El matemático y físico Biot dijo de la geometría de Descartes: *proles sine matre creata.* Nosotros diríamos otro tanto de su filosofía." (H. BERGSON, *La philosophie,* pág. 7.)
[2] *Discurso del método,* 2.ª parte (VI, 14-15).

Bien lejos de su resolución y de su espíritu estaría, pues, la pretensión de *crear* algo, incluso en pensamiento, lo que constituye el privilegio absoluto de Dios. Por ello Descartes hubo de estimar que hacer de su doctrina una *proles sine matre creata* sería como hacer una injuria a Dios y penetrar en una presunción impertinente por lo que a él atañe [1]. Por lo demás, las generaciones espontáneas no existen, tanto en el orden de los espíritus como en el orden del cuerpo. Todos los hechos las desmienten. Así las verdades nuevas, no digo las novedades, las invenciones mecánicas u otras, sino las *verdades* nuevas, las cosas a la vez nuevas *y verdaderas*—es preciso que sean nuevas para que atraigan la atención y conmuevan los espíritus, es preciso que sean verdaderas para que los iluminen, los convenzan y los recojan en sí mismos, en suma, para que duren—, las verdades nuevas, al menos en el orden natural y humano, son las más de las veces viejas verdades que habían sido olvidadas por los hombres o borradas por la repetición y el uso, y que un hombre de genio ha sabido reencontrar por sí mismo, dándoles la frescura de expresión con la que se le han aparecido, al mismo tiempo que una precisión y una fuerza probatoria completamente nuevas.

Ocurre así, en grados diversos, con dos hombres en quienes Bergson vio justamente a los dos iniciadores y a los dos grandes representantes de las dos formas o métodos de pensamientos—la razón, el corazón—entre los que se reparte el espíritu moderno: Descartes y Pascal [2].

En cuanto a lo que Descartes dijo no hay casi nada que no haya sido dicho anteriormente: el pensamiento medieval, y Gilson lo demostró cumplidamente [3], representó un papel esencial en la formación del sistema cartesiano. La mayor parte de sus tesis metafísicas proceden de sus maestros jesuitas o de sus directores del Oratorio, de Eustaquio el Fuldense y de Bérulle. Se las encuentra en Duns Scoto y en Suárez, en San Anselmo y en Santo Tomás, y se ha podido decir, no sin verosimilitud, que si Descartes no adoptó exactamente las tesis tomistas, sobre todo en lo que concierne a las verdades eternas, la razón de ello debe ser buscada en la forma deficiente o incompleta en la que las presentaban los manuales que los jesuitas pusieron en sus manos (* 23). Se hallarían igualmente sin dificultad las reglas del método en los escolásticos, en Rogerio Bacon y en Gómez Pereira, en los comentadores de Coimbra, y

[1] Cf. su carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645 (IV, 292), y mi *Descartes* página 345.

[2] *La Philosophie*, pág. 7. Cf. mis *Conversaciones con Bergson* (trad. española, especialmente págs. 67 y sgs.).

[3] Sobre todo en su tesis sobre *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), en sus *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Vrin, 1930), en su edición con comentario del *Discurso del método* (segunda ed., Vrin, 1930).

la primera regla especialmente en Rubio, la segunda en Toledo [1]. El *Cogito* había sido formulado por San Agustín y utilizado por Campanella [2]. La doctrina de las ideas innatas y de las *semina bonae mentis* es una doctrina agustiniana y platónica, igualmente familiar a los estoicos, y que Justo Lipsio había hecho suya explícitamente. El automatismo de los animales es proclamado por Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* (1559). Sin embargo, si Descartes hace protestas de que no tuvo conocimiento de ella, si va a leer después a la biblioteca de Leyde el pasaje de San Agustín en su *Ciudad de Dios* (XI, 26), que se le señala como relacionado como su "Yo pienso, por tanto existo", y si promete leer a San Anselmo en la primera ocasión que tenga [3]; si declara no haber visto la *Antoniana Margarita* y no tener necesidad alguna de verla, como tampoco las tesis de Lovaina y el libro de Jansenio [4]; si desprecia los caminos extraordinarios que parece seguir Campanella y la escasa solidez de su obra, en la que no encuentra nada bueno, como así mismo en las razones de Raimundo Lulio, a quien, sin embargo, debe la primera idea de una ciencia o lengua universal, pero de las que declara que no son más que sofismas de los que hace poco caso [5]; si siente el deseo, para responder a las objeciones de los jesuitas, de releer un poco su filosofía, lo que no había hecho desde hacía veinte años, a fin de ver si le parece ahora mejor de lo que le parecía en otro tiempo, y si envía a Mersenne los nombres de los autores que escribieron cursos de filosofía, porque no se acuerda "más que de los conimbricenses, Toledo y Rubio", y querría saber si hay alguno que hubiese redactado un resumen de toda

[1] *Commentarii Collegii Conimbricensis*, curso de filosofía peripatética profesado en el colegio de los jesuitas de Coimbra, en Portugal, publicado a partir de 1552 y frecuentemente reeditado en el primer tercio del siglo XVII. Francisco Toledo, de Córdoba (1532-1593), cardenal, autor de numerosas obras filosóficas sobre la obra de Aristóteles, y Antonio Rubio, de Medina del Campo (1548-1615), jesuita al igual que Toledo, que permaneció veinticinco años en Méjico y murió en Alcalá *(Lógica Mexicana,* 1605). Cf. A. T., III, 194.

[2] SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio,* II, 3. *De civitate Dei,* XI, 26. *Soliloquia,* II, 1. *De Trinitate,* X, 10.

[3] Carta de noviembre de 1640 (III, 247), fechada en Leyde. A. Mersenne, diciembre de 1640 (III, 261).

[4] A Mersenne, 23 de junio de 1641 (III, 386).

[5] Véase lo que escribe a Huyghens en marzo de 1638 (II, 46-47) acerca del *De sensu rerum* de Campanella y de algunos otros tratados del mismo autor que leyó "hace quince años", y a Mersenne el 15 de noviembre de 1638 (II, 436) con respecto al libro de Campanella *Philosophiae rationalis et realis,* recientemente publicado, del que no espera nada bueno y que no desea en modo alguno ver. Sobre Raimundo Lulio, véase la carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1629 (II, 629) y el reproche que formula al arte de Lulio de servir antes "para hablar, sin juicio, de las cosas que se ignoran, que para aprenderlas" *(Discurso,* 2.ª parte, VI, 17). No es menos cierto que la lectura del *Ars brevis* de Lulio le había sugerido en 1619 la idea de una "ciencia nueva y universal", como mostraremos más adelante.

la filosofía de la Escuela, y que sea seguido, porque esto le ahorraría el tiempo de leer sus gruesos libros, ya que ha olvidado hasta el nombre del cartujo o fuldense que lo había hecho [1]; si compra en 1640, aconsejado por Mersenne, la *Filosofía* de fray Eustaquio de San Pablo, el fuldense, que estima como el mejor libro sobre la materia, y si proyecta describir por orden, según su ejemplo, todo un curso de su filosofía en forma de tesis para hacer una comparación de ambos [2]; si, en fin, avisa a Mersenne que ha traído de Francia a Holanda una *Summa* de Santo Tomás con una Biblia [3], y si se complace en comprobar, después, que no se aleja en modo alguno de la opinión de este angélico doctor en lo tocante a la prueba de la existencia de Dios por su idea o inmutable y verdadera esencia, así como en la que atañe a la prueba que saca de la existencia continuada de sí mismo o de su alma, la definición que da de Dios como causa de sí, y el conocimiento que podemos obtener de él según la capacidad de nuestros espíritus finitos—y esto es verdad incluso de su teoría de la libertad en Dios [4]—, sino que pide el dar razón tan solo de las razones que ha escrito, y no del hecho de que se haya lanzado por el mismo camino que él y no le haya seguido hasta el fin [5], no deja de patentizarse con ello que tales acuerdos no podrían ser imputados a simples coincidencias, porque existen, y, si no son debidos a una influencia directa de estos autores sobre Descartes, debe explicárseles por la acción indudable de la enseñanza que recibió, del medio en que vivió, de la tamósfera en la que respiró, porque son estos los caminos ordinarios por los que se transmite, se propaga y actúa la tradición. Ningún pensador, ni aun el más grande puede escapar a ella, reconociéndose su grandeza y su originalidad en el hecho de que piensa por sí mismo la tradición en que se inserta, en lugar de sufrir como una moda, ya lo adopte, ya lo combata, su aspecto más aparente, pero también el más transitorio.

Al igual que la metafísica de Descartes, su geometría, no obstante lo que haya podido decirse, no fue una *proles sine matre creata* [6]. Tuvo sus antecesores, y los materiales del maravilloso descubrimiento estaban puestos antes incluso que Descartes lo concibiese. En efecto, el análisis geométrico había sido constituido sobre casos particulares por los ma-

[1] A Mersenne, 30 de septiembre de 1640 (III, 185).
[2] A Mersenne, 11 de noviembre de 1640 (III, 232-33). Se trata del libro de Eustaquio de San Pablo, llamado el fuldense, de que se trata más arriba: *Summa philosophica quadripartita, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*, editado en 1609, cuya octava edición apareció en 1626.
[3] A Mersenne, 25 de diciembre de 1639 (II, 630).
[4] Como mostró Jean Laporte *(R. Méta.*, 1937, págs. 125, 151, 157).
[5] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 106, 115 = IX[1], 84, 91).
[6] Para todo lo que sigue, véase el capítulo IV de mi *Descartes*, sobre la ciencia cartesiana, y los estudios de Gaston Milhaud, sobre todo su *Descartes savant* (1921).

temáticos griegos, y sobre todo por Apolonio a propósito del estudio de las secciones cónicas; el análisis algebraico había sido elaborado por Viète en su *Isagoge* o *Introducción al arte analítico;* el empleo de las coordenadas rectangulares había sido introducido a partir del siglo XVI por Nicolás Oresme, obispo de Lisieux, bajo el nombre de longitudes y de latitudes, que corresponden a las abscisas y a las ordenadas; la célebre regla de los signos que Descartes da en el libro III de su *Geometría* para determinar el número de raíces positivas y negativas de una ecuación algebraica había sido enunciada ya sobre casos particulares por Cardan; en fin, Fermat, como se ve por sus cartas y por su *Ad locos planos et solidos Isagoge*, estaba, según parece, ya antes de Descartes, en posesión de un método general de representación de curvas por ecuaciones para el establecimiento de la ecuación de un lugar; hacía un uso genial del nuevo análisis *ad inquirendam maximam et minimam* para la determinación de la tangente a una curva de ecuación dada, con aplicación a la elipse, a la cicloide, a la cisoide, y componía, al mismo tiempo que Descartes, un verdadero tratado de geometría analítica. En cuanto a la extensión de la matemática al mundo físico, que constituye, con el descubrimiento de la geometría analítica, el principal título de gloria de Descartes sabio, aparte de que había encontrado en 1543 su primera y más genial aplicación en el sistema cosmológico de Copérnico, había presidido también, de 1608 a 1609, la invención de los cristales de aumento de Jacques Metius d'Alcmar y la construcción de las "maravillosas lunetas" de Galileo, y encontraba así en la óptica, como mostraba Kepler (1611), un dominio privilegiado, al que se aferró Descartes inicialmente como al más útil para la conducta de la vida, proponiéndose dar de él una explicación racional. De esta explicación, la pieza maestra es la ley de la refracción de la luz:

$$\text{sen } i = n \text{ sen } r,$$

ley que Descartes expone en el discurso segundo de la *Dióptrica*, de la que describe, en la *Dióptrica* y en los *Meteoros*, todas sus diversas aplicaciones, de la teoría de los instrumentos de óptica, comprendido el ojo, a las leyes del arco iris, condensando así en un principio simple la inmensa complicación de los fenómenos luminosos. Ahora bien, esta ley, a la que Descartes llegó por una demostración extraña, fuera, nos dice, de toda experiencia [1], había sido formulada en 1620 por Snellius, y, sea

[1] La única experiencia a la que Descartes sometió su ley, y ello con posterioridad, fue la fabricación de un vidrio cuyo modelo trazó Mydorge y que hizo converger los rayos del sol a la distancia que había predicho (Carta a Golius del 2 de febrero de 1632, I, 239; a Huyghens, dic. de 1635, I, 335-36). Sobre la manera como hace uso en esto de la experiencia al modo de los astrónomos, véase lo que dice en la *Dióptrica* (VI, 83). Descartes no niega la experiencia, y se sabe incluso que sentía mucha curiosidad por ella, porque reconoce que la experiencia es absolutamente necesaria para hacer ver cuáles son, entre todos los

que Descartes hubiese adoptado la fórmula de Snellius como se le acusó, sea que uno y otro la hubiesen descubierto simultánea e independientemente como hicieron Leibniz y Newton con el cálculo infinitesimal, es cierto que su principio estaba entonces en el aire, como lo estaba también el principio de la conservación de la cantidad de movimiento en el universo,

$$mv = \text{Cte},$$

que Descartes enuncia en sus *Principios de filosofía* (II, 36-40), deduciéndola de la inmutabilidad divina (* 24): en efecto, los sabios de la época habían reflexionado mucho sobre los principios de la mecánica, y al mismo tiempo que Galileo creaba la dinámica, Stevin, por el estudio de las leyes mecánicas del plano inclinado (1605), creaba la estática o ciencia de las condiciones del equilibrio y demostraba la imposibilidad del movimiento perpetuo, en tanto que, por su parte, Isaac Beeckman, al que Descartes había conocido el 10 de noviembre de 1618 en Breda y en quien apreciaba la rarísima alianza de la física con las matemáticas y ese hecho decisivo de "haberle despertado de su modorra" [1], formulaba en esta época las leyes del movimiento y del choque que inspiraron directamente a Descartes y de las que se obtenía sin dificultad la ley de conservación del movimiento. En fin, y de manera más fundamental todavía, Galileo, antes que Descartes, recogiendo las intuiciones geniales de Leonardo da Vinci sobre la mecánica fruto de la matemática, e ilustrándolas con experiencias precisas y decisivas, muestra, en oposición a la física cualitativa de Aristóteles, que los cuerpos se reducen a la figura y al movimiento, y no duda en proclamar [2]:

"La filosofía está escrita en un gran libro que se mantiene siempre abierto delante de nuestros ojos, quiero decir el universo; pero no se puede comprenderlo si antes no nos decidimos a comprender su lengua y a conocer los caracteres con los que está escrito. Ahora bien, está escrito en la lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas."

efectos que pueden deducirse de los primeros principios, los que precisamente Dios ha querido. Pero la experiencia, para él, no se hace inteligible sino en el momento en que ha sido deducida de los primeros principios, o referida a esa experiencia superior del entendimiento que versa sobre lo simple y lo absoluto, en la que el entendimiento se contempla en cierto modo a sí mismo (véase mi *Descartes*, Indice, s. v. Experiencia).

[1] Testimonios de Beeckman en su Diario *(Physico-mathematici paucissimi*, en los que cita el aviso de "ese potevino", *hic Picto)*, y de Descartes mismo en su carta del 23 de abril de 1619 a Beeckman: "Desidiosum excitasti." A. T., X, 52 y 161. Cf. X, 17 y sgs.; XII, 45. G. MILHAUD, *R. Méta.*, 1918, pág. 164.

[2] Como escribe en *Il saggiatore (Opere di Galileo Galilei*, ed. nacional, Florencia, 1890-1909, t. VI, pág. 232) y en sus *Discorsi e dimostrazioni matematiche* de 1638. LENOBLE, *Origines de la pensée scientifique moderne* (Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire de la science*, 1957, pág. 463), y lo que decimos sobre esto más arriba.

Texto que evoca directamente lo que Descartes escribirá algunos años más tarde en sus *Principios* (II, 64):

> Porque declaro aquí francamente que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que puede ser dividida, figurada y movida de alguna manera, es decir, la que los geómetras denominan la cantidad, y que toman por el objeto de sus demostraciones; y que no considero, en esta materia, más que sus divisiones, sus figuras y sus movimientos; y en fin, que, en lo tocante a esto, no quiero aceptar nada como verdadero, sino lo que sea deducido con tanta evidencia como la que puede resultar de una demostración matemática. Y puesto que se puede dar razón, en esta forma, de todos los fenómenos de la naturaleza, como se podrá juzgar por lo que sigue, no pienso que se deban recibir otros principios en la física, ni incluso que haya razón para desear otros que los que aquí son explicados.

Y sin duda, Descartes, con la seguridad del genio que declara no deber nada más que a sí mismo, trata con un soberbio desdén a sus predecesores. Si examina las teorías de Copérnico y de Tycho en sus *Principios* (III, 17-19, 38-41); si reconoce que Kepler ha sido su primer maestro en óptica, excusándose de haber tomado de él las elipses y las hipérbolas de su *Dióptrica* [1]; si menciona con elogio la invención, "tan útil y tan admirable", de esas "maravillosas lunetas" que le dieron ocasión de escribir sobre este tema, pero que, "para vergüenza de nuestras ciencias", añade, "solo fue encontrada por la experiencia y la fortuna" [2]; si dice [3] haber detenido su mirada "por azar estos días pasados en la *Estática* de Stevin", declarando francamente lo que debe a Beeckman, al que, no obstante, acusará en 1638 de haber hecho ostentación de su propio escrito sobre la música como de algo que le pertenecía [4]; si aprueba, en fin, el método de Verulamio (Bacon), que desearía se extendiese a la historia de las apariencias celestes, pero al que no atribuye por otra parte más que un lugar subordinado en la ciencia, cuyo ideal, según él, es conocer *a priori* todas las diversas formas o esencias de los cuerpos terrestres por el conocimiento del orden natural que regula las cosas materiales, en lugar de contentarse con adivinarlas *a posteriori* y por sus efectos [5], sin embargo, niega que haya necesitado de maestro alguno para sus descubrimientos en materia de ciencia. Apenas hace más caso de los trabajos de Stevin que de los de Roberval, al que desprecia tanto como a Pedro Petit. En lo que se refiere a la descripción del hombre en su *Mundo* y, en particular, de la circulación de la sangre,

[1] A Mersenne, 31 de marzo de 1638 (II, 85-86).

[2] *Dióptrica*, Discurso primero, De la luz (VI, 81-82. Cf. XII, 185 y sgs.).

[3] A Mersenne, 13 de julio 1638 (II, 247).

[4] A Mersenne, 11 de octubre de 1638 (II, 389).

[5] A Mersenne, 10 de mayo de 1632 (I, 250-51). Cf. la carta del 23 de diciembre de 1630 (I, 195-96).

si es cierto que ensalza grandemente a Harvey por una "invención tan útil" [1], no lo es menos que asegura no haber leído su *De motu cordis* más que luego de haber escrito sobre esta materia, respecto a la cual aquel "se manifestó un poco diferente de su opinión" [2]. Apenas, en fin, hace mención de Galileo, como no sea en la larga carta en la que comunica a Mersenne sus observaciones sobre el libro de Galileo que Mersenno le había enviado [3]: "Y primeramente, en cuanto a Galileo, os diré que no le he visto nunca, ni tuve comunicación alguna con él, y que, por consiguiente, no podría haber tomado de él ninguna cosa. Además, no veo nada en sus libros que llame mi atención, ni casi nada que yo quisiese declarar como mío." Así se decide, aunque esto, escribe, no vaya con su temperamento, a señalar todos los "sofismas" que se encuentran en su obra, sin exceptuar, añade, "lo que dice de la velocidad de los cuerpos que descienden en el vacío, conceptuado sin fundamento, porque habría debido antes determinar qué es la pesadez y, sabida la verdad, sabría también que aquella es nula en el vacío". De una manera general, como dice al comienzo de su carta, y lo volverá a decir con respecto a lo que escribe Galileo acerca de la balanza y de la palanca donde "explica muy bien *quod ita sit* pero no *cur ita sit*, como hago yo con mi principio" [4]:

> Encuentro en general que filosofa mucho mejor que el común de las gentes en cuanto que abandona lo más posible los errores de la Escuela y trata de examinar las materias físicas con razones matemáticas. En esto estoy enteramente de acuerdo con él y mantengo que no existe otro medio para encontrar la verdad. Pero me parece que falla mucho por el hecho de que hace continuamente digresiones y no se detiene a explicar por completo una materia; lo que muestra que no las examinó con orden, y que, sin haber considerado las primeras causas de la materia, indagó tan solo las razones de algunos efectos particulares, construyendo así sin fundamento alguno.

Este reproche, tan revelador del espíritu de Descartes, de su método y de su obra científica, es el que dirige a todos los que le precedieron o que pretenden rivalizar con él. A todos, como hace a Desargues—de quien cree que "el hijo de M. Pascal" aprendió lo que dice de las cónicas [1]—, aconsejaría de buen grado que usasen, gracias al álgebra, de los términos y del cálculo de la aritmética como él hace en su geometría [2]. A los que pretenden que tomó su análisis e incluso su algoritmo del álgebra especiosa de Viète responde del modo como escribe a Mersenne: "Es un libro del que no recuerdo haber visto siquiera su cubierta mientras permanecí en Francia" [3]. De hecho, como muestra en otra parte [4], tiene, sobre Viète y sobre los antiguos, la ventaja de haber introducido una notación nueva, más precisa y más cómoda, que estaría destinada a convertirse en el lenguaje universal de la ciencia, de haber constituido una teoría completa de la naturaleza de las ecuaciones, de la que Viète no había dado más que algunos ejemplos particulares o piezas separadas, en espera de que algún sabio los pusiese en orden para componer un cuerpo perfecto y, en fin, de haber reconocido y establecido entre la geometría y la aritmética, entre la ciencia de las magnitudes y la de los números, una "conjunción", como dice, que Viète solamente había percibido, y de la que Descartes, afirmando sin restricción la identidad del cálculo numérico y del cálculo geométrico, hace el fundamento de todo su análisis. En cuanto a Fermat, al que Pascal tenía por el más grande geómetra de Europa y por el primer hombre del mundo [5], que iguala a Descartes en cuanto a su genio matemático, si es que incluso no lo sobrepasa, como sobrepasa a todos los matemáticos, por su sentido de los números, sabemos que Descartes respondió con bastante vivacidad, y acaso con acritud, a las objeciones que había hecho Fermat a la manera como pretende demostrar la ley de la refracción acomodando su *medium* a su conclusión [6], siendo así que Descartes estima que dio de ello una verdadera demostración,

> ...al menos en tanto es posible darla en esta materia sin haber demostrado los principios de la Física por la Metafísica (lo que espero hacer algún día), y en tanto no haya sido demostrada cualquiera otra cuestión de Mecánica o de Optica o de Astronomía y otra materia que no sea puramente geométrica o aritmética. Pero exigir de mí demostraciones geométricas en una

---

[1] *Descripción del cuerpo humano*. De la formación del animal, 1648 (XI, 239).

[2] A Mersenne, finales de 1632 (I, 263). Descartes está de acuerdo con Harvey sobre la circulación de la sangre y le alaba el haber "roto el hielo en este punto", pero se separa de él en lo tocante al movimiento del corazón, que explica, al igual que sus maestros escolásticos o los comentadores de Coimbra, por el calor cardíaco, en relación con la respiración y la generación de los espíritus animales (*Discurso*, 5.ª parte, VI, 46-55. *Pasiones*, arts. 7 a 10).

[3] A Mersenne, 11 de octubre de 1638 (II, 380 y sgs., 388). Mersenne le había enviado los *Discorsi* de Galileo, publicados en 1638.

[4] A Mersenne, 15 de noviembre de 1638 (II, 433).

[1] A Mersenne, 1 de abril de 1640 (III, 47): "Recibí también el *Essai touchant les Coniques* del hijo de M. Pascal, y antes de haber leído la mitad, comprendí que había seguido a M. Desargues: lo que me fue confirmado, inmediatamente después, por la confesión que él mismo hizo."

[2] Carta de Descartes al autor del *Brouillon projet* de un tratado de las secciones cónicas (Desargues) que le había dirigido Mersenne, 19 de junio de 1639 (II, 155).

[3] A Mersenne, 20 de febrero de 1639 (II, 524).

[4] Cartas de diciembre de 1637 a Mersenne (I, 479), de junio de 1645 (IV, 228). Confróntese A. T., XII, 211-19.

[5] Carta de Pascal a Fermat, 10 de agosto de 1660. *Oeuvres de Pascal*, editor J. Chevalier, N. R. F., págs. 522-23.

[6] Descartes a Mydorge, 1 de marzo de 1638 (II, 17). Véanse las cartas de Fermat a Mersenne (I, 355, 464) y la respuesta de Descartes del 5 de octubre de 1637 (I, 448, 450 y sgs.).

materia que depende de la Física, es querer que haga cosas imposibles. Y si no se quiere denominar demostraciones más que a las pruebas de los geómetras, habrá que decir entonces que Arquímedes no demostró nunca nada en la Mecánica, ni Vitellion en la Optica, ni Ptolomeo en la Astronomía, etc., lo que nunca se dice. Porque nos contentamos, en tales materias, con que los autores, habiendo presupuesto ciertas cosas que no son manifiestamente contrarias a la experiencia, hayan hablado por lo demás de manera consecuente y sin cometer paralogismo, incluso aunque sus suposiciones no hubiesen sido exactamente verdaderas [1].

En lo que concierne al análisis geométrico, Descartes, que recibió de Mersenne los escritos de Fermat *De Maximis et minimis* y *De tangentibus*, declara que no podría decir nada en provecho de quien los ha compuesto, al que estima un espíritu vivo, pleno de invención y de audacia, pero que, a su parecer, se precipitó bastante, y las alabanzas de sus defensores y amigos, como Roberval, hicieron tan atrevido que no presta, eso parece, toda la atención que es necesaria a lo que hace [2]. Por lo demás, añade Descartes, las aplicaciones que hace Fermat de su método no pueden probar que sea generalmente bueno, sino solamente que tiene éxito en ciertos casos [3], aunque la manera como busca la tangente de la parábola sin considerar ninguna propiedad que le sea específica, aparte de que no es ni más simple ni más cómoda que la suya propia, tiene la desventaja de haber sido encontrada como a tientas [4], y de recurrir a la demostración por el absurdo que es la menos estimada y la menos ingeniosa de todas aquellas de que nos servimos en matemáticas. "En tanto que la mía—dice—es sacada de un conocimiento de la naturaleza de las ecuaciones, que no fue jamás, que yo sepa, explicado en la forma que se encuentra en el tercer libro de mi *Geometría.* De suerte que no pudo ser inventado por alguien que ignoraba el fundamento del Algebra; y sigue la más noble manera de demostrar que pueda existir, a saber, la que se denomina *a priori.* Luego, además de esto, su regla primera no es universal como a él le parece..." [5].

A este punto vuelve siempre Descartes para señalar la novedad y la originalidad de su método propio, que es un método *universal,* que se atiene a la *esencia* o a la *naturaleza* misma del objeto considerado: porque este sabio es un filósofo, un metafísico, y he aquí lo que constituye, en ciencia incluso, su indiscutible superioridad. Cuando se le objeta que no hizo de su método aplicaciones que demuestren su universalidad de hecho, responde que, si no lo hizo, hubiese podido hacerlo, y que su método ofrece los medios para ello, porque encontró y propuso los prin-

[1] A Mersenne, 27 de mayo de 1638 (II, 141-42).
[2] A Mersenne, enero de 1638 (II, 483-86 y sgs.).
[3] A Mersenne, 29 de junio de 1638 (II, 176).
[4] A Mersenne, 23 de agosto de 1638 (II, 320).
[5] A Mersenne, enero de 1638 (I, 490).

cipios que regulan todo el universo de los números y de las cosas materiales que los números rigen. Lo confía a Mersenne, rogándole, añade, que todo esto quede entre nosotros:

> Por lo demás, habiendo determinado como he hecho en todo género de cuestiones todo lo que se puede hacer y mostrado los medios de hacerlo, pretendo que no se debe solamente creer que he hecho algo más que los que me han precedido, sino también que debe existir la persuasión de que nuestros descendientes no encontrarán nunca nada en esta materia que yo no pueda haber encontrado tan bien como ellos, si hubiese querido tomarme el trabajo de buscarlo [1].

Dejemos a un lado lo que, en su tiempo e incluso en nuestros días, ha podido decirse de sus "baladronadas" [2] y de su espíritu huraño, tenaz y celoso, de sus pretensiones y de su orgullo, que, por lo demás, y piénsese lo que se piense de la forma en que se expresa y del tono que adopta, no exceden su genio ni contradicen esa "verdadera generosidad que hace que un hombre se estime en el más alto punto que legítimamente puede estimarse", porque "los que son generosos en esta forma son naturalmente llevados a hacer grandes cosas" [3]. Una actitud como esta no podría chocar, y de hecho no choca, más que con aquellos que prefieren la falsa humildad, "la humildad viciosa", de los hombres que son "orgullosos sin objeto alguno" y que, a falta de mérito, tratan de adquirirlo con la opinión ajena, apelando a la lisonja. Descartes, naturalmente, sabe lo que vale y no se esfuerza en ocultarlo. Pero no saca ninguna vanidad de sus dones, porque sabe también que no hay nada que nos pertenezca verdaderamente y que pueda darnos justa razón para estimarnos, a no ser el uso que hacemos por la libre disposición de nuestras voluntades, que nos vuelve en cierto modo semejantes a Dios haciéndonos dueños de nosotros mismos. Y aquí también, observa [4], "no temeré decir

[1] A Mersenne, diciembre de 1637 (I, 480). Pero he aquí lo que desconocen "los de París" y Fermat mismo, que conspiraron juntamente para tratar de desacreditar sus escritos lo más posible, y de los que acierta a vislumbrar el alcance de sus espíritus (II, 193): Roberval, que se divierte diciéndole "injurias como una pescadora a causa de que no tenía nada bueno que responderle" (II, 141); Pedro Petit, del que dice que apenas tendría gracia para detenerse a perseguir a un perro que no hiciese más que ladrar contra él, pero sin fuerza para morderle (II, 542): "Pero no podría impedir", escribe a Mersenne el 9 de febrero de 1639 (II, 498), "que haya en el mundo murmuradores y crédulos; todo lo que puedo hacer, es despreciarlos", abriendo un camino que no será menos bueno que el suyo, y por el cual otros podrán avanzar mucho más lejos que ellos (a Mersenne, 29 de junio de 1938, II, 193).
[2] Según la expresión de Beaugrand, en su tercer escrito anónimo contra la *Geometría* de Descartes, publicado por Paul Tannery (I, 481).
[3] *Las pasiones del alma* (1649), arts. 153-56: En qué consiste la generosidad. Artículo 157: Del orgullo. 159: De la humildad viciosa.
[4] *Discurso del método,* 1.ª parte (VI, 3).

que pienso haber tenido la gran suerte de haberme encontrado en mi juventud por ciertos caminos que me condujeron a consideraciones y máximas con las que formé un método por medio del cual me parece que tengo el medio de aumentar gradualmente mi conocimiento, y de elevarlo poco a poco al más alto punto que la mediocridad de mi espíritu y la corta duración de mi vida podrán permitirle alcanzar". Si puede con razón recibir una extrema satisfacción del progreso que realizó en la búsqueda de la verdad y de los frutos que recogió, reconozcámoslo con él: gracias a su método, quiero decir a su manera de conducir sus pensamientos y de aplicarlos a la consideración de tal cosa antes que de tal otra, supo, mejor que nadie, usar de ese poder de discernimiento y de elección, de esa "potencia de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso", que hace que, cuando se detuvo en alguna verdad, la haga suya de algún modo; incluso cuando esa verdad fue dicha por otros antes que por él, no repite, inventa, recrea, y se convierte así en el ordenador de los materiales que utiliza, que ve y muestra cómo concurren al orden del conjunto, que les confiere su significación con su verdadero uso y su alcance. Precisemos rápidamente este punto.

En primer lugar, Descartes supo discernir o escoger lo que constituye para el hombre la verdadera manera de crear. "Nada hay más común que las buenas cosas", escribe justamente Pascal[1]: "solo es cuestión de discernirlas; pues es cierto que son todas ellas naturales y se hallan a nuestro alcance, e incluso que son conocidas por todo el mundo. Pero no se sabe distinguirlas". Así ocurre con las reglas de Descartes. Que no se pretenda, pues, como hacen algunos, que Descartes no nos da nada nuevo con estas reglas, "porque las tenían, en efecto, pero confundidas entre una multitud de otras inútiles o falsas de las que no podían distinguirlas"; como acontece con un remedio "compuesto de una infinidad de hierbas inútiles en el que las buenas se encuentran encerradas y sin poder manifestar su efecto, por las malas cualidades de esta mezcla". Lo importante no es enunciar verdades con errores, poniendo unas y otros en el mismo plano, siguiendo el adagio de Antístenes y de los escépticos griegos que habían denunciado ya a Platón y Aristóteles: πᾶς λόγος ἀληθεύει[2]. Porque decir que "todo es verdadero" lleva a la negación de lo verdadero, con más seguridad todavía que el adagio opuesto: "Nada es verdadero." Lo esencial es "distinguir lo verdadero de lo falso": lo que constituye propiamente la obra de "lo que se llama el buen sentido o la razón, que es lo que Descartes hizo o al menos se propuso hacer. Pero esto supone de antemano el creer en la verdad, y la cosa no es tan común, entre los modernos sobre todo.

[1] *Del espíritu geométrico,* sec. II. Del arte de persuadir. *Oeuvres de Pascal,* N. R. F., pág. 602; pág. 601.)

[2] *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 39^2, 40.

Por otra parte, una vez percibido, discernido y establecido lo verdadero como verdadero, es preciso aprehender y demostrar su sentido y su alcance: dos operaciones, por lo demás, que se hallan estrechamente ligadas. Ahora bien, esto es precisamente lo que hizo Descartes. Como dice con fuerza Pascal a propósito del *Cogito*[1]:

> Querría de buena gana preguntar a personas juiciosas si este principio: *La materia se encuentra en una incapacidad natural invencible de pensar,* y este: *Yo pienso, luego existo,* son en efecto los mismos en el espíritu de Descartes y en el espíritu de San Agustín, que dijo la misma cosa mil doscientos años antes.
>
> En verdad, estoy muy lejos de decir que Descartes sea su verdadero autor, cuando solo habría podido aprenderlo en la lectura de este gran santo; pero sé también cuánta diferencia hay entre escribir una expresión por azar, sin madurar una reflexión más larga y más extensa, y percibir en esta expresión una serie admirable de consecuencias, que prueba la distinción de las naturalezas material y espiritual, así como hacer de ella un principio firme y sostenido de una física entera, como Descartes pretendió hacer. Porque, sin examinar si tuvo éxito eficazmente en su pretensión, supongo que lo hizo, y con esta sospecha digo que esta expresión es tan diferente en sus escritos de la misma expresión dicha por los otros de paso, como lo es un hombre lleno de vida y de fuerza comparado con un hombre muerto.

De manera semejante, en el campo de la ciencia, los predecesores de Descartes habían dado aplicaciones del método: pero ninguno de ellos, ni los antiguos, ni Fermat mismo, habían visto plenamente el *porqué* estos procedimientos obtienen éxito en los casos particulares, y este *porqué,* que solo Descartes llegó a descubrir, es el reconocimiento de un método universal, aplicable a todos los casos, es decir, que considera las relaciones o proporciones de las magnitudes en sí mismas, independientemente de los objetos a los que se aplican números, figuras, astros, sonidos y, generalmente, cualesquiera otros objetos de las ciencias físicas que dependen de esta ciencia única, puesto que todas las cosas se reducen a las proporciones y a la medida y, en una palabra, todo es medi-

[1] *Del espíritu geométrico,* lug. cit., págs. 599-600. Sabemos que Arnauld, en las *Cuartas objeciones* (IX^1, 154), así como en su carta a Descartes del 3 de junio de 1648 (V, 186, con referencia al *De Trinitate,* X, 10), y la *Lógica* de Port-Royal, IV, 1, atribuyen efectivamente el *Cogito* a San Agustín: "De la naturaleza del espíritu humano. La primera cosa que encuentro aquí digna de observación es ver que M. Descartes establece como fundamento y primer principio de su filosofía lo que antes que él San Agustín, hombre de un gran espíritu y de una singular doctrina, no solamente en materia de teología, sino también en lo que concierne a la humana filosofía, había tomado como base y sostén de la suya." (Sigue la cita del *De libero arbitrio* de San Agustín, II, 3.) Esta última observación de Arnauld es muy exacta, en contra de lo que dice Pascal, porque el *Si fallor sum* de San Agustín es una articulación rectora del pensamiento agustiniano y de su marcha hacia la verdad. *(El pensamiento cristiano,* págs. 97 y sgs.).

ble [1]. He aquí de lo que se dio cuenta Descartes a fines de 1618, cuando, en dos notas redactadas para Beeckman sobre la pesadez y sobre la presión de los líquidos, subraya [2] la novedad y la originalidad de sus puntos de vista *(cum enim nova sint et mea)*, que se propone explicar en un tratado completo sobre la representación geométrica de los movimientos y se cree capaz de probar de manera muy evidente por medio de su álgebra geométrica *(ex mea Algebra geometrica)*. He aquí la "ciencia enteramente nueva" que le sugirió en esta época la lectura del *Ars brevis* de Raimundo Lulio, ciencia universal que se acompaña de un lenguaje o simbolismo universal, susceptible de proporcionar la clave de todas las ciencias, de ofrecer los fundamentos de su mecánica y de resolver una infinidad de cuestiones, es decir, "de una manera general, todas las cuestiones que pueden ser propuestas en todo género de cantidad, tanto continua como discontinua, cada una según su género" [3]. He aquí el método con el que, en 1632, hace el ensayo concluyente, resolviendo el problema de Pappus que le había propuesto Golius (* 26) y del que nos da en 1637, en su *Geometría*, una exposición completa. Ahora bien, esta ciencia, en posesión de un método seguro, es dotada por él de un lenguaje perfectamente claro e inteligible, tomado del álgebra, pero que hace uso a la vez del entendimiento y de la imaginación, considerando objeto del uno la cantidad pura, y objeto de la otra la extensión figurada, entre las que Descartes percibe generalmente "la relación y la conveniencia mutuas" [4], lo que le permite, como él dice [5], tomar "todo lo mejor del análisis geométrico y del álgebra" corrigiendo todos los defectos del uno por medio de la otra.

Lo esencial del método nuevo es la representación del espacio por la

[1] *Regulae*, IV (X, 377) y nota (25).

[2] *Physico-mathematica:* "René du Perron mihi" (X, 72, 78).

[3] Carta a Beeckman, Breda, 26 de marzo de 1619 (X, 156-57). Cf. BEECKMAN, "Ars Lullii cum Logica collata" (X, 63). En una carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629 (I, 80-82), Descartes define las condiciones en las que podría ser enseñada una *lengua universal*, "estableciendo un orden entre todos los pensadores que pueden entrar en el espíritu humano, lo mismo que hay uno naturalmente establecido entre los números", lo que por lo demás, añade Descartes, "presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería preciso que todo el mundo no fuese otra cosa que un paraíso terrestre, lo que solo puede presentarse en los países de las novelas". Tal había sido también, sin embargo, el sueño de Lulio *(El pensamiento cristiano*, págs. 395-402), y es probable que aquí también la idea de Descartes le hubiese sido sugerida por la lectura de Raimundo Lulio.

[4] Según la expresión de Florimond de Beaune, en sus *Notas sobre la Geometría de Descartes* (publicada en la edición de Leyde, 1649, pág. 140), cuya fidelidad de interpretación el mismo Descartes alaba. (Carta a M. de Beaune, 20 de febrero de 1639, II, 510.) De Beaune observa muy bien que existe entre los números y las figuras una correlación muy estrecha que explica la relación y la conveniencia mutuas de la aritmética y de la geometría.

[5] *Discurso*, 2.ª parte (VI, 20).

cantidad, es la traducción de los hechos geométricos en ecuaciones algebraicas, gracias al empleo de las coordenadas rectangulares o coordenadas cartesianas, que permiten someter el objeto al análisis, "tomándolo juntamente" con los otros objetos a los que está ligado y, más precisamente, refiriéndolo a ejes [1]. Procedimiento susceptible de una multitud de aplicaciones, y que ha llegado a ser tan indispensable para nuestra representación y nuestra organización del mundo como lo es la numeración decimal, porque se aplica no solamente a todas las curvas empíricas en las que se señala la historia de un fenómeno, variaciones de la presión barométrica o de la temperatura de una enfermedad febril, variaciones del peso de un niño, oscilaciones del curso de la Bolsa o del precio de los artículos, repartición de las observaciones estadísticas relativas a la mortalidad según las edades, etc., sino que permite expresar, por una *fórmula* o *ley* analítica, el enlace de dos magnitudes variables, como la presión y el volumen, una de las cuales es *función* de la otra, enlace que puede ser representado por una *curva* regular, línea recta, parábola, etcétera, que implica una *definición geométrica* simple en la que se descubre la *razón* o la explicación física del fenómeno observado. Así el procedimiento que, a primera vista, podía no aparecer más que como un artificio cómodo, se manifiesta con el uso como un medio eficaz de poner en evidencia el orden profundo que regula el universo.

Examinemos, en efecto, más de cerca las cosas. La geometría analítica o, más generalmente, el método del que hace uso para sus demostraciones, que Descartes precisó muy bien [2], consiste, en su fondo, en referir constantemente los efectos a sus causas y en reemplazar las líneas por las relaciones métricas de las que dependen, como lo relativo depende de lo absoluto. Aquí precisamente se señala la originalidad de Descartes. Antes de él, el estudio de las relaciones métricas era una parte de la geometría. Descartes ve que toda geometría puede ser métrica y que al convertirse en métrica se convierte también en analítica; aún más, afirma que no hay más geometría que la métrica. Y este inmenso descubrimiento, que, tras los fenómenos y las figuras, supo encontrar el orden

[1] El procedimiento consiste, una vez dadas dos magnitudes variables, una de las cuales es función de la otra, en representar los estados sucesivos de una por las longitudes (abscisas) llevadas, a partir de un punto de origen, sobre una recta horizontal, y luego en trazar, en sus extremos, verticales (ordenadas), cuya longitud sea proporcional al valor correspondiente de la otra: el trazado de la curva que une los extremos de todas estas verticales ofrece la representación gráfica del enlace entre las dos magnitudes variables, y pone en evidencia el carácter general de la variación con los accidentes de detalle. (COURNOT, *Considérations*, 1872, I, 265-66).

[2] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 121). *Regula*, VI (X, 381-83). En otros términos, las líneas, que son para la imaginación los elementos o lo *absoluto*, son en realidad lo *relativo*, y deben ser consideradas como los *efectos* de las relaciones métricas, que son el verdadero absoluto. Para todo lo que sigue, véase mi *Descartes*, págs. 118-19, 127, 150-53.

del que aquellos no son más que signos, se enlaza estrechamente a otro descubrimiento que no es más que su consecuencia: porque, al representar el *espacio* con ayuda de la *cantidad*, el análisis nuevo, por la adaptación que manifestaba de lo continuo espacial a la cantidad profundamente discontinua, revelaba su poder y contenía en germen todos los descubrimientos que habrían de permitirle abarcar el dominio íntegro de la cantidad o de la magnitud medible, *es decir, todo el universo físico*. No estamos ya en condiciones, hoy día, de reconocer el alcance de la intuición cartesiana, porque, gracias a ella, el espacio ha quedado en cierto modo vinculado a la matemática, de suerte que el problema de la relación de la matemática con la física se plantea en adelante más allá del espacio. Descartes, por el contrario, vio perfectamente la frontera de los dos dominios; planteó el problema en el punto exacto en que debe plantearse, es decir, en contacto con la cantidad pura y con el espacio; y como en esta aplicación tuvo éxito, Descartes, por medio de una intuición genial, ve y afirma la existencia de una *física matemática:* proclama que el universo físico todo entero, lo mismo que el espacio al que se reduce, ha de contar con la medida y el número.

> Porque declaro aquí francamente que no conozco otra materia de las cosas corporales que la que puede ser dividida, figurada y movida de alguna manera, es decir, la que los geómetras denominan la cantidad y que toman por el objeto de sus demostraciones... Y puesto que se puede dar razón, en esta forma, de todos los fenómenos de la naturaleza..., no pienso que se deban recibir otros principios en la física [1].

Descartes afirma, pues, que todo el universo es susceptible de una interpretación matemática, a excepción del espíritu o de la "sustancia pensante", que es de naturaleza distinta al cuerpo o "sustancia extensa". La geometría analítica constituye el primer avance de esta ciencia universal, y algo así como su preludio, su promesa y su prueba: porque Descartes vio con gran precisión que el análisis de las propiedades del espacio por la cantidad es un "hecho" del mismo orden que el análisis de los fenómenos físicos por la cantidad, como lo es, por ejemplo, la teoría que enuncia la existencia de un invariante del mundo físico ($mv =$ Cte), o la teoría de la refracción (sen $i = n$ sen r), traduciendo en ley matemática ciertas propiedades físicas determinadas. Hoy día, hábitos nacidos del éxito mismo del método cartesiano hacen de la geometría analítica una forma de la matemática, o, si se quiere, un trabajo de la matemática sobre la matemática: Descartes, mucho más profundamente, vio aquí una forma de la física, es decir, un trabajo de la matemática sobre la

[1] *Principios*, II, 64: "Que no recibo principios en Física que no sean también recibidos en la Matemática, a fin de poder probar por demostración todo lo que yo deduciré de ellos; y que estos principios sean suficientes, de modo que todos los fenómenos de la naturaleza puedan ser explicados por este medio." (Traducción francesa del abate Picot, IX², 101.)

física y, por consiguiente, una marcha análoga, por no decir idéntica, a la física matemática; la distinción tan clara que establece entre la cantidad, objeto del entendimiento, y el espacio, dato de la imaginación, implica en él la conciencia clara de que la traducción de los hechos geométricos en igualdades cuantitativas es la traducción de un mundo en otro mundo. En suma, hay de un lado *la cantidad analítica,* del otro *el espacio y el universo físico*. La gran idea de Descartes es la de que el espacio y el universo físico pueden ser ambos íntegramente expresados por la cantidad, puesto que en el universo físico no hay otra cosa que la extensión y el movimiento, que pueden ser íntegramente reducidos a la cantidad y, por consiguiente, traducidos en lenguaje métrico. El éxito de su geometría analítica le permite anticipar el éxito completamente semejante de la física matemática. Que este haya sido el propósito de Descartes y el móvil de su actividad científica, lo indica de una manera luminosa el epitafio compuesto por su amigo Chanut, confidente de sus pensamientos [1].

Et in otiis hybernis Naturae mysteria componens cum legibus || *Matheseos* || *Utriusque arcana eadem clavi reserari posse* || *Ausus est sperare.*

"Y durante sus ocios invernales, confrontando los misterios de la naturaleza con las leyes de la matemática, concibió la atrevida esperanza de abrir con la misma llave los secretos de una y de otra."

Pues bien, esta intuición cartesiana de un mecanismo o matematismo *universal,* pero *relativo,* y *limitado* al dominio de la cantidad, resistió magníficamente la prueba del tiempo. Nunca, en efecto, una ley física escapó a una traducción matemática exacta. Por otra parte, y simétricamente, resultó absolutamente imposible encontrar una expresión numérica adecuada de un hecho cualitativo concerniente al espíritu o, como lo soñó la cibernética, encontrar un equivalente mecánico del pensamiento, porque una máquina puede muy bien *efectuar* una operación según las reglas de la matemática, pero es incapaz de *plantear* un problema y de *interpretar* su resultado, lo que únicamente puede hacer el pensamiento, que se conoce y que se piensa, que reflexiona sobre sí y se reconoce, que se propone libremente fines y dispone también, él solo, de la elección de los medios [2]. Así se verificó la doble intuición cartesiana; y puede decirse que, luego de las primeras tentativas de Descartes, tentativas felices, o incompletas e inexactas [3], nunca se tuvo más claramente que en

[1] Se trata de uno de los cuatro epitafios compuestos por Chanut para el monumento que hizo elevar en Estocolmo, en mayo de 1650, en homenaje a "Renatus Descartes, Perronii Dominus" (XII, 590).

[2] Cf. mi conferencia del 12 de marzo de 1958 en la F.N.S.I.C. sobre "Ciencia y pensamiento".

[3] Inexactitudes debidas a la soberbia confianza que tiene en el poder de su método, que no se contenta con explicar todos los fenómenos de la naturaleza, "reducida a las leyes de la matemática", sino que pretende "demostrar que las cosas no pueden ser de otra manera" (Carta a Mersenne, 11 de marzo de 1640,

la hora actual el sentimiento de que toda la realidad física, y ella sola, se expresará en una forma matemática inteligible, aunque de una increíble complejidad. Por ello, como por la importancia que concede al movimiento, esa síntesis indisoluble del espacio y del tiempo, al igual que por la concepción que se forja de él, Descartes hace avanzar con curiosa exactitud las teorías de la física moderna y, en particular, la teoría de la relatividad. Y aunque se rehúse admitir con él que el universo físico sea íntegramente reducible a la extensión, está a la vista, sin embargo, el hecho de que se puede traducirlo íntegramente, lo *mismo que la extensión,* en un lenguaje cuantitativo de una rigurosa generalidad, al que no escapan incluso los fenómenos irreversibles que nos impusieron el desenvolvimiento de la termodinámica, la constitución de la físico-química y de las ciencias biológicas. Teorías como las de los electrones y de los *quanta,* que penetran cada vez más profundamente en la realidad física, descubren en ella elementos sin duda irreducibles a la simple extensión, pero no del todo a la cantidad, porque basta, para operar esta reducción, hacer intervenir magnitudes métricas discontinuas. De hecho, en la hora actual, estamos más cerca de Descartes de lo que nunca se estuvo, puesto que los trabajos de Einstein, de sus émulos y de sus discípulos, si han de incluirse definitivamente en el campo de la ciencia, realizarán el sueño cartesiano de un universo físico interpretado todo él en términos matemáticos y sometido al cálculo.

Pero todo cálculo supone un calculador, que plantea sus datos iniciales, lo que no podría hacer el azar o la fortuna. Ahora bien, aquí, los datos iniciales sobrepasan singularmente el alcance de un entendimiento finito como es el del hombre y, con mucha más razón, su poder; y es llegado el caso de aplicar, como él lo hace, la regla enunciada por Descartes: "Cuantas veces queramos examinar la naturaleza de alguna cosa, recordaremos que Dios, que es su autor, es infinito, y que nosotros somos enteramente finitos" [1]. ¿Qué quiere decir esto? La traducción del espacio y del movimiento en términos de cantidad, como testimonian la geometría analítica y la física matemática, es una traducción rigurosamente adecuada; ahora bien, la traducción es demasiado perfecta para no revelar entre estos dos mundos, radicalmente distintos y extraños en el espíritu del hombre, un parentesco estrecho, que descubre y pone en juego un poder creador infinitamente superior al poder del hombre: así Dios aparece como el principio necesario por el que se muestran de acuerdo y se identifican los dos mundos de la cantidad y del espacio y quien los fundamenta en una realidad profunda y verdadera, *verum et*

III, 39), demasiado preocupado por las experiencias que Pascal en su *Tratado del vacío,* dice que son "los únicos principios de la física". (Cf. mi *Descartes,* páginas 137 y sgs.)

[1] *Principios,* I, 24 (IX[2], 36).

reale ens, allí posible, aquí existente, mundos ambos reales [1], con una realidad que no pudo hacer ni aprehender nuestro espíritu finito, y que no podría ser, según su hermosa regla o método natural, más que la obra de un Espíritu infinito y de una Potencia infinita, Dios, "siendo así la gran Mecánica el orden que Dios ha impreso sobre la faz de su obra, a la que llamamos comúnmente la naturaleza" [2].

He aquí lo que plantea y lo que prueba Descartes sabio y metafísico, porque el uno es inseparable del otro. Con ello, lanzaba por caminos enteramente nuevos al pensamiento humano. Con ello, se mostraba creador, en la medida en que puede serlo el hombre cuando se pone en condiciones de *recibir* del Creador, Dios, la *materia* que utiliza y la *luz* que le permitirá ordenarla. De Dios: no de los hombres, no de Aristóteles, "como la hiedra, que no tiende a elevarse a más altura que los árboles que la sostienen, y que incluso desciende con frecuencia luego de haber ascendido hasta su copa", y esto "porque no se podría concebir tan bien una cosa y hacerla propia cuando se aprende de algún otro como cuando la inventa uno mismo" [3]. Este esfuerzo de invención constituye toda la revolución cartesiana: pero una revolución que solo trata de liberarse de los artificios e invenciones de los hombres, incluso de sí mismo, para volver a encontrar, en el interior de sí, las nociones primitivas o simientes de verdad que Dios ha puesto en nuestras almas, porque no hay distinción verdadera más que de las cosas creadas por Dios. Así, en el genio creador, en el inventor verdadero, todos los elementos de que hace uso no sirven más que para expresar y utilizar una intuición original o, si se quiere, un contacto personal con el Espíritu de verdad: tan solo importa este contacto, con el impulso y el movimiento que nacen de él; "habrían podido levantarse otras polvaredas aun tratándose del mismo torbellino" [4]. Para comprender a Descartes, es preciso remontar a esta intuición original o a este contacto del hombre con la verdad, de donde todo procede.

[1] Como dice en el admirable texto de la *Conversación con Burman,* del manuscrito de Gottinga (V, 160. Cf. mi *Descartes,* pág. 153[1]).

[2] Según los términos de Descartes, en una carta escrita en el verano de 1631, a su amigo Etienne de Villebressieu, ingeniero de Grenoble, citada por Baillet *(Vie,* I, 260, A. T., I, 213), y que concuerda con la definición que da de la naturaleza en la *Sexta meditación:* "Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo" (VII, 80 = IX, 64). Textos de importancia capital, cuando se los confronta con la definición que se da comúnmente, desde el siglo XVIII, de la "Naturaleza" separada de su "Autor", como de "una Diosa o una especie de potencia imaginaria", para reproducir una expresión de Descartes *(Tratado de la luz,* c. VII: De las leyes de la naturaleza, VI, 37).

[3] *Discurso,* 6.ª parte (VI, 70).

[4] Como dice Bergson en su comunicación de Bolonia, 1911, sobre la intuición filosófica *(Pensamiento y movimiento,* pág. 1032 en la edición hispanoamericana de Aguilar, Obras escogidas de Bergson, México, 1959).

El hombre Descartes, ya lo hemos visto, o supuesto, tras la representaciones convencionales que se han hecho de él, no es del todo el hombre de pura "razón" que se nos ha querido presentar, ni el "filósofo con máscara" que se habría servido de la metafísica, e incluso de Dios, como de una mampara para ocultar su profunda incredulidad. No. El verdadero Descartes, es ese gentilhombre potevino que nos ha descrito fielmente su biógrafo el abate Adriano Baillet, el que nos presenta, mejor quizá que Franz Hals, Weenix en el curioso retrato que puede contemplarse desde hace poco en el museo de Utrecht, el que se pinta a lo vivo en su correspondencia, el hombre sensible, apasionado incluso, que se reviste, "como los comediantes en la escena, de la máscara destinada a ocultar el rubor de su frente", máscara, no de la hipocresía, sino de la timidez propia de las almas sensibles que son conscientes de su fuerza pero que desconfían de sí mismas; el "fabulista" o el "novelista" que se atrevió antes que nadie a darnos el método en forma novelesca, que escogió como su divisa el cuadro de Weenix *Mundus est fabula*[1], y cuya obra Pascal comparaba a la *"novela de la naturaleza,* semejante en alto grado a la historia de Don Quijote"[2]; el poeta que prefería al razonamiento del filósofo la imaginación de los poetas, y que estimaba que "contemplar el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro, no es perder el tiempo sino emplearlo"[3]; el amigo de Elena y el padre de Francine[4], el hombre para quien el rostro de la princesa Isabel representaba el de las Gracias, que le confiaba los secretos de su álgebra y de su medicina al mismo tiempo que los principios y máximas de su moral definitiva[1], y que se dejó convencer por la joven reina Cristina para cambiar el país de la leche, Holanda, donde este hombre, nacido en los jardines de la Touraine, se había establecido, por el país de los osos, de las rocas, de los hielos, Suecia, donde murió[2]; el hombre apasionado por la independencia, el hombre lleno de valor, el soldado, que más de una vez experimentó la impresión que puede producir la audacia de un hombre sobre un alma apocada[3]; el hombre que declara no ser en modo alguno del parecer de los que desean que sus opiniones parezcan nuevas[4], pero que, siempre respetuoso, en todo, con la verdad, tiene el valor, porque es preciso tenerlo, de permanecer firmemente apegado a la tradición y de mantenerse fiel a la religión de su rey y de su nodriza, y que, como primera regla de su moral por provisión en su búsqueda de la verdad, se propone, nos dice[5], "obedecer a las leyes y costumbres de mi país, acatando constantemente la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia", regla de la que conserva todo lo esencial en su más alta sabiduría y que transfigura tan solo mediante la sustitución de la costumbre, como regla de la voluntad, por la razón que tiene a Dios como objeto y como fin último. Descartes, en fin, es el confidente del padre Mersenne y de Bérulle que, en ocasión de la reunión de noviembre de 1628 en casa del nuncio del Papa, le decidió a trasladarse a Holanda para emplear en la ejecución de su gran propósito la fuerza de espíritu que Dios le había dado en herencia; es el creyente sincero que buscaba en Holanda la proximidad de una iglesia o de una capilla católica, que no hubiese querido por nada del mundo que saliese de él un discurso en el que se encontrase la menor

[1] Luego de haber reanudado en 1629 el estudio de la física, de conformidad con el programa que se había trazado, a fin de «explicar todos los fenómenos de la naturaleza, es decir, toda la física" (a Mersenne, 13 de noviembre de 1629, I, 70), escribe a Mersenne el 25 de noviembre de 1630 (I, 179): "Y no pienso, después de esto, resolverme nunca a hacer imprimir nada, al menos en vida: porque la fábula de mi Mundo me complace demasiado para dejar de concluirla, si Dios me concede suficientes años de vida para ello." Cf. lo que escribe en su *Tratado de la luz* (XI, 31-48): "A fin de que la extensión de este discurso os resulte menos enojosa, quiero envolver una parte de él en la invención de una fábula, a través de la cual espero que la verdad no dejará de mostrarse de manera suficiente, y que no será menos agradable que si la expusiese completamente desnuda." Véase también la carta al padre Mesland de mayo de 1645 (IV, 217).

[2] *Opuscules posthumes de M. Menjot,* Amsterdam, 1697, pág. 115. *(Oeuvres de Pascal,* N. R. F., pág. 1504. Cf. mi *Pascal,* pág. 206².)

[3] Carta a Isabel, mayo-junio de 1645 (IV, 220).

[4] Fue durante su permanencia en Amsterdam en 1634 donde conoció a esta Elena de la que no sabemos más que el nombre; tuvo de ella una niña que nació en Deventer el 19 de julio de 1635 y fue bautizada el 7 de agosto en la iglesia reformada de Deventer, con el nombre de Francine. La hizo venir junto a él a su casa de campo cerca de Harlem (I, 393), y pasó por el dolor de verla morir víctima de una fiebre maligna el 7 de septiembre de 1640, en el momento en que se aprestaba a enviarla a Francia para que recibiese una piadosa educación. "La lloró, dice Baillet (II, 89), con una ternura que le hizo experimentar que la verdadera filosofía no ahoga lo natural. Confesó que le produjo con su muerte el más hondo pesar que jamás experimentó en su vida." En 1644, confió a su

amigo Clerselier este "doloroso acontecimiento con que Dios le probó hace cerca de diez años", preservándole luego de la "reincidencia" (XII, 576).

[1] Véase la dedicatoria de los *Principios* a la princesa Isabel (IX², 21), y la correspondencia que mantuvo con ella del 16 de mayo de 1643 al 4 de diciembre de 1649 (ed. J. Chevalier, Boivin-Hatier, con una introducción).

[2] "Confieso", escribe a Brasset el 23 de abril de 1649 (V, 349), "que un hombre que nació en los jardines de la Touraine, y que se encuentra ahora en una tierra en la que, si no hay tanta miel como en la que Dios había prometido a los israelitas, hay al menos más leche, no puede tan fácilmente resolverse a dejarla para vivir en el país de los osos, entre rocas y hielos". El 1 de septiembre, sin embargo, cedió a las súplicas de Cristina y embarcó para Suecia. En abril la reina había enviado a Holanda un almirante sueco con orden de conducir a Descartes en su navío.

[3] Conocemos el episodio que relata Baillet (t. I, pág. 102), a través de un fragmento manuscrito de Descartes titulado *Experimenta:* Descartes, al regreso de un largo viaje por Alemania, atravesaba el mar en un barco que había alquilado en Emden; advirtiendo que los marinos tramaban matarle, se levanta, saca su espada y, con el ascendiente de su valor, llega a dominarlos.

[4] Carta al padre Mestand, 2 de mayo de 1644 (IV, 113).

[5] *Discurso,* 3.ª parte (VI, 22).

palabra que recibiese desaprobación de la Iglesia [1], y al que se vio incluso sobre esto, al decir de Bossuet, "tomar precauciones que, en algunos casos, eran excesivas" [2], pero que, como sincero defensor de la "causa de Dios" montaba en cólera, como sabemos, cuando veía a "gentes de un mundo tan audaz e imprudente combatir contra Dios" [3], y que murió entre las manos del padre Viogué, el 11 de febrero de 1650, "apasionado por ir a descubrir y poseer una verdad que había buscado durante toda su vida" [4], con esa generosidad que mueve a emprender grandes cosas, aliada con la humildad virtuosa que, cuando trataba del infinito, no le privó nunca de someterse a él [5].

Estos son los rasgos que no engañan. Y piénsese lo que se quiera de la manera como "puso aparte" las verdades de la fe, mostrando que no repugnan a las verdades filosóficas [6], queda desde luego en evidencia que Descartes supo dejar perfectamente a salvo, lo mismo que Santo Tomás de Aquino, los derechos de la razón en todo lo que concierne a los fundamentos naturales de la fe, y sobre todo a Dios, que es la primera y la más importante de las verdades cognoscibles, sin rechazar con ello, lo dice expresamente [7], las verdades que, dependiendo de la revelación, escapan a nuestras posibilidades naturales y no podrían, sin gran perjuicio, someterse en sí mismas a nuestros razonamientos, aunque estén también aseguradas, y resulten incluso más evidentes que las otras, a causa de la luz de la gracia. Así, no podía hacerse cuestión con él, cual es el caso de Kant, de una religión encerrada, más acá y más allá, en los límites de la pura razón. Este gran racionalista, y he aquí el secreto de su doctrina, es un espíritu profundamente religioso, místico incluso, y, lo que resulta más notable, lo es en todo aquello que hace relación a la razón misma. En él, el uso de la razón y la inspiración mística no solo coexisten, sino que se prestan un mutuo concurso; con más precisión aún, puede decirse que el racionalismo cartesiano, consciente a la vez

---

[1] A Mersenne, noviembre de 1633 (I, 271).

[2] Carta citada más arriba, del 24 de marzo de 1701, a M. Pastel.

[3] Carta del 25 de noviembre de 1630 a Mersenne (I, 182), a propósito del pequeño Tratado de metafísica comenzado en Frise, "cuyos principales puntos consisten en probar *la existencia de Dios y la de nuestras almas* cuando se hallan separadas del cuerpo, de donde se sigue su inmortalidad".

[4] BAILLET, *Vie*, t. II, pág. 423. Véanse los conmovedores relatos de su muerte (A. T., V, 470-94), y su contestación al médico alemán que se proponía desangrarle: "Ahorrad sangre francesa."

[5] *Pasiones*, arts. 152-56, y carta citada a Mersenne del 28 de enero de 1641 (III, 293).

[6] "Siendo muy celoso de la religión católica", escribe a Mersenne en diciembre de 1640 (III, 259), "creyendo muy firmemente en la infalibilidad de la Iglesia, y no dudando también de mis razones, no puedo temer que una verdad sea contraria a la otra."

[7] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX^1, 116). Cf. lo que dice a Burman (Ms. de Göttingen, V, 176) y mi *Descartes*, págs. 202-03.

del poder y de los límites de una razón finita como es la del hombre, procede enteramente de una intuición mística, que traduce discursiva e impersonalmente, de suerte que su doctrina es comparable a un torrente de lava solidificado.

Una afirmación como esta debe ser hecha para sorprender a los que viven aferrados a cierta leyenda de Descartes. Fue puesta en duda, aun en nuestros días, por exactos historiadores [1]. Pero apenas es discutible si se toma verdadera conciencia del término "místico" y no se pretende encontrar en Descartes el misticismo completo de los grandes místicos cristianos, el de una Santa Teresa o de un San Juan de la Cruz, movidos por una gracia especial, sino esa cualidad natural del alma humana, a la cual se aplica, en ciertas almas privilegiadas, una fuerza infinitamente superior a la naturaleza, y que ya, sin embargo, en sí misma y por sí misma, vale más que todo lo que podemos adquirir por nuestros propios medios, por nuestros razonamientos y nuestros esfuerzos: a saber, cierto don, comparable, en otro dominio, al don musical, determinada aptitud para distinguir tras los signos visibles la invisible realidad que constituye su alma, para ver y entender más allá de lo que nos revelan las formas de la experiencia presente, en suma, como dirá Descartes mismo, un "entusiasmo", en el sentido propio del término, es decir, una especie de dios interior que pone al alma en estado de *recibir, misteriosamente,* la inspiración de lo alto [2].

Esta inspiración de lo alto, que se halla en el origen del pensamiento cartesiano, la conocemos por los fragmentos de un manuscrito de Descartes, hoy día perdido, las *Olympica,* que contienen el relato de los sueños que tuvo en Alemania, en la noche de San Martín de 1619, de los que Baillet dio el resumen fiel y una serie de notas sueltas que llegaron hasta nosotros en una copia de Leibniz. El relato comenzaba en estos términos: "X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem, etc." [3]. Descartes, escribe Baillet, presa de violentas agitaciones por la búsqueda de los medios para llegar a la verdad, "se fatigó de tal manera que el fuego le calentó el cerebro

---

[1] Henri Gouhier, por ejemplo, a propósito de la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, y de los tres sueños de Descartes, de los que, por lo demás, ofrece una interesantísima exégesis. *(Les premières pensées de Descartes,* "Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance", Vrin, 1958, pág. 51.) Para lo que sigue, véase *El pensamiento cristiano* (* 77).

[2] Como lo reconoce Henri Gouhier mismo (pág. 52, núm. 28).

[3] Baillet nos dice *(Vie,* t. I, págs. 50-51) que junto a este texto de las *Olympica,* "al margen, con una tinta más reciente, pero siempre de la misma mano del autor", aparecía "una observación que todavía hoy da que hacer a los curiosos" y que estaba así redactada: "XI novembris 1620, coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis." Sobre la proximidad y significación muy discutidas de estos dos textos, véase Gouher, págs. 39-41, 76-78.

y cayó en una especie de entusiasmo que dispuso de tal manera su espíritu ya abatido que le situó en estado de recibir las impresiones de los sueños y de las visiones". Habiéndose acostado esa noche, todo lleno de su entusiasmo, tuvo tres sueños consecutivos, "que se imaginó no podían venir más que de lo alto"[1], y cuya interpretación, comenzada por él durante su sueño o al despertar luego de cada uno, solo se terminó después del tercero, que le dio su sentido.

1.° Creyendo caminar por la calle, y obligado a inclinarse hacia el lado izquierdo para mantener su equilibrio, sintió de pronto un viento impetuoso que le empujó violentamente hacia la iglesia del colegio adonde se dirigía para hacer sus oraciones. Se despertó con esta pesadilla y sintió al instante un dolor efectivo, que le hizo temer se tratase de la obra de algún mal genio que hubiese querido engañarle. Inmediatamente se volvió sobre el lado derecho y dirigió una súplica a Dios para pedirle que le librase del mal efecto de su sueño y le preservase de todas las desgracias que pudieran amenazarle en castigo de sus pecados.

2.° En esta situación, se durmió de nuevo, luego de haber reflexionado durante dos horas sobre los bienes y los males de este mundo. Tuvo entonces un nuevo sueño, en el que creyó escuchar el chasquido agudo y resplandeciente del rayo. El miedo que se apoderó de él le despertó al momento, y, abriendo los ojos, percibió muchas chispas de fuego extendidas por la habitación. La cosa le ocurría con frecuencia, porque, al despertarse por la noche, tenía los ojos demasiado vidriosos para que le permitiesen entrever los objetos más próximos a él. Pero, en esta última ocasión, quiso recurrir a razones tomadas de la filosofía, y sacó conclusiones favorables para su espíritu.

3.° Habiéndose dormido otra vez en medio de una gran calma, luego que se hubo disipado su miedo, tuvo entonces un tercer sueño, que le presentó dos libros: primero un diccionario, que, según él, no quería decir otra cosa que todas las ciencias reunidas conjuntamente, y luego un *Corpus poetarum*[2] que "señalaba en particular, y de una manera más distinta, la filosofía y la sabiduría juntas. Porque no creía que hubiese que asombrarse demasiado de ver que los poetas, incluso los que no hacen más que tonterías, estuviesen llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor expresadas que los que se encuentran en los escritos de los filósofos. Atribuía esta maravilla a la divinidad del entusiasmo y a la fuerza de la imaginación, que hace surgir las simientes de la sabiduría (que se encuentran en el espíritu de todos los hombres al modo como las chispas del fuego en los guijarros) con mucha más facilidad y

[1] BAILLET, *Vie*, t. I, pág. 81. Freud, consultado por nosotros (en 1938) con respecto al sueño de Descartes, confirmó esta interpretación calificando este sueño de "Traum von Oben".

[2] Dividido en cinco libros, impreso en Lyon (1603) y en Ginebra (1611).

mucha más brillantez incluso que puede hacerlo la razón en los filósofos"[1]. En el *Corpus* mismo, su atención había sido atraída hacia estos versos de Ausonio:

Quod vitae sectabor iter?
Est et non.

Continuando, con los ojos abiertos, la interpretación que había comenzado a dar de esta visión durante su sueño, cuando dudaba si soñaba o meditaba, juzgó que los dos versos hacían referencia, el uno, a la incertidumbre del género de vida que debe elegirse, el sabio consejo de una persona sabia; el otro, al sí y al no de Pitágoras, la verdad y la falsedad en los conocimientos humanos, en suma, al método de la sabiduría y al de la verdad. "Viendo que la aplicación de todas estas cosas cuadraba tan bien a sus deseos, fue lo bastante audaz para convencerse de que era el Espíritu de Verdad quien había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias por medio de este sueño." Y volviendo entonces a los dos sueños precedentes, comprendió, como escribe él mismo, lo que aclara todo: "A malo spiritu ad Templum propellebar." O, como le traduce Baillet[2], en términos perfectamente sopesados:

> El viento que le empujaba hacia la iglesia del colegio cuando él se dolía del lado derecho, no era otra cosa que el mal Genio que trataba de empujarle por la fuerza hacia un lugar adonde su propósito le llevaba voluntariamente. Por ello, Dios no permitió que fuese más lejos y que se dejase conducir incluso a un lugar santo por un Espíritu que El no había enviado: porque estaba muy convencido de que era el Espíritu de Dios quien le había hecho dar los primeros pasos hacia esta iglesia. El temor que le asaltó en el segundo sueño señalaba, a su entender, su sindéresis, es decir, el remordimiento de su conciencia en lo tocante a los pecados que podía haber cometido durante el curso de su vida hasta entonces. El rayo del que oyó el chasquido era la señal del Espíritu de verdad que descendía sobre él para poseerle.

Al día siguiente, pidió a Dios "que le hiciese conocer su voluntad, que quisiese iluminarle y conducirle tras la búsqueda de la verdad. Se

[1] He aquí el pasaje de las *Olympica* al que se refiere Baillet (t. I, pág. 84) y cuyo original nos lo ofrece la copia de Leibniz *(Cogitationes privatae*, X, 217): "Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine: unde altius philosophantes mentem congnitione possumus in sublime tollere. Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere: sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent." También se trata de las "simientes de verdades que se hallan naturalmente en nuestras almas" en las *Regulae*, IV (X, 373) y en el *Discurso*, 6.ª parte (VI, 64). Cf. Gouhier, págs. 79-82.

[2] *Vie*, t. I, pág. 85.

dirigió seguidamente a la Virgen María para recomendarle este asunto, que consideraba como el más importante de su vida", e hizo la promesa de que, una vez en Venecia, iría "como peregrino a pie hasta Loreto: y que si sus fuerzas no podían soportar esta fatiga, adoptaría al menos la apariencia más devota y la mayor humildad que le fuese posible para cumplir con ella" [1].

Tal fue, exactamente diseñada por Descartes mismo, *la inspiración* de esa noche de San Martín de 1619 que constituyó sin duda el acontecimiento capital de su vida, cuya traducción racional nos la da toda su doctrina. Pero ¿cuál es su fondo? ¿Y cuál es su sentido? Muchas dificultades ha traído el establecerlo y, en particular, el determinar lo que fue la revelación de esta "ciencia admirable" de la que Descartes nos dice que encontró "los fundamentos". Sin embargo, si se examinan con atención los textos originales en los que se encuentra relatada su experiencia, y si se los pone en relación con las indicaciones cronológicas contenidas en el *Discurso*, aparece claro que el descubrimiento del 10 de noviembre de 1619 no fue el del *método*, puesto que Descartes se dispone precisamente a "buscarlo" por entonces a pesar de que le ocupa "bastante tiempo" [2]; ni el de la *matemática universal*, cuya invención es posterior a la del método, que se dispuso a elaborar en el curso del invierno de 1619 a 1620 [3], y cuyo fundamento descubrió un año después, el 10 de noviembre de 1620 [4]; ni menos aún el mito puramente humano

[1] *Vie*, t. I, págs. 85-86. Baillet añade: "Le fue preciso demorar el cumplimiento de su promesa al verse obligado a diferir su viaje a Italia por razones que se desconocen, habiéndolo emprendido aproximadamente cuatro años después de esta resolución". ¿Realizó entonces (en 1624), como sugiere Baillet (t. I, pág. 120), este peregrinaje a Nuestra Señora de Loreto, tan popular en Francia (RICHEOME, S. J., *Le Pèlerin de Lorette*, 1604)? Es creíble, sin ser absolutamente cierto.

[2] *Discurso*, 2.ª parte (V), 17).

[3] Como testimonia el título que figura en las *Cogitationes privatae* (X, 214). Confróntese GOUHIER, pág. 70: *Polybii cosmopolitani Thesaurus mathematicus*, en el que encontramos el primer esbozo de ese proyecto de matemática universal, cuya idea se formuló sin duda en su espíritu como consecuencia y aplicación de su método, luego de la intuición inicial del 10 de noviembre de 1619, de la que proceden uno y otra como puede deducirse de la relación de estos textos y de lo que se dice en el *Discurso* (2.ª parte, y final de la 3.ª parte, VI, 28-31: "Luego de asegurarme de estas máximas...").

[4] Ya se trate (como cree Liard) de la solución matemática, por la parábola y el círculo, de los problemas sólidos de tercer y cuarto grados (cf. Diario de Beeckman, X, 344-46), o, más probablemente (como piensa Milhaud), de la teoría matemática de las "maravillosas lunetas" de que habla en la *Dióptrica* (VI, 81-82): porque Descartes no nos dice que descubrió el 10 de noviembre de 1620 un *inventum mirabile*, sino el *fundamentum Inventi mirabilis* (BAILLET, t. I, pág. 51), y este "fundamento", en uno y otro caso, no es otra cosa que el fundamento común del análisis geométrico y de la física matemática, a saber la traducción del espacio por la cantidad pura, como hemos mostrado más arriba. Véase a este respecto mi *Descartes*, págs. 49-50.

de una "reforma general del mundo en las ciencias", y por ellas, como soñaban por aquel tiempo los Rosa-Cruz [1], y como se pretendió después. ¡No! Los fundamentos del conocimiento admirable que descubrió en sus *Olympica* y en las *Cogitationes privatae* de la misma época, todas las cuales señalan, de una parte, el enlace del conocimiento de nosotros mismos, o del yo, en quien se encuentran las simientes de la verdad, con el conocimiento de Dios, o del Espíritu de la verdad, su único fundamento y garantía, con exclusión de todo espíritu que no fuese enviado por él, y, de otra parte, el modo de expresión de este conocimiento de la verdad por el entendimiento, que se sirve de las imágenes sensibles para hacer concretas las cosas espirituales, lo mismo que la imaginación, por medio de las figuras, nos ayuda a concebir los cuerpos que el entendimiento expresa en términos de números puramente inteligibles [2]: pues bien, este "efecto", tan maravillosamente adaptado a los límites prescritos a nuestros espíritus y que ellos no pueden trascender, nos envía de nuevo a Dios, porque es manifiestamente debido a la fuerza activa que mueve el mundo, amor, caridad, armonía, obra de ese Dios que hizo tres cosas admirables: el mundo creado de la nada, el libre albedrío y el Hombre-Dios.

Textos eminentemente reveladores, que prueban que la idea inicial de Descartes, su preocupación dominante, el principio y el fin de sus indagaciones, en suma, su intuición primera, no es tanto la conquista material del mundo por la ciencia como la unión del alma a Dios por medio de la sabiduría, que comprende todo: tan bien que, a partir de 1620, al decir de Baillet [3], desdeña las reglas de la aritmética hasta el punto de no ser ya capaz de operar una extracción de raíz cuadrada, y, si continuó aún durante mucho tiempo apegado a la geometría y a la física, que le servía en gran manera para establecer fundamentos ciertos a la moral—sobre la que el hombre del mundo que parece haberle conocido más interiormente [4] nos indica que constituía el objeto de sus meditaciones más ordinarias—, desde 1623 no quiere ya hacer uso de ella, a fin de aplicarse enteramente a la ciencia del bien vivir, y principal-

[1] Sobre la leyenda de un Descartes afiliado a los Rosa-Cruz, de los que había oído hablar en Alemania y por los que se interesó, pero sobre los que declaró más tarde que nada sabía (BAILLET, t. I, págs. 87-91) o al menos nada cierto (*Studium bonae mentis*, citado por Baillet, t. I, pág. 109), la opinión de Baillet fue confirmada, en contra de lo que dicen G. Cohen y M. Lerov, por Paul Arnold (*Histoire des Rose-Croix*, 1955), Samuel de Sacy (págs. 54 y sgs.), H. Gouhier (págs. 150 y sgs.), y antes por Auguste Georges-Berthier (*Revue de Synthèse*, abril-octubre de 1939).

[2] Véase a este respecto, y para lo que sigue, *Cogitationes privatae* (X, 215, 218-19).

[3] BAILLET, *Vie*, t. I, pág. 111; t. II, pág. 406 (a propósito del *Studium bonae mentis*). A Mersenne, 12 de octubre de 1638 (II, 361). Cf. mi edición de las *Cartas sobre la moral*, Introducción, págs. VII-IX.

[4] Clerselier (BAILLET, t. II, pág. 115).

mente a lo que la fundamenta y la culmina, a saber, la metafísica y la religión, como confesará, en los últimos años de su vida, a su amigo Chanut; porque juzga como él "que el medio más seguro para saber cómo debemos vivir es el de conocer antes cómo somos, cómo es el mundo en el que vivimos, y quién es el Creador de este mundo o el Dueño de la casa que habitamos", y, añade, "os diré, confidencialmente, que la noción de la física que traté de adquirir me sirvió grandemente para establecer fundamentos ciertos en la moral, y que he hallado una mayor satisfacción en este punto que en varios otros relativos a la medicina, en los cuales, sin embargo, he empleado mucho más tiempo. De manera que en lugar de encontrar los medios de conservar la vida encontré otro, mucho más fácil y seguro, que consiste en no temer la muerte" [1], conociendo y amando a Dios como es debido, y tomando conciencia de la inmortalidad de nuestras almas de la que nos asegura la razón natural completada por la luz de la fe (* 27).

Lo que proclama con tanta fuerza y confiesa con tanta franqueza e inseguridad en sus últimas cartas, lo declara ya Descartes en 1630 a su confidente el padre Mersenne, y lo ponía en ejecución [2] en un pequeño Tratado de metafísica cuyos principales puntos consistían en probar "*la existencia de Dios y la de nuestras almas* cuando ellas están separadas del cuerpo, de lo que se sigue su inmortalidad", y ello usando de todos los recursos de una razón reducida a su verdadero destino y contenida en sus justos límites.

> Estimo que todos aquellos a quienes Dios concedió el uso de esta razón vienen obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerle y de conocerse a sí mismos. Por ahí traté de comenzar mis estudios; y os diré que no hubiese sabido encontrar los fundamentos de la Física si no los hubiese buscado por este camino. Es la materia que más he estudiado, y en la cual, gracias a Dios, he hallado plena satisfacción; pues al menos pienso haber encontrado cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas de una manera más evidente que las demostraciones de la Geometría; digo esto según mi juicio, porque no sé si podré convencer de ello a los demás... Mas no dejaré de tocar en mi Física varias cuestiones metafísicas, y particularmente esta: Que las verdades metafísicas, que vos llamáis eternas, fueron establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que el resto de lo creado. Es, en efecto, hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno, y subordinarle al Destino, el decir que estas verdades son independientes de él. No temed, os ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien estableció estas leyes en la naturaleza, lo mismo que un rey establece leyes en su reino. Porque no hay ninguna en particular que no podamos comprender si nuestro espíritu se pone a considerarla, y están todas *mentibus nostris ingenitae,* al modo como un rey imprimiría sus leyes en los corazones de todos sus súbditos, si tuviese el poder de hacerlo. Por el contrario,

[1] A Chanut, 15 de junio de 1646 (IV, 441-42).
[2] Carta citada a Mersenne, 25 de noviembre de 1630 (I, 152).

> no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conociésemos. Pero el hecho mismo de que la juzguemos incomprensible nos las hace estimar más... [1].
>
> ...Porque la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden existir, y la única de la que proceden todas las demás. Pero lo que hace que en esto sea fácil equivocarnos, es que la mayor parte de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprensible, y el único Autor del que todas las cosas dependen... [2].

Incomprensible porque es *infinito:* así, los límites mismos de nuestro conocimiento como tal son la consecuencia y la prueba de la realidad de su objeto, es decir, de esa "Causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano" [3], Dios, único ser que fundamenta todas las verdades cuya necesidad no excede nuestro conocimiento, y que, por muy incomprensible que sea, debe ser necesariamente planteado, y puede serlo también con certeza, fuera de nuestro entendimiento y de nuestro yo mismo, como la Razón suprema de todas las cosas y del orden que las regula. Ahí se halla, para adoptar una expresión de Descartes, la clave de todo el misterio, *clavis totius mysterii* [4]. Por ello, una vez en posesión de esta clave, Descartes abandona todas las investigaciones y soluciones parciales por el "proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección" [5] fundándose en los principios primeros de los que derivan todos los conocimientos ciertos que podemos tener y a partir de los cuales la sabiduría humana puede desenvolverse según el orden de las razones [6] que

[1] A Mersenne, 15 de abril de 1630 (I, 144-45). Carta de importancia capital para la constitución y, sin duda, el desenvolvimiento del pensamiento de Descartes (Alquié).

[2] A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (I, 150). Tesis estrechamente ligada, como mostró Gueroult *(Descartes selon l'ordre des raisons,* t. I, pág. 17 y sgs.) a la teoría metafísica de la libre creación de las verdades eternas, que no puede ser negada sin desconocer la incomprensibilidad de Dios, al mismo tiempo que los límites de nuestra inteligencia. (Cf. *Sextas respuestas,* § 8, VII, 435-36.)

[3] A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (I, 150).

[4] A propósito de un libro de LAMBERT SCHENKEL, *De arte memoriae (Cogitationes privatae,* X, 230). Descartes observa que, cuando se reducen las cosas a una sola causa, se puede conocer su orden sin tener necesidad de la memoria.

[5] Este era el título primitivo del *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias,* como Descartes escribe desde Leyde a Mersenne en marzo de 1636 (I, 339), añadiendo que estaría "muy contento con que su totalidad se imprimiese en muy hermosos caracteres y en muy buen papel" y que el librero le diese, al menos, doscientos ejemplares, "a causa de que tengo deseo de distribuirlo a muchas personas". El *Proyecto* (lo mismo que el *Discurso)* debía servir de prólogo a la *Dióptrica,* a los *Meteoros* y a la *Geometría,* "donde las más curiosas materias que el autor ha podido escoger para dar prueba de la ciencia universal que propone son explicadas de tal manera que incluso quienes no estudiaron pueden llegar a entenderlas" (como lo admitía el título general).

[6] "Y ha de observarse, en todo lo que escribo, que no sigo el orden de las

hace ver cómo los efectos dependen de las causas y cómo, en fin de cuentas, todo depende de Dios y se refiere a él.

Ahora bien, al concebir este proyecto grandioso, y al esforzarse por encontrar el orden que le permitirá realizarlo, Descartes no hace otra cosa que seguir la inspiración que recibió de lo alto en esa noche de San Martín de 1619, en la que el Espíritu de Verdad descendió sobre él para poseerle y abrirle el tesoro de todas las ciencias: esa especie de inspiración que él atribuía a la divinidad del entusiasmo, y con más precisión la intuición en la que se expresa y que viene a ser como una ilustración de nuestro espíritu [1], le presenta SU SER EN RELACION CON DIOS. O, más explícitamente: el principio de la ciencia debe ser buscado *en nosotros mismos,* es decir, en nuestra alma—puesto que las simientes de la sabiduría se hallan en nosotros como el fuego en el sílex—, y pueden ser desenvueltas gracias a una especie de intuición que tiene menos semejanza con la razón de los filósofos que con la imaginación de los poetas—la cual desarrolla estos gérmenes sirviéndose de las correlaciones naturales entre los objetos sensibles y las cosas espirituales, y que, reduciendo así las cosas a sus causas y finalmente a una sola [2], llega a un conocimiento cuya veracidad nos es garantizada por el Espíritu de Verdad, es decir, *por Dios*—único ser que nos libera de las ilusiones del genio maligno, poniéndonos en guardia contra todo espíritu que no es enviado por él—, y asegura así a nuestra inspiración su valor para la ciencia y para la sabiduría.

Todo el sistema de Descartes está en germen ahí: el método y la metafísica, la duda y el *Cogito,* las ideas innatas y el conocimiento intuitivo, la geometría analítica y la física matemática, la existencia de Dios y la veracidad divina, la sabiduría en fin, que es el término de la filosofía y el retorno del alma a su principio, Dios. Le será suficiente, para establecer su doctrina sobre bases sólidas e inquebrantables, precisar lo que dice acerca del Espíritu de Verdad, Dios, como autor de todas las cosas y libre creador de las verdades eternas—lo que le permitirá establecer a la vez el fundamento de la verdad y los límites de nuestra inteligencia—y, con una visión más exacta de la distinción y

---

materias, sino tan solo el de las razones..., razonando por orden *a facilioribus ad difficiliora*", porque no podría decirse en un mismo lugar todo lo que pertenece a una materia, por cuanto hay razones que deben ser obtenidas mucho después que otras. (A Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, 266.)

[1] Descartes, al decir de Baillet *(Vie,* t. I, pág. 85), añadía que el Genio que excitaba en él el entusiasmo le había predicho estos sueños antes de acostarse, "y que el espíritu humano no tenía en ello parte alguna" (lo que confirmaría Freud), y en la carta de marzo-abril de 1648 (V, 136), que citamos más adelante, habla del conocimiento intuitivo como de una ilustración de nuestro espíritu que recibe los rayos de la Divinidad.

[2] Como dice en un texto ya citado, que data de esta misma época: "...quod fit per reductionem rerum ad causas, quae omnes cum ad unam tandem reducantur..., si ex omnibus simul fiat una imago..." *(Cogitationes privatae,* X, 230.)

de la unión del alma y el cuerpo, liberar el espíritu de las imágenes sensibles que constituyen un obstáculo tanto como un instrumento para el conocimiento verdadero, puesto que las primeras nociones metafísicas, el alma y Dios, no pueden ser perfectamente entendidas más que por aquellos que se mantienen muy atentos y procuran despegar, en la medida de lo posible, su espíritu del comercio de los sentidos [1].

Nos queda por ver cómo se articuló en el sistema cartesiano esta intuición primera que, tanto a Descartes como a Santa Teresa [2], "reveló", como él dice [3], el enlace íntimo de su yo con Dios: *Cogito ergo sum. Sum ergo Deus est* [4]. Yo pienso, yo soy, Dios es. Pero, como hace notar Descartes mismo [5], esta intuición es de Dios antes de ser mía, porque, nos dice [6], "tengo en cierta manera primeramente en mí la noción del infinito que la de lo finito, es decir, la de Dios antes que la de mí mismo". Es decir, que toda la metafísica, según Descartes, se centra en Dios. ¿Cómo y en qué sentido? Es lo que vamos a tratar de mostrar, siguiendo las articulaciones de su pensamiento a partir de su intuición original, puesto que todo se reduce a este punto y todo sale de ahí como de una raíz [7].

---

[1] *Respuestas a las segundas objeciones* (VII, 157 = IX[1], 123).

[2] Según el hermoso pensamiento que llenaba de gozo a Leibniz *(Discurso de metafísica,* 32. Carta de 1696 a André Morell): "...de lo mucho que importa este entrarnos a solas con Dios" *(Camino de perfección,* c. XXXV). "Al principio, el alma debe tratar por encima de todo de no ocuparse más que de sí misma y de representarse que no existen más que Dios y ella en el mundo. De eso es de lo que tiene necesidad." *(Vida,* c. XIII.)

[3] "Por los poetas reunidos en la compilación entendía la Revelación y el entusiasmo de los que no desesperaba con verse favorecido." (BAILLET, t. I, pág. 84, a propósito del tercer sueño de Descartes.)

[4] *Regulae,* XII (X, 421-22).

[5] De acuerdo completo con su maestro de espiritualidad, Bérulle, que decía: "Es preciso primeramente mirar a Dios y no a sí mismo, y no operar con la observación y la búsqueda de sí mismo, sino con la observación pura de Dios." *(Del buen uso del espíritu y de la ciencia.* Oeuvres complètes de Bérulle, ed. Migne, 1856, pág. 1245.)

[6] "Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius" *(Tercera meditación,* VII, 45 = IX[1], 36). En la *Conversación con Burman* (V, 153), Descartes, al explicar la diferencia aparente entre este texto y el del *Discurso* (VI, 33), muestra muy bien que *explícitamente* podemos proceder del conocimiento del yo al de Dios, de nuestra imperfección a la perfección, pero que *implícitamente* es siempre la segunda la que debe preceder a la primera, porque en el orden de la realidad *(in re ipsa)* la perfección infinita de Dios es anterior a nuestra imperfección, que no es más que un defecto y una negación de aquella, y ella sola explica, por medio de la creación, no solo nuestro ser sino nuestra existencia continua.

[7] "...La verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que hay en nosotros. Así toda la filosofía es

3. Descartes tal como es. El pensamiento de Descartes y sus articulaciones. El método: evidencia, análisis y síntesis, enumeración. El conocimiento intuitivo referido a Dios por su origen y por su objeto. La duda metódica y su destino: el alma y la existencia de Dios: lo perfecto aprehendido en mi imperfección misma; Dios, primer conocido. Dios, principio y fin de todo lo que es, de la naturaleza, de la ciencia, de la moral. La omnipotente voluntad de Dios, fundamento último. El acto creador: de nada, nada se hace.

¿Cómo definió Descartes esta intuición de la que todo procede? Hace expresamente mención del término, al menos en su forma latina *(intuitus)*, aunque haya hablado dos veces, en francés, del "conocimiento intuitivo" [1], para designar, nos dice en las *Regulae* [2], la concepción firme de un espíritu puro y atento que nace únicamente de la luz de la razón y que, siendo más simple, es por consiguiente más segura que la deducción. Sin embargo, como teme que algunos sientan extrañeza del uso nuevo *(novo usu)* que hace del término *intuitus* alejándolo de su acepción habitual o del sentido que tiene en las escuelas (* 28) para prestar atención solamente a lo que significa en latín, Descartes denomina ordinariamente "luz natural", incluso *experientia*, a esa especie de visión intelectual que es, según él, el acto propio del entendimiento o *intellectus*, "único capaz de percibir la verdad" [3], o esa experiencia cierta, es decir, perfectamente clara y distinta, de las cosas o *naturalezas simples* y absolutas: sean intelectuales, como el acto de conocer, de dudar, de querer, que son conocidas por una especie de luz innata *(lumen quoddam ingenitum)* sin ayuda de imagen corporal alguna; sean materiales, como la figura, la extensión, el movimiento, que no pueden ser conocidas más que en los cuerpos; sean mixtas, como la existencia, la unidad, la duración, que pueden ser atribuidas indiferentemente a los cuerpos y a los espíritus, y, como mostrará más tarde, la unión sustancial del alma y el cuerpo [4]. A esta clase de nociones mixtas o comunes deben ser igualmen-

como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, su tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y la más perfecta moral, que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría." *(Principios,* prólogo, IX, 14.)

[1] Cartas de marzo de 1637 (I, 353); de marzo-abril de 1648 (V, 136).

[2] *Regulae,* III (X, 368-69).

[3] "Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax." *(Regulae,* XII, X, 411.) Para lo que sigue, véase la misma regla (X, 418-19).

[4] Sobre este último punto, de gran importancia, y generalmente desconocido por los que hablan del "dualismo cartesiano", véase el *Resumen de las meditaciones* (IX[1], 10-11): "Muestro ahí que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, que se le une tan estrechamente que compone una

te referidas las relaciones inmediatas, que constituyen como lazos o *vincula* destinados a unir entre sí otras naturalezas simples y en cuya evidencia descansa la conclusión de todo razonamiento: así, por ejemplo, la de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, o, más generalmente, todo lo que se refiere a las figuras y a los números; y estos lazos pueden ser necesarios o contingentes, pero, observa Descartes [1], hay con frecuencia cosas que están unidas entre sí de una manera necesaria, aunque la mayor parte de los hombres las incluyan en el número de las cosas contingentes porque no echan de ver su relación; así esta proposición: Yo existo, por tanto Dios existe *(Sum ergo Deus est);* o esta: Comprendo, por tanto tengo un espíritu distinto del cuerpo. Y hay que hacer notar, prosigue, que muchas de estas proposiciones necesarias una vez invertidas son contingentes: así, aunque del hecho de que existo concluyo necesariamente que Dios existe, sin embargo, la recíproca no es necesaria, porque, del hecho de que Dios exista, no puedo concluir que yo existo también. Lo que es de extrema importancia en metafísica.

Dicho esto, es perfectamente claro y seguro que no podemos comprender ni conocer nada con certeza fuera de esas naturalezas simples y de sus relaciones necesarias, a las que se aplica la intuición: porque, en virtud de su misma simplicidad, las naturalezas simples son conocidas en su totalidad *por sí* en cuanto las *toca* el pensamiento, y no contienen nunca ninguna falsedad, ya que el *error* no puede existir en el acto por el cual la inteligencia *ve,* sino solamente en el acto por el cual *juzga* [2]. De ahí el primero de los preceptos de su método, que, a decir verdad, contiene todo el método [3]:

misma cosa con él." *Sexta meditación* (IX[1], 64). *Respuesta a las cuartas objeciones* (IX[1], 177). Carta a Regio, enero de 1642 (III, 293: "hominem esse verum ens per se, non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam"). *Pasiones,* art. 30. En su carta a Isabel del 28 de junio de 1643 (III, 691-95), Descartes muestra muy bien que, al no ser el espíritu humano "capaz de concebir bien distintamente, y al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión", procuró en primer lugar distinguirlos, lo que constituye la primera verdad, y la más importante, pero también la menos comúnmente conocida por los que no se sirven más que de sus sentidos y tienden a concebir el alma y el cuerpo como una sola cosa. Véase a este respecto mi conferencia del 1 de febrero de 1944, en la Sorbona, sobre "El alma y el cuerpo. Del dualismo cartesiano a la unidad del compuesto humano". *(Cadences,* II, págs. 122-50.)

[1] *Regulae,* XII (X, 422).

[2] Al menos, dice, "la verdadera y formal falsedad" *(Tercera meditación,* IX[1], 34), proveniente de que, por un mal uso de nuestra libertad, afirmamos, por *precipitación* o por *prevención,* más allá de lo que nuestro entendimiento percibe distintamente *(Regulae,* XII, X, 423. *Cuarta meditación. Principios,* I, 34-36: que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento, y de ahí provienen nuestros errores, que son imputables a nosotros, y no a Dios, porque todo entendimiento creado es finito y es propio de la naturaleza del entendimiento finito no ser omnisciente).

[3] De suerte que ha podido decirse que "la revolución cartesiana descansa en

Consiste en no admitir jamás ninguna cosa como verdadera, que no conozca evidentemente como tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.

Es decir, que la intuición, y ella sola, nos permite llegar en cierto modo a lo absoluto, y que todo el secreto del método consiste, según los términos mismos de Descartes [1], en buscar con cuidado en todas las cosas lo que hay de más absoluto *(illud maxime absolutum)*, a fin de referir a él las naturalezas relativas, observando su conexión mutua y su orden natural. En esto consiste todo el trabajo de la ciencia humana, puesto que el universo apenas se compone de otra cosa que de naturalezas complejas o relativas, y que, para conocerlas con evidencia, por la intuición que es el único modo de conocimiento verdadero, será preciso ver cómo las naturalezas simples concurren a su composición: lo que es obra del *análisis* y de la *síntesis*, que completa la *enumeración*, como anuncia Descartes en sus tres reglas.

Dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuese posible y requerido para resolverlas mejor.

Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y los más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo incluso el orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros.

Hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, sea buscando los términos medios, sea recorriendo todos los elementos de la cuestión, que llegase a estar seguro de no omitir nada [2].

Se ha dicho con frecuencia que la originalidad del método cartesiano consiste en el lugar y el papel que atribuye al análisis como precediendo y regulando la síntesis. Esto es verdad, en un sentido. Porque el análisis, como lo vio perfectamente Descartes [3], es tan necesario a quien quiere abordar el conocimiento de las cosas *(rerum cognitionem)*, como el hilo de Teseo a quien quiere penetrar en el laberinto, y su ventaja consiste en que, puesto en presencia de un conjunto complejo, el espíritu lo descompone en los elementos simples que lo constituyen, lo que nos muestra el verdadero camino por el que la cosa ha sido hecha y puede ser, por consiguiente, metódicamente hallada, o, en otros términos, cómo los efectos dependen de las causas. Así se remonta por grados de lo

principio en esta regla" (V. DELBOS, *Figures et doctrines*, 1918, pág. 118). *Discurso*, 2.ª parte (VI, 18).

[1] *Regulae*, VI (X, 382).

[2] "Tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis" (adición de la traducción latina del *Discurso*, VI, 550). Cf. mi *Descartes*, págs. 185-87.

[3] *Regulae*, V (X, 379-80). *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 121-23).

conocido a lo desconocido que lo explica, como un hombre que, en lugar de querer elevarse de un salto hasta lo alto de una torre, sube a ella por una escalera. Tal es el método que emplea Descartes en todas las cosas, en geometría, en álgebra, en mecánica y en metafísica, donde la principal dificultad consiste, en razón de nuestros prejuicios, en descubrir y concebir, clara y distintamente, las primeras nociones.

Sin embargo, observémoslo bien, el análisis, lo mismo que su contraprueba, la síntesis, que recorre seguidamente el camino en sentido inverso, no está destinado más que a reducir lo complejo a lo simple o lo relativo a lo absoluto, en suma, a volver a encontrar los principios o naturalezas simples de los que depende todo lo demás, y que son conocidos por la evidencia de la intuición; porque solo la intuición es conocimiento verdadero, y todos los demás modos de conocimiento se reducen a este, ya procedan de él, ya se terminen en él o realicen las dos cosas a la vez: así, la síntesis, que parte, no de lo *universal* [1], sino de lo *simple* percibido por la intuición, y trata de encontrar o de restablecer el orden entre las causas y los efectos, los simples y los compuestos; así, la enumeración, que sirve para preparar la intuición, por una especie de deducción encubierta, múltiple e indirecta, o para suplirla por la percepción de varios principios simultáneos, o para concluir confiriendo al método su garantía experimental y asegurando al razonamiento, analítico o sintético, su valor real, análogo al de la intuición, único que proporciona, en fin de cuentas, el conocimiento perfecto, pero que puede terminar, gracias al ejercicio, por reunir, a condición de que se regule siempre sobre la verdad de las cosas y de que observe el orden [2]. Siempre, pues, tienden a la intuición los otros modos de conocimiento, y tienden a ella enseñándonos a recorrer todos los elementos de la dificultad con un movimiento continuo del pensamiento, que termina por no dejar ningún papel a la memoria y por permitirnos ver la cosa íntegramente de un solo golpe de vista, *rem totam simul intueri* [3]. Por ello, de los dos caminos que se abren al conocimiento humano, *intuición y deducción* [4], el uno para aprehender las naturalezas simples, el otro para encontrar el orden de su composición, es el primero el que constituye el principio y el término y la norma de todo el proceso, porque la deducción en su doble forma, analítica y sintética, no es más que

[1] A diferencia de la deducción aristotélica, que parte de lo universal, la síntesis cartesiana parte de lo simple, que no es lo universal, porque si lo universal es, en un sentido, más simple y absoluto que lo particular, en otro sentido (más fundamental), lo es menos, puesto que no existe más que en el individuo *(Regulae*, VI, X, 382).

[2] *Regulae*, VI (X, 386-87); VII (X, 387); XI (X, 407-09). Cf. lo que dice HANNEQUIN, *Etudes d'histoire des sciences*, 1908, pág. 229.

[3] *Regulae*, VII (X, 388).

[4] *Regulae*, III (X, 368-70); XII (X, 425).

una intuición articulada, explícita, que debe conceder un lugar a la memoria y dar así materia al error, pero que trata de eliminarlo estrechándose, si puede decirse así, para constituir, por un movimiento ininterrumpido del espíritu, un acto indivisible del pensamiento, que percibe intuitivamente cada una de las cosas singulares a partir de los principios primeros de los que se concluyen de una manera *inmediata*, como serían percibidas casi inmediatamente en el seno de una intuición simple y absoluta [1].

Ahora bien, esta intuición a la que se reduce todo conocimiento verdadero, esta "especie de instinto" que "hay en nosotros en tanto que hombre, y que es puramente intelectual", esta "luz natural o *intuitus mentis*, única cosa de la que debo fiarme", escribe Descartes [2], se refiere a Dios de dos maneras, por su *origen* o su naturaleza y por su *objeto*, porque viene de él y versa esencialmente sobre él. Veamos estos dos puntos, que nos ponen en el corazón del pensamiento cristiano.

El conocimiento intuitivo viene de Dios. La cosa es indudable. Se ha podido en este punto criticar a Descartes, reprocharle [3] el haber hecho descender la intuición "del plano de la inmanencia espiritual al plano del realismo espacial", y, luego de haberla concebido, en matemáticas, como una intuición, no de la cosa, sino del pensamiento, y de un pensamiento "creador de verdad", el haberla degradado en un acto del pensamiento aplicado a una *cosa*, y no ya creadora, sino *receptora*. No deja, sin embargo, de mostrarse, para Descartes, que la intuición es esto, y que es esto desde el principio, porque incluso en matemáticas nuestro conocimiento, como se ha visto [4], versa sobre una realidad profunda y verdadera, sobre un *verum et reale ens*, que no es el fruto de nuestro espíritu, sino que le es dado. Apruébesele o no, censúresele o no, este *realismo*, que no es un realismo espacial sino un realismo espiritual, fundado en las ideas recibidas por nosotros de Dios, constituye ciertamente el fondo mismo de la doctrina cartesiana.

El mismo lo hizo explícito con perfecta claridad en un texto del más alto interés, que data de marzo-abril de 1648, y que es casi único en su obra, porque, como escribe a su corresponsal [5]: "Me hacéis sobrepasar los límites de la filosofía que me he prescrito." Respondiendo a una

[1] "...quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis." *(Reg.*, III, X, 369.)

[2] A Mersenne, 16 de octubre de 1639, a propósito del libro *De veritate*, de Herberto de Cherbury (II, 599).

[3] Por ejemplo, L. Brunschvicg, en su artículo de la *Revue de Métaphysique* consagrado al tercer centenario del *Discurso*, 1937, pág. 8.

[4] Véase el admirable texto de la *Conversación con Burnam*, citado anteriormente.

[5] Carta de marzo o abril de 1648, dirigida al marqués de Newcastle o, más probablemente, a Juan de Silhon, secretario del cardenal Mazarino, autor de un libro sobre *Les deux vérités, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, 1626 (XII, 463-66).

cuestión que le fue propuesta, comienza por hacer notar que el autor dintinguió muy bien, del conocimiento que tenemos ahora de Dios, la calidad del conocimiento de Dios en la beatitud "en cuanto que será intuitivo"; y sería, añade, apartarse del recto camino creer "este conocimiento de Dios intuitivo" parecido al nuestro o diferenciándose solamente de él en más o en menos. Luego prosigue:

> El conocimiento intuitivo es una ilustración del espíritu, por la que ve en la luz de Dios las cosas que le place descubrir por una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento que en esto no es considerado como agente, sino solamente como receptor de la Divinidad. Ahora bien, todos los conocimientos que podemos tener de Dios sin milagro en esta vida descienden del razonamiento y del progreso de nuestro discurso, que los deduce de los principios de la fe que es oscura, o vienen de las ideas y de las nociones naturales que se hallan en nosotros, que, por claras que sean, no son sino burdas y confusas sobre un tan alto objeto. De suerte que el conocimiento que tenemos o adquirimos por el camino que recorre nuestra razón encierra, primeramente, las tinieblas de los principios de los que salió y, además, la incertidumbre que experimentamos en todos nuestros razonamientos.
>
> Comparad ahora estos dos conocimientos, y ved si se da algo parecido en esa percepción turbia y dudosa, que nos cuesta mucho trabajo y de la que solo gozamos unos momentos luego de haberla adquirido, a una luz pura, constante, clara, cierta, sin dificultad y siempre presente.
>
> Ahora bien, ¿podéis dudar de que nuestro espíritu, una vez separado del cuerpo o cuando este cuerpo glorificado no le sirva de impedimento, no pueda recibir tales ilustraciones y conocimientos directos, cuando, en este cuerpo mismo, los sentidos le ofrecen ya cosas corporales y sensibles, y nuestra alma recibe también algunos beneficios de su Creador, sin los cuales no sería capaz de razonar? Confieso que se hallan un poco oscurecidos por la mezcla del cuerpo; pero aun así nos dan un conocimiento primero, gratuito, cierto, y tocamos el espíritu con más confianza de la que concedemos a lo relativo a nuestros ojos. No me objetaréis que estáis menos seguros de la presencia de los objetos que veis que de la verdad de esta proposición: *Yo pienso, por tanto yo existo.* Ahora bien, este conocimiento no es obra de vuestro razonamiento, ni una instrucción que vuestros maestros os hayan dado; vuestro espíritu lo ve, lo siente, lo toca; y aunque vuestra imaginación, que se inmiscuye inoportunamente en vuestros pensamientos, disminuye su claridad, queriéndolo revestir con sus figuras, constituye, sin embargo, para vosotros una prueba de la capacidad de nuestras almas para recibir de Dios un conocimiento intuitivo.

Claro que, para recibir de Dios este alto y puro conocimiento que nos elevará hasta El, es preciso alejar los obstáculos que se interponen entre nuestro espíritu y el Espíritu de Verdad. Este es precisamente el objeto de la *duda metódica*, y de ahí su verdadero sentido, que no es

otro sino sustraer el espíritu a la tiranía de los *sentidos,* del *orgullo* y del *genio maligno.* Porque estos son los tres principales obstáculos para el conocimiento de Dios. En efecto, nos dice antes de nada Descartes en el *Discurso* [1]:

> Lo que hace que haya muchos convencidos de la dificultad de conocerle, e incluso también de conocer lo que es su alma, es el hecho de que no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles, y que se han acostumbrado de tal manera a no considerar nada como no sea imaginándolo, lo que constituye una manera de pensar particular para las cosas materiales, que todo lo que no es imaginable les parece que no es inteligible. Lo que aparece bastante manifiesto en la razón misma que los filósofos tienen por máxima en las escuelas, que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en los sentidos, donde, sin embargo, es indudable que las ideas de Dios y del alma no estuvieron jamás. Y me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprenderlas hacen lo mismo que si, para oír los sonidos u olfatear los olores, se quisiesen servir de sus ojos, aunque con esta diferencia: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de estos objetos de lo que lo hacen los del olfato u oído; en tanto que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían nunca mostrarse seguros de una cosa si nuestro entendimiento no tuviese intervención en ella.

Que todos ellos, prosigue Descartes, sepan, pues, que todas las otras cosas de las que creen hallarse más seguros que de la existencia de Dios y de su alma, como, por ejemplo, tener un cuerpo, y el hecho de que hay astros y una tierra, y cosas semejantes, son realmente menos ciertas: ya que, si se tiene de esto una "seguridad moral", no se podría garantizar que se tiene una "certeza metafísica"; y sepan igualmente que las ilusiones a las que están sujetos los sentidos nos incitan a no fiarnos nunca enteramente de ellos, a no ser en lo que concierne a la utilidad o a la nocividad de las cosas, al menos en lo relativo a su naturaleza, de la que no nos presentan más que signos [2]; y que conocer no es imaginar, sino entender, de suerte que solo son evidentes y ciertos los juicios que únicamente necesitan del entendimiento puro [1].

[1] Cuarta parte (VI, 37). Cf. la carta de marzo de 1637 (I, 353), por qué «no he extendido bastante las razones con las que pienso probar que no hay nada en el mundo que sea de suyo más evidente y más cierto que la existencia de Dios y del alma humana, para hacerlas fáciles a todo el mundo».

[2] *Sexta meditación,* «De la existencia de las cosas materiales» (IX[1], 61, y siguientes). *Principios,* II, 3. *El Mundo de Renato Descartes o Tratado de la luz,* c. 1: De la diferencia que hay entre nuestros sentimientos y las cosas que los producen: «Si las palabras que no tienen significación más que por institución humana, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ninguna semejanza, ¿por qué la naturaleza no podrá haber establecido cierto signo que nos haga poseer el sentimiento de la luz, aunque este signo no tenga en sí mismo nada que sea semejante a este sentimiento?» Pero queda por interpretar estos signos, puesto que las cualidades sensibles que así percibimos en las cosas no son en sí mismas como nos las representamos.

1. Este es precisamente el primer destino de la duda: pues que, para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas y para evitar el construir sobre un cimiento inestable [2], es preciso alejar y liberar el espíritu de los sentidos, y no basta con decirlo o considerarlo una vez, sino que es necesario aplicarse a ello considerándolo largo tiempo, a fin de que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corporales, que se enraizó en nosotros durante todo el curso de nuestra vida, pueda ser borrado con un hábito contrario. A falta de este ejercicio, y de saber *abducere mentem a sensibus,* las pruebas de la existencia de Dios y las razones que da de ella parecerán oscuras, cuando realmente son más claras en sí mismas que ninguna de las demostraciones de los geómetras [3]. De hecho, Descartes lo declara libremente [4], la causa principal de la oscuridad que se encuentra en sus pruebas proviene de que no se atrevió a extenderse sobre las razones de los escépticos, ni a decir todas las cosas que son necesarias *ad abducendam mentem a sensibus,* en un libro escrito en lengua vulgar, destinado a ser leído por mujeres, respecto al que temía que los espíritus débiles, decididos a abrazar ávidamente las dudas y los escrúpulos que les hubiese propuesto, no pudiesen luego comprender de la misma manera las razones con las que trató de suprimirlas, de suerte que se viesen lanzados a dar un mal paso sin poder sacar partido de ellas. Pero queda como verdadero, observa Descartes [5], y esto es decisivo, que "no es posible conocer bien la certeza y la evidencia de las razones que prueban la existencia de Dios, según mi manera, más que acordándose distintamente de aquellas que nos hacen observar la falta de certeza en todos los conocimientos que tenemos de las cosas materiales".

2. Pero esto no es todo. Si la existencia de Dios fue puesta en duda por algunos, es, con seguridad, "a causa de que han atribuido demasiado a las percepciones de los sentidos, y de que Dios no puede ser visto ni tocado" [6]: por ello niegan que tengan *la idea de Dios,* a causa del equívoco que restringe este término a las *imágenes* de las cosas materiales

[1] A Mersenne, marzo de 1637 (I, 350).

[2] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 103-04). *Búsqueda de la verdad* (X, 513): la mayor parte de las gentes de letras, dice Descartes, "habiendo imaginado que más allá de las cosas sensibles no había nada más firme en qué apoyar su creencia, construyeron sobre esta arena, en lugar de ahondar más, para encontrar roca o arcilla".

[3] Carta de marzo de 1637 a Mersenne (I, 350).

[4] En su carta a un reverendo padre jesuita (el padre Vatier), escrita ocho días después de haber recibido las objeciones de un médico de Lovaina, Plempins, el 15 de febrero de 1638 (V, 560). Cf. la carta citada a Mersenne (I, 350).

[5] La misma carta (V, 560).

[6] *Principios,* prólogo (IX[2], 10).

que se forman en la imaginación [1]. Pero esto ocurre también a causa de ese orgullo del espíritu, que se convence de que no puede *conocer* lo que no puede *comprender,* y niega todo lo que sobrepasa su capacidad propia y sus fuerzas [2]: de ahí que se proclame a Dios "incognoscible" porque es "incomprensible", lo mismo que los otros, y estos incluso en ocasiones lo proclaman incognoscible porque no es imaginable. Es preciso, pues, para conocer a Dios, convencerse de ese principio que atañe a la naturaleza de lo infinito que no puede ser comprendido por nosotros, que somos finitos: "Est de natura infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur" [3]. He aquí un punto al que vuelve Descartes constantemente, tanto más que la premisa de hecho de las pruebas con las que establece la existencia de Dios es la de "que yo poseo en mí la idea de lo infinito o de lo perfecto". En otros términos, del hecho de que no tengamos de lo infinito una plena e íntegra concepción que comprenda y abrace perfectamente todo lo que hay en él, no se sigue que no podamos tener de él un conocimiento finito y acomodado a la pequeña capacidad de nuestros espíritus [4]. Ahora bien, por imperfecto y mediocre que sea, este conocimiento proporcionado a nuestro espíritu basta para asegurarnos que Dios existe. Yo sé que Dios es autor de todas las cosas, tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas.

> Yo digo que lo sé, y no que lo concibo o lo comprendo: porque se puede saber que Dios es infinito y omnipotente, aunque nuestra alma, por ser finita, no pueda comprenderlo ni concebirlo; lo mismo que podemos tocar con las manos una montaña, pero no abrazarla como haríamos con un árbol, o con alguna otra cosa que no excediese la amplitud de nuestros brazos; porque comprender es abrazar con el pensamiento; pero, para saber una cosa, basta con tocarla con el pensamiento [1].

[1] *Sobre las quintas objeciones* (Respuesta a las instancias de Gassendi contra las precedentes respuestas, IX[1], 209).

[2] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 109-10).

[3] *Principios,* I, 19.

[4] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 113 = IX[1], 90). Esto es lo que Descartes reconoce con todos los teólogos, distinguiendo la razón formal de lo infinito, o la infinitud, y la cosa que es infinita (solo Dios es *infinito,* y todas las demás cosas son *indefinidas).* Porque, en lo que concierne a la infinitud, aunque la entendamos como muy positiva, la entendemos, sin embargo, de una manera negativa, en cuanto que reconocemos en ella algún límite; y en cuanto a la cosa infinita, la entendemos positivamente, pero no adecuadamente o según toda su extensión, es decir, que no comprendemos todo lo que en ella es inteligible. De manera parecida, en lo que concierne a Dios, añade Descartes, "cuantas veces he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente solo he querido hablar de ese conocimiento finito y acomodado a la pequeña capacidad de nuestros espíritus (de hac finita et ad modulum ingenii nostri accommodata)". Pero, aunque el conocimiento de Dios se dé en nosotros confusamente, como dice Santo Tomás *(S. Th.,* 1.ª q. 2, a. 1, ad 1: *Utrum Deum esse sit per se notum),* los que aplican todas las fuerzas de su espíritu a contemplar sus perfecciones o mejor a admirarlas y no tanto a aprehenderlas como a dejarse aprehender por ellas *(illasque non tam capere quam ab ipsis capi),* esos, encontrarán ahí una más amplia materia para el conocimiento claro y distinto que en ninguna de las cosas creadas (VII, 114).

Y así es del todo evidente, a causa de que la palabra *comprender* significa alguna limitación, que un espíritu finito no podría comprender a Dios que es infinito; pero esto no impide que lo perciba, lo mismo que se puede tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar [2].

Ahora que, para que este argumento exprese algo, para que convenza realmente al hombre, y su evidencia se le aparezca como manifiesta, es preciso que nuestro espíritu se halle perfectamente convencido de los límites que le fueron prescritos y de que no puede trascenderlos [3]. Es preciso que se dé cuenta, con humildad, de lo que excede del alcance del espíritu humano [4]: ciencia no menos provechosa y no menos cierta que todos los conocimientos que puede adquirir. Ahora bien, para llegar a ella es preciso habituarse a poner en duda todas las razones que tengamos por demostrativas, y los principios y las conclusiones, incluso, de nuestros razonamientos más seguros como en matemáticas: porque de hecho hay hombres que se equivocan razonando sobre tales materias y que cometen paralogismos, incluso en geometría, aunque el error provenga aquí, no de un juicio sobre la existencia del objeto, sino de un falso enlace entre las ideas, porque el razonamiento se desenvuelve en el tiempo y requiere la memoria, y, aunque nuestro entendimiento haya podido concebir muy claramente los principios y las razones de las que dependen las conclusiones, la memoria puede olvidarlas [5]. Entonces, naturalmente, es imposible tener un firme e inconmovible convencimiento de estas conclusiones, a menos que se conozca a Dios de tal manera que se sepa "que no puede ocurrir que la facultad de entender que nos ha sido dada tenga por objeto otra cosa que la verdad" [6].

3. Pero precisamente [7] nada nos asegura también que Dios no nos haya hecho de tal manera que nos equivoquemos siempre en lo relativo a estos principios. Nos es preciso, pues, avanzar más y, luego de libe-

[1] A Mersenne, 27 de mayo de 1630 (I, 152). Cf. *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 112 = IX[1], 89), *Conversación con Burman* (V, 154), y versión francesa de los *Principios,* I, 40 (IX[2], 42).

[2] *Respuesta a las instancias de Gassendi* (IX[1], 210). Cf. las *quintas respuestas* (VII, 367).

[3] Como hacía notar, según es sabido, desde 1619: "Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt." *(Cogitationes privatae,* X, 215.)

[4] "Omnem humani ingenii captum excedere." *(Reg.,* VIII, X, 400).

[5] Discurso cuarta parte, principio (VI, 32). *Principios,* I, 5. *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 115).

[6] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 115). Cf. *Quinta meditación,* final (VII, 71 = IX[1], 56).

[7] *Primera meditación* (VII, 21 y sgs. = IX[1], 16 y sgs.).

rarnos de los sentidos en la medida de lo posible, luego de haber sobrepasado el razonamiento discursivo y las razones de los matemáticos, nos es preciso, para conocer a Dios, trascender la razón misma y su pretensión de suficiencia, que constituye el principal obstáculo en el camino de la verdad. Para esto, para alejar estas ilusiones agradables, para desacostumbrarme y deshacerme de estas antiguas y ordinarias opiniones a las que el largo y familiar uso que tienen conmigo dan derecho a ocupar mi espíritu contra mi voluntad, para estar bien seguro de suspender mi juicio cuantas veces sea preciso y de no separarme, sea por el falso, sea por el verosímil, del recto camino que lleva al conocimiento de la verdad, es bueno suponer, escribe Descartes [1], que nuestra misma razón puede ser engañada, si es factible la expresión, por un cierto genio maligno no menos astuto y tramposo que poderoso, que emplee toda su habilidad en engañarnos, como había hecho el *malus spiritus* de su sueño, que le empujaba precisamente hacia el lugar por donde debía ir, tomando las apariencias de la verdad y del bien para abusar mejor de él, puesto que *lo peor de todo es dejarse llevar hacia un lugar santo*, digamos hacia la verdad, *por un espíritu que Dios no envió* [2]. Este "genio maligno" no es, pues, de ningún modo, como se pretendió [3], un artificio metodológico imaginado por las necesidades de la causa, en el momento en que la hipótesis metafísica de un "Dios engañador" se declara impotente para desempeñar este papel. Responde a una *experiencia* original y auténtica de Descartes, descansa en la esencia misma de su pensamiento, en su convicción y, si puede decirse, en su *intención* más profunda, desempeña en su filosofía el mismo papel que las ilusiones del demonio en la experiencia de Santa Teresa: porque *no podemos estar seguros de conocer a Dios y de haber recibido de él la verdad—la cual únicamente viene de Dios, Espíritu de la verdad—, sino después de haber escapado al poder de ese espíritu que trata de ocupar el lugar de Dios, en el hombre incluso, a fin de arrastrar engañosamente al espíritu humano.*

Afirmación y acto de nuestra voluntad libre para plegar nuestro espíritu a la evidencia de la verdad y para permitirle recibir la luz de Dios, la duda desempeña, pues, un papel primordial en la economía del pensamiento cartesiano y, "aunque la utilidad de una duda tan general no se aparezca de primera intención, resulta ser en esto muy grande, ya que nos libera de toda suerte de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a liberarse de los sentidos, y en fin por cuanto hace que no sea posible el que en lo sucesivo tengamos duda alguna acerca de lo que descubramos como verdadero" [1].

[1] "Fas est dicere", como dice en la *Segunda meditación* (VII, 26, I, 21) y explica a Burman (V, 150). Cf. su carta a los que tenían a su cuidado la Universidad de Leyde, que habían tachado de horrible y blasfema la suposición de un Espíritu omnipotente que pudiese ser capaz de engañar (Egmond, 4 de mayo de 1647, V, 8).

[2] BAILLET, *Vie*, t. I, pág. 85.

[3] H. GOUHIER, "Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne" (Congreso Descartes, 1937, I, 69 y sgs., 71).

Traspongamos al plano de la experiencia mística lo que nos dice Descartes: se nos aparece que la duda es, para este gran racionalista, algo análogo a la ascesis de los místicos, y a esa "noche oscura del alma", noche de los sentidos, noche del entendimiento, de la que habla San Juan de la Cruz, indispensable para llegar a la luz inmutable y eterna de la verdad y recibir el conocimiento sabroso y real de la contemplación. En efecto, nos dice Descartes, una vez suprimidos los obstáculos de los sentidos y del entendimiento, nos basta con *contemplar* la naturaleza, esencia o idea, del Ser universalmente perfecto para ver muy positivamente, sin ayuda del razonamiento, discurso o prueba, que Dios existe: y la cosa no nos será menos clara y evidente de lo que lo es que dos es un número par [2]. Pero, una vez más, la cosa no resulta evidente sin prueba más que para aquellos que están libres de todo prejuicio y que han llegado a una completa claridad de espíritu, de una parte alejando su espíritu del comercio de los sentidos y de las cosas materiales, de otra parte liberándose del orgullo y del espíritu de contradicción: porque, por el hecho mismo de que alguno se prepare para impugnar la verdad se hace menos apto para comprenderla, por cuanto aleja su espíritu de la consideración de las razones que la hacen convincente para aplicarla a la búsqueda de las que la destruyen [3], siendo así que la condición necesaria y suficiente para conocer la verdad consiste en recordar que no nos hemos dado el ser [4], que no somos la medida de la verdad, y que nuestros espíritus finitos no pueden conocer lo infinito, y por consiguiente tampoco cosa alguna, si no se someten enteramente a él.

Una vez suprimidos los obstáculos, la existencia de nuestra alma y la existencia de Dios se nos aparecerán incomparablemente más evidentes que todas las demás verdades que se imponen a nuestra creencia: aún más, se nos aparecerán indisolublemente ligadas, sin reciprocidad, como la existencia del efecto lo está a la existencia de la causa, el efecto como prueba de la causa, pero explicado y fundamentado por ella. Entonces, *nos bastará mirar para ver:* y la duda, que nos permitió llegar a este resultado, será todavía lo que nos permitirá verlo tal como es en la realidad. Porque de la duda misma salió para nosotros la certeza de nuestro ser y del ser de Dios.

Se disoció, y Descartes mismo, por necesidades del discurso, hubo

[1] *Resumen de las meditaciones* (IX[1], 9. Original latino, *Synopsis*, VII, 12).

[2] Véase la exposición sintética que sigue a las *Respuestas a las segundas objeciones*, quinta pregunta (VII, 163 = IX[1], 126).

[3] *Respuestas a las segundas objeciones* (IX[1], 123, 129).

[4] *Principios*, I, 20.

de disociar este movimiento único en dos tiempos: existencia del yo, existencia de Dios, partiendo de la primera, en el orden del conocimiento, para llegar a la segunda, que es primera en el orden del ser. Veamos más de cerca este proceso, lo que implica y lo que significa.

Mientras que el espíritu, usando de su propia libertad, supone que no existen todas esas cosas de cuya existencia tiene alguna duda, reconoce en cambio como absolutamente imposible que él que piensa y que duda no pueda existir. He aquí el punto fijo y seguro, parecido al que buscaba Arquímedes para apoyar el globo terrestre: porque aunque haya un ser engañador muy poderoso y muy astuto que emplee toda su habilidad en engañarme siempre, no hay duda de que existo, si me engaña, y aunque me engañe cuanto quiera, no podrá nunca hacer que yo no sea nada, mientras piense que soy algo. *Ego cogito, ego sum:* en mí aprehendo el lazo indisoluble del pensamiento con el ser; y no concluyo mi existencia de mi pensamiento por la fuerza de algún silogismo, por una simple inspección del espíritu, *simplici mentis intuitu*[1]. Esto es lo que desconoció Gassendi:

> El error aquí más considerable es que este autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe ser siempre deducido de las universales, siguiendo el orden de los silogismos de la dialéctica: en lo cual demuestra conocer muy poco de qué manera debe buscarse la verdad; porque es cierto que, para encontrarla, se debe comenzar siempre por las nociones particulares para llegar después a las generales, aunque se pueda también recíprocamente, una vez encontradas las generales, deducir de ellas las particulares[2].

Y he aquí también el hecho totalmente nuevo: Descartes no parte del pensamiento, sino de *su* pensamiento. *Yo* pienso, *yo* existo. Su mayor originalidad[3] consistirá en apoyar todo el conocimiento, quiero decir todo conocimiento del ser, todo saber existencial, en una ciencia de lo individual o de lo singular. En efecto, en el *yo pienso* aprehende inmediata e infaliblemente *el ser* al aprehender *su ser*, es decir—pues-

[1] Habrá que poner en relación con esto lo que se dice en el *Discurso*, cuarta parte (VI, 32) y los textos que lo aclaran, sobre todo el *Resumen de las meditaciones* (IX[1], 9), la *Segunda meditación* y las *Respuestas a las segundas objeciones* (VII, 140 = IX[1], 110): "Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit *ego cogito, ergo sum sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit;* atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet."

[2] *Respuesta a las instancias de Gassendi* (IX[2], 205-06).

[3] Como se complacía en reconocerlo Emile Boutroux.

to que ser es ser sustancialmente[1]—, la existencia sustancial del yo o del alma, realmente distinta al cuerpo aunque esté unida a él sustancialmente[2], y, por consiguiente, capaz de subsistir sin él, de donde se sigue la inmortalidad de nuestras almas: porque, si toda sustancia es imperecedera, únicamente el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, y no nuestro cuerpo, en tanto que nuestra alma individual, simple, indivisible, única incapaz de intelección pura, a diferencia del alma de las bestias, es una pura sustancia, siempre la misma, aunque sus accidentes cambien, de donde se sigue que es *inmortal por su naturaleza*[3].

Esto va muy lejos. Pero todavía hay más en el *Cogito*. Descartes lo hace notar expresamente en una carta de marzo de 1637, en la que muestra

> ...que el que duda así de todo lo que es material no puede en modo alguno por esto dudar de su propia existencia; de donde se sigue que esta, es decir, el alma, es un ser, o una sustancia que no es en absoluto corporal, y que su naturaleza no consiste más que en pensar, y también que es la primera cosa que se puede conocer ciertamente. Incluso deteniéndose bastante tiempo en esta meditación se adquiere poco a poco un conocimiento muy claro, y, si me atrevo a hablar así, intuitivo, de la naturaleza intelectual en general, la idea de la cual, considerada sin limitación, es la que nos representa a Dios y, limitada, es la de un ángel o de un alma humana. Ahora bien, no es posible entender lo que yo he dicho acerca de la existencia de Dios si no se comienza por ahí...[4].

[1] "El alma es un ser, o una sustancia que no es en absoluto corporal..." (carta de marzo de 1637, I, 355). Véase la definición que da Descartes de la sustancia en las *Rationes more geometrico dispositae*, que terminan las *Respuestas a las segundas objeciones* (def. 5, VII, 161 = IX[1], 125).

[2] Véanse a este respecto los textos citados anteriormente, pág. 164, núm 1, y la manera cómo Descartes describe en *Las pasiones del alma* (arts. 12, 13, 21, 27, 30, 40-47), así como en el *Tratado del hombre* (XI, 118-202) y en la *Descripción del cuerpo humano y de todas sus funciones*, (XI, 223-86), las modalidades de la unión del alma y el cuerpo en el conocimiento sensible, en los movimientos reflejos, en las asociaciones del sueño, en el pensamiento imaginativo, en los sentimientos o pasiones del alma, en la memoria orgánica o habitual, que distingue muy bien (antes de Bergson) de la memoria pura o memoria intelectual, recuerdo y reconocimiento (carta al padre Mesland del 2 de mayo de 1644, IV, 114; carta a Arnauld del 29 de julio de 1648, V, 220; Ms. de Gottinga, V, 150). Descartes describió muy claramente el acto reflejo, la sinapsis y el quiasma. Pero muestra que en el alma humana, al lado de una parte pasiva y mecánica, dependiente de movimientos corporales análogos a los que se encuentran en las bestias, hay una parte activa propia del hombre y no dependiente más que del alma, a saber la voluntad y todos los modos voluntarios de la inteligencia (*Pasiones*, arts. 17, 50. Cartas a Regio de mayo y diciembre de 1641, III, 372, 454). Sobre los reflejos condicionados y las transferencias asociativas, véase *Pasiones*, arts. 47 y 50, 107 y 136.

[3] Sobre esta verdad, que Descartes estima no menos importante que la de la existencia de Dios, puesto que concierne directamente a la existencia de nuestro *yo* o de nuestra alma, véanse los textos citados, págs. 112, núm. 3; 152, núm. 7; 159, núm. 1.

[4] Carta dirigida probablemente a Silhon (I, 353).

¿Qué quiere decir esto, sino que, en un sentido muy real y muy profundo, es *Dios la primera cosa conocida*? En efecto, dice Descartes en su tercera Meditación:

> Veo manifiestamente que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, bajo el supuesto de que tengo en cierto modo primeramente en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, la de Dios antes que la de mí mismo. Porque ¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy del todo perfecto, si no tuviese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, por comparación con el cual conocería los defectos de mi naturaleza? [1].

Es, pues, de la duda, del hecho de que yo dudo y no de que yo pienso, de la imperfección de mi pensamiento y del sentimiento de esta imperfección de donde sale la certeza de la existencia del ser perfecto, Dios: de suerte que puede decirse que implícitamente, si no explícitamente, implícitamente pero muy realmente, el conocimiento de Dios precede y preside el conocimiento del yo y que al aprehender mi ser imperfecto es a Dios a quien primeramente aprehendo: y nada de sorprendente hay en ello, puesto que el valor del conocimiento proviene de su realidad, y, en la realidad la perfección infinita de Dios es anterior a nuestra imperfección, ya que esta es un defecto y una negación de la perfección de Dios; ahora bien, todo defecto y toda negación presupone la cosa de la que es un defecto o una negación, al modo como la nada no se comprende más que por el ser [2]. Así, en lo finito como tal percibo en cierta manera lo infinito, en lo imperfecto lo perfecto, y en lo relativo lo absoluto, que nuestro espíritu no puede comprender ni concebir en sí mismo. Lo que da a la posición de Descartes una fuerza incomparable y la pone al abrigo de todas las objeciones de los idealistas modernos y de los relativistas, existencialistas y demás, que rehúsan al hombre el conocimiento de lo absoluto, y finalmente niegan su existencia, porque no tienen el sentimiento de la imperfección

[1] *Tercera meditación* (IX[1], 36). El original latino, que es de Descartes, expresa (VII, 45): "manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionen infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius". Y es esta *percepción* (que no es ni un *concepto* ni una *noción*) la fuente, en mí, de la *idea Dei*, es decir, de la *idea* de Dios o de la sustancia infinita, que es la única, dice, que no puede sacar su origen solo de mí. Esta "percepción" de lo infinito, como lo precisa y reconoce profundamente Descartes (tercera *Meditación*, VII, 51-52 = IX[1], 47) se traduce por el hecho de que, "cuando reflexiono sobre mí, conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que *tiende* y que *aspira* sin cesar a algo mejor y más grande que lo que yo soy", es decir, a Dios, que posee en sí todas estas grandes cosas a que yo aspiro. Cf. *Respuestas a las segundas objeciones* (VII, 139 = IX[1], 109-10).

[2] Tal es el sentido del texto importantísimo de la *Conversación con Burman* que hemos citado anteriormente (V, 153. Trad. Ch. Adam, Boivin, 1937, páginas 29-30).

o de la limitación humana; y lo que, a la vez, sitúa inmediatamente al hombre, lo mismo que a toda existencia finita, en su verdadero lugar de criatura, por la distancia que mantiene siempre y al principio de todo entre lo que no se dio el ser y lo que es el Ser mismo.

Pues bien, partiendo de aquí se articulan las pruebas cartesianas de la existencia de Dios: quiero decir a partir de esa intuición fundamental de lo *perfecto*, aprehendido en *mi imperfección* misma, que se sustituye por el *Cogito* como base y punto de apoyo del edificio entero, y nos muestra que el "Yo pienso", en suma el yo, lejos de ser naturaleza simple absoluta, no puede ser pensado de manera clara y distinta más que por medio de lo perfecto como su única razón absoluta [1]. Así, la posición de lo perfecto como principio primero y principio último, tanto de mi conocimiento como de mi ser, confiere al "Yo pienso" su sentido verdadero de inacabamiento, de no-suficiencia por sí, de razón relativa suspendida a una razón absoluta, lo infinito, única cosa concreta y completa, de quien yo dependo enteramente, que posee, actual e infinitamente, todas las perfecciones a las que yo aspiro; el Ser soberanamente perfecto a la esencia del cual, privilegiadamente, pertenece la existencia, Ser que es el mejor conocido, si no comprendido, por nosotros que llevamos su imagen y su semejanza (en la que la idea de Dios se encuentra contenida) y que yo percibo con la misma facultad con la que me percibo a mí mismo, como si mi *limitación* me condujese a su *plenitud* [2]; el único Ser, en fin, que hace de la *veritas rationis* una *veritas rei* y al mismo tiempo nos hace *reconocer* nuestras razones de conocer a la vez que las razones de ser de todas las cosas.

Precisamente en este punto se reúnen, aquí se articulan y convergen, las dos pruebas de la existencia de Dios por sus efectos: dos pruebas cuya convergencia, como dice Descartes, dan toda la fuerza a su demostración [3]. Y, en efecto, una vez suprimidos los obstáculos por la duda,

[1] Como mostró Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, págs. 226 y sgs.) apoyándose en los textos de la *Tercera meditación* y de la *Conversación con Burman* para poner en evidencia esa "charnela" que constituye en el pensamiento cartesiano la posición de lo perfecto como principio último, que confiere al *Cogito* de la tercera meditación un carácter de inacabamiento, de insuficiencia por sí, opuesto a la segunda meditación y revelador de la verdad en el orden del conocimiento y del ser.

[2] Principio de la *Cuarta meditación* (VII, 53 = IX[1], 42). Recuérdense aquí las palabras de San Pablo (2 *Cor.*, III, 5): "Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est."

[3] V. la carta al padre Mesland del 2 de mayo de 1644 (IV, 112), que nos lleva a un pasaje capital de las *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 107 = IX[1], 85): "Praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto. Ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meae dependet." Cf. sobre todo esto mi *Descartes*, págs. 261 y sgs.; pág. 359 de la nueva edición (1941): "Sobre algunos puntos de la filosofía de Descartes que se pueden considerar adquiridos".

una intuición simple e inmediata del yo como realidad incompleta me permite aprehender en la duda misma, por tanto en el doble hecho de mi *imperfección*, la existencia del Ser perfecto, del que tengo la idea por el sentimiento de mi imperfección (primera prueba), y del que (segunda prueba) no puedo ser el autor, en razón de mi imperfección misma: puesto que es una cosa manifiesta para la razón natural que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto, o, en otros términos, que lo más perfecto no podría venir de lo menos perfecto, como el ser no puede provenir de la nada. Si, pues, tenemos en nosotros una idea cuya perfección no está en nosotros ni formal ni eminentemente, como ocurre en este caso, será entonces porque hay fuera de nosotros alguna cosa que es su causa, y que contiene formalmente o en efecto toda la realidad o perfección que se encuentra tan solo objetivamente o por representación en esta idea. Y esta causa no puede ser más que el Ser perfecto, Dios [1].

A lo cual ciertos teólogos objetaron que el *principio* en el que Descartes apoya todo su razonamiento y, si puede decirse así, toda su filosofía, a saber que *lo que es más no podría venir de lo que es menos*, es desmentido por la experiencia, puesto que los hechos nos atestiguan que la vida nace de la materia (la mosca del queso), que es menos noble que ella: de donde se sigue que algún grado de perfección o realidad puede estar en un efecto que no haya estado antes en su causa y que no sea sacado de ella [2]. Pero contesta Descartes con un buen sentido admirable:

> Lo que decís de las moscas, de las plantas, etc., no prueba en manera alguna que algún grado de perfección pueda estar en un efecto que no haya estado antes en su causa. Porque, o es cierto que no hay perfección en los animales que no tienen razón, que tampoco se encuentra en los cuerpos inanimados, o, si hay alguna, que les viene de otra parte, y el sol, la lluvia y la tierra no son las causas totales de estos animales. Y sería en verdad algo muy alejado de la realidad el que alguien, del hecho de que no conozca una causa que concurre a la generación de una mosca y que tenga tantos grados de perfección como tiene una mosca, sin estar seguro, por otra parte, de que no haya otras más que las que él conoce, tomase de ello motivo para dudar de una cosa que se halla manifiesta por la luz natural.

[1] V. el texto capital de la *Tercera meditación* (VII, 40-41 = IX^{1}, 32-33), con la expresión que emplea Descartes: "*In causa* EFFICIENTE *et* TOTALI", que son dos palabras, dice, que añadí expresamente (a Mersenne, 31 de diciembre de 1640, III, 274), porque la distinción de la *causa* y de la *ocasión*, o de la *causa total* y de las *causas parciales*, es la clave de toda la filosofía. V. también las *Respuestas a las segundas objeciones* (VII, 135 = IX^{1}, 107), donde podrá advertirse la equivalencia de los términos *realidad* y *perfección*: "Prima enim notio est, omnem realitatem sive perfectionem, quae tantum est objective in ideis, vel formaliter vel eminenter esse debere in earum causis." Y para las definiciones de la realidad objetiva, de la realidad formal, del término eminentemente, *ibid.*, VII, 165 = IX^{1}, 124.

[2] *Segundas objeciones* (IX^{1}, 97), y la respuesta de Descartes (VII, 133-34 = = IX^{1}, 105-06).

El *principio* queda así asegurado. Por tanto, de las dos cosas, una: primero, o bien no hay en la vida más de lo que hay en la materia—es la *teoría* de Descartes [1]—y entonces no puede decirse que lo que es más viene de lo que es menos; segundo, o bien esta teoría es falsa y hay más perfección en la vida que en la materia; pero ocurre, entonces, que no conocemos la causa total: lo que fue demostrado por Pasteur en 1860. Así el principio formulado por Descartes, y encontramos aquí una prueba más en su favor, le permitió hacer avanzar la experiencia y enderezar por medio de la razón los hechos que parecían desmentirle, puesto que todos los hechos conocidos, si son precisados y se profundiza en ellos, muestran que nunca hay más, sino que ordinariamente hay menos, en el efecto que en la causa. Lo que, cada vez en mayor medida, nos lleva a la Causa total y absoluta: Dios.

De esta suerte, dice Descartes [2], se establece sobre una base sólida e inquebrantable la existencia de Dios, por la "consideración de la causa eficiente" que es "el primer y principal medio, por no decir el único, que tenemos para probar la existencia de Dios". Prueba manifiesta, más evidente que todas las demostraciones de la geometría, porque se funda, no en absoluto, como pretenderá Kant, en nuestros *conceptos*, es decir, como lo define Descartes [3], en una de esas "naturalezas" o nociones "simuladas y compuestas por el entendimiento", sino en una *idea*, en suma, en una realidad *vista* por nosotros y no *hecha* por nosotros.

> No porque mi pensamiento pueda hacer que esto sea así y que imponga a las cosas alguna necesidad, sino, por el contrario, porque la necesidad de la cosa misma, a saber, de la existencia de Dios, determina a mi pensamiento a pensarlo de esta manera [4].

[1] Sabemos por Baillet (*Vie*, t. I, págs. 51-52) que la teoría de los animales-máquinas, que es una de las opiniones más constantes de Descartes y la que Pascal estimaba más en su filosofía, se había formulado a su espíritu con anterioridad al año 1625 (y sin duda desde el año 1619. *Cogitationes privatae*, X, 219), puesto que, en esta fecha, "descubrió este sentimiento a sus amigos y les dio a conocer que no podía imaginarse que las bestias fuesen otra cosa que autómatas".

[2] *Respuestas a las cuartas objeciones*, hechas por Arnauld (IX^{1}, 184).

[3] "Illas ideas, quae non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum ficticias et ab intellectu compositas." *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 117 = IX^{1}, 92). Ahora bien, como muestra Descartes en este mismo lugar (IX^{1}, 91), de la esencia nominal de una cosa, o de su puro concepto, no se puede sacar más que la existencia de esta cosa en el entendimiento, no en la realidad. Cosa muy distinta ocurre con las ideas verdaderas, *innatas* en nosotros (al menos en potencia. *Notae in programma*, VIII, 358, 361), y que, a diferencia de las ideas *adventicias* y de las ideas *facticias*, contienen verdaderas e inmutables naturalezas, que existen independientemente de nuestro pensamiento y no pueden ser divididas por el entendimiento (*Tercera meditación*, VII, 27 = IX^{1}, 29, *Respuestas*, IX^{1}, 92), pero que se imponen a él, signo evidente de que no son hechas por él (*Quinta meditación*, VII, 64 = IX^{1}, 51. Cf. mi *Descartes*, págs. 222, 254 y las notas, págs. 278 y sgs.).

[4] *Quinta meditación* (VII, 67 = IX^{1}, 53).

En otros términos, no porque yo lo piense Dios existe, sino que porque existe yo lo pienso: existencia facticia en el primer caso, existencia real y necesaria en el segundo, que enuncia lo verdadero. En mí la idea de Dios—es decir, el conocimiento de que yo soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que tiende y que aspira sin cesar a algo más grande y mejor de lo que yo soy, a saber, Dios [1]—, esta idea es efecto, no causa, de la realidad que representa. Todo está ahí.

Yo pensaría a Dios sin prueba, lo vería con una claridad perfecta, en la medida en que esto puede hacerse en esta vida, si mi sentido de la vista fuese perfectamente claro. Aquí, Descartes recoge, o más exactamente halla de nuevo, el argumento ontológico, el de San Anselmo, que procede directamente del realismo platónico, pero que toma en su sistema un lugar y una significación enteramente nuevos, porque, como indica Descartes mismo, este argumento no es otra cosa, en él, que una aplicación de la causalidad a Dios mismo. Traduce así perfectamente la inspiración *sintética* de la *doctrina*, conforme a la *ratio essendi* o a la verdad de la cosa, aunque venga después a las dos pruebas de Dios por los efectos en el orden *analítico*, que es el del *método*, conforme a la invención o a la *ratio cognoscendi*, siendo aquí el principio el *Cogito*, y allí Dios [2]. Que no hay que tomar, pues, como una demostración rigurosa de la existencia de Dios: porque prueba menos a Dios de lo que define y explicita la idea de Dios, es decir, del Ser que es *por sí* y, en cierta manera, *causa de sí* [3], en ese sentido muy positivo de "que hace en cierto modo la misma cosa con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto", en razón de ese poder inagotable o de esa inmensidad de esencia, que concebimos, aunque sea negativamente, como *muy positiva*, puesto que se confunde, en este grado supremo, con la causalidad que hace que sea y no deje de ser: lo que equivale a decir que Dios se basta a sí mismo, que existe necesariamente o que "la esencia de Dios es tal que es imposible que no sea o exista siempre" [4]. Y he aquí precisamente lo que verían con una evidencia perfecta, sin que hubiese necesidad de razonamiento o de prueba alguna, los que, habiéndose despojado de todo prejuicio, de las imágenes sensibles, del orgullo y del espíritu de contradicción que nos privan de la visión de las cosas espirituales y nos alejan de Dios, se detuviesen por largo tiempo en la contemplación de la naturaleza del Ser, quiero decir del Ser soberanamente perfecto, del Ser necesario, cuya esencia, naturaleza o idea implica necesariamente su existencia, lo mismo que la idea del triángulo implica necesariamente sus propiedades (pero no su existencia) [1]. La certeza de la existencia de Dios, para aquel que presta atención a ello, es, pues, al menos, tan *absoluta* como la de las demostraciones geométricas: pero, además, es una certeza *real* y no simplemente ficticia, porque implica *necesidad de ser*, y no ya simple *necesidad de pensamiento* o posibilidad ideal. Es decir, que Dios no está de ningún modo fundado en el entendimiento humano, cuyos límites sobrepasa infinitamente [2], sino que, muy al contrario, nuestro entendimiento está fundado en Dios, en su poder incomprensible, en la necesidad de su esencia, cuya existencia no es más que el ser mismo de su esencia fuera de mí; porque mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas, sino que es la necesidad de la cosa misma, a saber de la existencia de Dios, la que determina a mi pensamiento a pensarla así [3]. Si Dios no existiese, nada podría ser conocido, y yo sería inexplicable para mí mismo; porque la razón se resiste a admitir que lo que es más viene de lo que es menos, el orden del desorden, y el ser de la nada: negar a Dios es, pues, negar la razón. Pero ante todo, negar a Dios es negar el ser. Si Dios no existiese, nada existiría. Esta es la significación profunda del argumento ontológico en Descartes. Y, sin duda, es preciso realizar un esfuerzo muy sostenido para llegar a este alto conocimiento; pero cuando se ha reconocido y llegado a esto, se comprende que tiene que ser así y no puede ser de otra manera. Por ello, nos dice Descartes [4], antes de pasar a la consideración de las otras verdades que se pueden reunir aquí, me detendré nuevamente en esa idea de Dios que hay en mí como la señal del obrero impresa en su obra, haré reflexión sobre esta existencia de la que la mía depende enteramente en todos los momentos de mi vida, y, por medio de un esfuerzo de atención sostenido, trataré, en tanto me sea posible, de considerar y ver esta idea tal como es en sí misma, en su verdadera esencia o naturaleza. Porque, concluye:

[1] Siguiendo los textos citados anteriormente, de la *Tercera meditación* y de las *Primeras respuestas* (VII, 139), y el comentario de mi *Descartes*, págs. 267 y sgs.

[2] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 120 = IX, 94). Por ello la prueba *a priori* u ontológica, que es expuesta después de la prueba *per effectus* (o las dos pruebas conjugadas en una sola), en el *Discurso* y en las *Meditaciones*, es presentada la primera en los *Principios* (I, 14), que siguen un orden sintético (Ms. de Gottinga, V, 153), porque es la expresión de una síntesis primera e irreductible en el orden del ser. (Cf. HANNEQUIN, *Etudes*, t. I, pág. 257.)

[3] En cierto modo, *quodam modo*, como subraya Descartes (*Respuestas a las cuartas objeciones*, VII, 235 = IX[1], 182 y sgs.), lo que significa, no en absoluto, "que se hace él mismo" (en este caso actuaría antes de existir), sino "que su esencia consiste en existir". Cf. lo que dice a este respecto Santo Tomás de Aquino (*S. Th.*, 1.ª, q. 2, a. 3, 2.ª).

[4] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 109-11 = IX[1], 87-88).

[1] Como dice Descartes muy claramente en el *Discurso*, cuarta parte (VI, 36: "Quise buscar, después de esto, otras verdades..."), y al comienzo de la *Quinta meditación* (VII, 64 = IX[1], 51), donde expone la prueba de la existencia de Dios sacada de su esencia.

[2] A Mersenne, 6 de mayo de 1630 (I, 150).

[3] Cf. el texto citado de la *Quinta meditación* (VII, 69 = IX[1], 53). Lo que viene a ser el exacto contrapunto del pensamiento kantiano. (Véanse las observaciones de Lachelier en el *Vocabulaire philosophique*, de Lalande, s. V. Objectif).

[4] Al final de la *Tercera meditación* (VII, 51-52 = IX[1], 41).

Me parece muy conveniente detenerme durante algún tiempo en la contemplación de este Dios perfectísimo, sopesar a satisfacción sus maravillosos atributos, considerar *(intueri)*, admirar y adorar la incomparable belleza de esa inmensa luz, al menos tanto como la fuerza de mi espíritu, que permanece en cierto modo deslumbrado, pueda permitírmelo. Porque, como la fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida no consiste más que en esta contemplación de la majestad divina, así experimentaremos ya desde ahora que una tal meditación, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace disfrutar del mayor gozo que somos capaces de experimentar en esta vida.

Así, el gozo es nuestro fin, ese gozo verdadero, ese gozo duradero, que vale incomparablemente más que todas las pequeñas alegrías pasajeras que dependen de los sentidos [1], deriva todo él del conocimiento de Dios, por poco que nuestra voluntad se una a su voluntad a fin de amar a Dios como es debido. Este es, si nos atrevemos a hablar así, el último mensaje de Descartes. No puede decirse, pues, que ha despedido a Dios luego de haberle hecho dar el capirotazo inicial, ni que ha vuelto del revés el edificio del conocimiento, como se le ha reprochado: por haber puesto a Dios al principio de la razón y de todo conocimiento, humano, real y verdadero, lo que es perfectamente justo y legítimo [2], lo ha puesto también al término de todo, porque hace suyo lo que se ha dicho, "que *omnia propter ipsum* (Deum) *facta sunt*, y que solo Dios es la causa final así como la causa eficiente del universo" [3], que todo fue hecho por El y para El: el reconocimiento del primer punto no suprime, sino que garantiza la verdad del segundo, que nos sobrepasa; porque los fines de Dios existen seguramente, pero se nos escapan y nos resultan incomprensibles. *Omnes Dei fines nos latens* [4].

Principio de todo, Dios es también el fin de todo, y en especial, del hombre. Y en virtud de esta contemplación por el hombre del verdadero Dios, en el cual están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, se halla abierto el camino que nos conducirá al conocimiento de las otras cosas del universo [5].

En efecto, de Dios y solo de Dios deriva y depende todo. La naturaleza ante todo, "porque, por la naturaleza considerada en general, no

[1] A Isabel, 15 de septiembre de 1645 (IV, 294).

[2] Siguiendo las palabras de San Pablo sobre Dios: "Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" *(Rom.*, I, 20). Texto en el que se funda el canon I *De Revelatione*, que declara: "Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posee, anathema sit."

[3] A Chanut, 6 de junio de 1647 (V, 54).

[4] *Conversación con Burman* (Ms. de Gottingen, V, 158). Cf. lo que dice Descartes en la *Cuarta meditación* (VII, 55 = IX, 44), en la *Responsio ad Hyperaspistem* (III, 431), en la carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645 (IV, 292).

[5] *Cuarta meditación* (VII, 53 = IX[1], 42).

entiendo otra cosa que Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios estableció en las cosas creadas" [1], según la hermosa regla o método natural cuya excelencia había experimentado ya en 1628: "Considerar la causa por la que se hacen todas las cosas que nos parecen más simples, y los efectos de la naturaleza más claros y menos compuestos: no siendo otra cosa la gran mecánica que el orden que Dios ha impreso sobre la faz de su obra, a la que llamamos comúnmente la Naturaleza" [2]. Solo Dios asegura también el acuerdo de los dos mundos enteramente distintos del entendimiento y de la imaginación, de la cantidad pura, objeto de la ciencia de los números, y del espacio, objeto de la geometría analítica, a lo que se reduce la materia con el movimiento, objeto de la física matemática; y el orden que hay en nuestro espíritu como el que se da en las cosas, la *veritas rationum* lo mismo que la *veritas rei*, las esencias, en fin, tanto como las existencias: "Y así—concluye Descartes [3]—, yo reconozco muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen solo del conocimiento del verdadero Dios; de suerte que, antes que yo lo conociese, no podía saber perfectamente ninguna otra cosa." Autor de todo lo que es, fuente y principio de la verdad, Dios fundamenta, pues, en realidad nuestra ciencia, y la certeza de todas las demás cosas dependen tan absolutamente de esta, que sin tal conocimiento es imposible saber nada perfectamente, es decir, con una *certeza* fundada en la *verdad* de las cosas; ya se trate de las reglas de la lógica o de las leyes de la matemática, y más generalmente de la verdad de todas nuestras ideas claras y distintas, de su existencia continuada *fuera de mi pensamiento* y de la manera como ellas se me imponen como evidencias [4]; ya se trate de los objetos de nuestras percepciones, de la existencia de las cosas materiales y de su realidad sustancial, que únicamente nos es garantizada por la veracidad divina y no por los sentidos, simples jueces de su utilidad [5]; ya se tra-

[1] *Sexta meditación* (VII, 80 = IX[1], 64). Cf. *Tratado de la luz*, c. VII (XI, 36-37).

[2] A Villebressieu, de Amsterdam, verano de 1631 (I, 213). Cf. lo que escribe a Mersenne el 20 de febrero de 1639 (II, 525).

[3] *Quinta meditación*, final (VII, 71, IX[1], 56).

[4] Como resulta de los textos esenciales del *discurso*, cuarta parte (VI, 38-39 y 40: "Esto mismo que he tomado hace un rato por una regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas, no es seguro más que a causa de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que hay en nosotros proviene de él..."), de la *Quinta meditación* (VII, 69 = IX[1], 55), y de las *Respuestas a las segundas objeciones*, 3.° (VII, 140 = IX[1], 110): "Donde he dicho *que no podemos saber nada ciertamente si no conocemos primeramente que Dios existe*, he dicho, en términos expresos, que no hablaba más que de la ciencia de estas conclusiones *de la que la memoria puede volver a nuestro espíritu, cuando no pensamos ya en las razones de las que las hemos sacado*."

[5] *Principios*, II, 1. Póngase en relación con la *Sexta meditación* y con la respuesta a Hyperaspites (III, 428).

te, en fin, de la existencia de nuestra alma, en tanto que *realmente distinta* del cuerpo, y, por tanto, *separable* de él y capaz de subsistir sin él [1], lo que no puede ser más que el efecto de la omnipotencia de un Dios no engañador, sino soberanamente verdadero al mismo tiempo que soberanamente perfecto y poderoso. Ahí se termina lo que se ha llamado impropiamente el *círculo cartesiano,* que no es otra cosa que el entrecruzamiento de las dos series, del conocimiento y de la realidad, en un punto en el que la *evidencia* de Dios, es decir, del Ser *existente necesariamente,* se impone a mí a pesar de mí, y fundamenta en realidad, quiero decir en una *realidad continuada,* la regla misma en la que me apoyo para probarlo o, más exactamente, para reconocerlo y para reconocer por él todas las cosas, por una simple reflexión sobre el enlace del pensamiento con el ser, que ha aprehendido en mí, en la evidencia inmediata del *Cogito,* como un efecto dado, pero incomprendido, del que Dios solo, el Ser perfecto en quien la existencia está necesariamente unida a la esencia, nos da la razón, lo mismo que de todas las cosas, y nos garantiza la existencia continuada [2].

Por otra parte, si podemos decir verdaderamente que el hombre y no la ciencia constituye el centro de la doctrina cartesiana; si el estudio de la moral, o de la ciencia de bien vivir, fue el objeto de sus meditaciones ordinarias; si para él, el imperio del hombre sobre la naturaleza no es más que un medio al servicio de fines superiores que son los fines morales, o la sabiduría; si, pues, la moral se le parece como el fruto supremo del árbol de la filosofía—y por ello entiende "la más alta y la más perfecta moral, que, presuponiendo un completo conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría [3]—, es que también en Dios deberá fundamentarse la sabiduría de la felicidad, sabiendo que Dios lleva todo a su perfección, y que lo propio de la voluntad humana es someterse a la Providencia divina y dejarse guiar por ella. En este punto encontramos transfiguradas, pero no anuladas, las reglas de la moral previsora, o de la moral de la acción, necesaria para conducir nuestra vida antes que hayamos alcanzado la sabiduría y que ella haya encontrado en cierto modo su eje real [4],

[1] *Sexta meditación* (VII, 78 = IX[1], 62). *Respuestas a las segundas objeciones,* proposición IV *(Mens et corpus realiter distinguuntur,* VII, 169-70 = IX[1], 131-32).

[2] Como lo estableció perfectamente Descartes contra sus adversarios que le reprochaban el haber cometido un círculo vicioso. (Véase a este respecto *Quinta meditación,* IX[1], 53. *Segundas objeciones,* IX[1], 98, y *Respuestas,* 3 y 4, IX[1], 110-15. *Cuartas objeciones,* IX[1], 164 y sgs., *Respuestas,* IX[1], 189-90. *Quintas instancias de Gassendi,* VII, 405, y *Respuesta,* IX[1], 211. Véase igualmente lo que decimos más adelante de la existencia o creación continuada.)

[3] *Principios,* prólogo (IX[2], 14).

[4] Como dice el padre Mesnard *(Essai sur la morale de Descartes,* Boivin, 1936, pág. 65), que mostró muy bien la importancia y la legitimidad de la moral provisoria, así como los fundamentos de la moral definitiva en su relación con

sin que deba temerse, por lo demás, que la razón venga a desmentir su creencia o que una verdad sea contraria a la otra [1]. Porque, como escribe Descartes a Isabel el 4 de agosto de 1645: "me parece que cada uno puede mostrarse satisfecho consigo mismo y, desde luego, sin alcanzar nada, con tal que observe tan solo tres cosas a las que se refieren las tres reglas de moral que he señalado en el Discurso del método" [2]. Para eso le basta con sustituir en todas partes la costumbre, como regla de la voluntad, por la razón, llegada a su más alto grado de desenvolvimiento, gracias al conocimiento de la verdad por sus primeras causas; y esta razón tiene a Dios por objeto y por fin último; no ya como para los estoicos, una ciega necesidad, sino un Dios omnipotente y bondadoso. En efecto, cuando nos detuvimos aquí el tiempo suficiente, tratando siempre de servirnos lo mejor posible de nuestro espíritu, para conocer lo que debe o no debe hacerse en todas las ocasiones de la vida; cuando reconocimos lo que constituye la primera y la principal de las cosas para nuestro uso, la bondad de Dios y su poder infinito, así como la inmortalidad de nuestras almas, la grandeza del universo y los lazos que nos unen al todo, uniéndonos a los otros hombres, como una de las partes de esta tierra, de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que nos hallamos ligados por la mansión, por el juramento, por el nacimiento, de suerte que no podríamos subsistir solos, aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás; cuando, considerando, de un lado nuestra pequeñez y de otro la grandeza de todas las cosas creadas y de qué manera dependen

la unión sustancial del alma y el cuerpo, unión querida y conservada por Dios hasta que le place deshacerla (pág. 75), tal como se encuentra descrita en el *Tratado de las pasiones,* que estudia su naturaleza, clasificación y gobierno, sometiendo las pasiones a la voluntad (se piensa aquí en Corneille), por la educación del deseo, la soberanía de sí y la conquista generosa y humilde de la verdadera felicidad.

[1] A Mersenne, diciembre de 1640 (III, 259). Por otra parte, de lo que dice en su primera regla, "manteniendo constantemente la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia" *(Discurso,* 3.ª parte, VI, 23), es preciso guardarse de inferir, dice Descartes (a Mersenne, 27 de abril de 1637, I, 367), "que los infieles deben permanecer en la religión de sus padres", puesto que inmediatamente después (VI, 27) "he escrito que creía no deber contentarme con las opiniones ajenas un solo momento, de no haberme propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas cuando hubiese tiempo".

[2] A Isabel, 4 de agosto de 1645 (IV, 265). Obedecer a las leyes y costumbres de mi país. Ser el más firme y el más resuelto en mis acciones. Tratar siempre de vencerme antes que lo haga la fortuna y de cambiar mis deseos antes que el orden del mundo. Estas tres reglas de la moral provisoria (la cuarta será buscar la verdad), subsisten en la moral definitiva, pero a condición (primera regla) de que cada uno "trate siempre de servirse, lo mejor posible, de su espíritu, para conocer lo que debe y no debe hacer en todas las ocasiones de la vida". Véase mi *Descartes,* págs. 324-40. Y, para lo que sigue, las admirables cartas de Descartes a Isabel del 15 de septiembre de 1645 (IV, 291-94), y a Chanut del 1 de febrero de 1647 (IV, 607-09).

de Dios, aprendimos a despojarnos de nuestros propios intereses para conocer y amar a Dios, como es debido y a no tener otro pensamiento que hacer lo que creemos le es grato, con esa firmeza de resolución que es la virtud y esa estimación de los bienes según su "justo valor" que es su valor a los ojos de Dios [1]; seguros de que Dios lleva todo a su perfección [2], y que ser libre, para el hombre, es obedecer a Dios, es someterse al orden querido por El, y pedirle, por medio de la oración y de una vida recta, el realizar nuestro bien, que El conoce mejor que nosotros [3], entonces comprendemos que "lo mejor en esto es confiar en la Providencia divina y dejarse conducir por ella" [4].

> Porque esto nos enseña a aceptar de buen grado todas las cosas que nos ocurren, como si nos hubiesen sido enviadas expresamente por Dios; y por aquello de que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerarlo tal como es, nos encontramos naturalmente tan inclinados a amarlo que incluso obtenemos alegría de nuestras aflicciones, pensando que su voluntad se ejecuta en aquello que recibimos [5].
>
> ...La meditación de todas las cosas llena al hombre que las comprende de una alegría tan grande que, por muy injurioso e ingrato que sea para con Dios hasta el extremo de desear ocupar su lugar, piensa ya haber vivido bastante por el hecho de que Dios le haya concedido la gracia de alcanzar tales conocimientos; y uniéndose enteramente a él con su voluntad, le ama tan perfectamente que no desea nada más en el mundo, sino que la voluntad de Dios se cumpla [6].

Así, el fundamento último de todo, para Descartes, es la voluntad. Pero entendámoslo bien; no se trata, ni podía tratarse, a pesar de lo que haya podido decirse, de la voluntad del hombre; porque, por muy amplia e infinita que se nos aparezca [7], "de suerte que sea ella principalmente quien me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza

[1] Es decir, por su grado de perfección. A Isabel, 1 de septiembre de 1645 (IV, 284). Cf. la carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647 (V, 85).

[2] "Es decir, todo *colectivo*, no cada cosa en particular" (a Mersenne, 27 de mayo de 1630, I, 154). A propósito de la suerte del alma de las bestias. Pero ocurre de manera muy diferente con nuestras almas, cada una de las cuales, tomada individualmente, es inmortal por su naturaleza.

[3] "A fin de obtener lo que ha querido desde toda la eternidad que obtengamos con nuestras oraciones" (a Isabel, 6 de octubre de 1645, V, 316), "me simul precante et bene vivente", precisa Descartes en la *Conversación con Burman* (V, 166).

[4] A Isabel, 15 de mayo de 1646 (IV, 415).

[5] A Isabel, 15 de septiembre de 1645 (IV, 291-92).

[6] A Chanut, 1 de febrero de 1647 (IV, 609). Ahora bien, observa Descartes (IV, 607), "no me sorprendo de que algunos filósofos estén convencidos de que solo la religión cristiana, enseñándonos el misterio de le Encarnación, por el cual Dios se humilló hasta hacerse semejante a nosotros, hace que seamos capaces de amarlo... Con todo, no pongo en duda que no podamos verdaderamente amar a Dios con la sola fuerza de nuestra naturaleza".

[7] *Cuarta meditación* (IX^1, 45). *Principios*, I, 35, 37, 39.

de Dios", mi voluntad no reúne en sí misma ni la fuente, ni la regla de su poder, y como no soy capaz de contenerla en los límites del entendimiento, sino que la extiendo a las cosas que no entiendo, a las cuales es de suyo indiferente, se extravía con gran facilidad y escoge el mal por el bien o lo falso por lo verdadero (de donde la necesidad de la duda), lo que hace que me equivoque y que peque, usando mal de mi libre albedrío, o de esa potencia de querer que he recibido de Dios, y en este mal uso del libre albedrío se encuentra la *privación* que constituye la razón formal del error y del pecado. No. El fundamento último de todo está constituido por esa voluntad a la vez y misteriosamente omnipotente, inmutable y verdadera, que es la voluntad de Dios. Todo deriva de la voluntad divina, y esta no se halla sometida a nada [1]. A diferencia de nuestra voluntad, que consiste menos en escoger antes de la acción que en determinarse en la acción [2], lo que constituye el fundamento de la estabilidad de la costumbre, y el motivo de que la libertad, cuya perfección consiste en ser determinada, o más exactamente en dejarse determinar por Dios siguiendo la inclinación o la disposición que El puso en nosotros, la voluntad divina es perfecta y soberanamente poderosa, por tanto indiferente [3], al menos en su actividad *ad extra*. Y no es en menor grado perfectamente inmutable, de suerte que todas las verdades que Dios estableció libremente son eternas e inmutables, al igual que su voluntad misma. Si se nos pregunta cómo puede ser esto, habrá que responder: primero, que el poder de Dios es incomprensible y sobrepasa los límites del entendimiento humano [4]; luego, que en Dios no hay más que una sola acción, plenamente simple y pura, porque en El ver y querer, *videre* y *velle*, no son más que una misma cosa [5] y, en fin, todo lo que *es*, sin exceptuar las esencias (y por consiguiente también la materia o la extensión, suponiendo que no sea más que una esencia) depende enteramente de la creación divina, que la creación no es otra cosa que la voluntad de Dios [6], que la acción por la que Dios conserva el mundo no se distingue de aquella por la que lo

[1] A Mersenne, 15 de abril de 1630 (I, 145).

[2] Cartas al padre Mesland del 2 de mayo de 1644 (IV, 116), y del 9 de febrero de 1645 (IV, 173-75).

[3] *Cuarta meditación. Respuesta a las sextas objeciones*, 6 (VII, 431 = IX^1, 232 y sgs.). Véase a este respecto el estudio de J. Laporte sobre "la libertad según Descartes" *(R. Méta.*, 1937).

[4] A Mersenne, 15 de abril de 1630 (I, 146).

[5] "Porque en Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que uno de los actos precede al otro, *ne quidam ratione*" (27 de mayo de 1630, I, 153). "Porque la idea que tenemos de Dios nos enseña que no hay en él más que una sola acción, plenamente simple y pura, lo que las palabras de San Agustín expresan muy bien: Quia vides ea, sunt, etc. *(Conf.*, XIII, 38), porque en Dios *videre* y *velle* no son más que una misma cosa." (Al padre Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, 119.)

[6] *Conversación con Burman*, V, 155.

creó [1], y que el fundamento único de todas las leyes y efectos de la naturaleza (inercia, conservación de la cantidad del movimiento, tendencia a moverse en línea recta y todo lo demás), así como todas las verdades eternas y todas las existencias comenzando por la nuestra propia [2], "dependen únicamente del hecho de que Dios conserva cada cosa por una acción continua, y por consiguiente que no la conserva tal como puede haber sido algún tiempo antes, sino precisamente tal como es en el mismo instante en que la conserva" [3]. Consideremos, en efecto, nuestra existencia; aunque mi pensamiento, lo mismo que todas mis acciones, se produzca no en el instante, sino en el tiempo o la duración, sin ser por ello divisible en cuanto a su naturaleza [4], resulta claramente evidente que la duración del espíritu humano no es, como la duración divina, dada toda a la vez, *tota simul*, porque las propiedades de la criatura son muy distintas a las del creador; de hecho, aunque hubiese sido creado desde toda la eternidad, sin embargo los momentos de mi duración estarían también separados y no dejarían de depender de Dios para su continuación [5], el tiempo presente no depende del que le precedió inmediatamente; de que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, no nos conserva; por lo cual, no hay necesidad de una causa menor para conservar una cosa que para producirla por primera vez [6]. Así, la *discontinuidad del tiempo*, es decir, de los instantes creados, demuestra la *creación continua*, probando que el acto único de la creación, con la libertad indivisible que encierra, está presente en cada instante de la creación, como una renovación incesante de la existencia fuera de la nada, a partir de la potencia divina y no de la existencia creada que era dada anteriormente y que no subsiste más que por ella. De suerte que la luz natural nos hace ver claramente que la conservación y la creación solo difieren en cuanto a nuestra manera de pensar y no en efecto [7]. Dios conserva el mundo por el mismo acto

[1] *Discurso*, 5.ª parte (VI, 45). Parece incluso que deba concebirse la creación como un acto único (Ms. de Gottingen, V, 169), instantáneo *(Cogitationes privatae*, X, 218, línea 10).

[2] *Tercera meditación* (VII, 48-49 = IX^{1}, 39). Cf. la respuesta de Descartes a Arnauld, 4 de junio de 1648 (V, 193).

[3] *El Mundo. Tratado de la luz* (XI, 44).

[4] *Conversación con Burman*, Medit., I (V, 148).

[5] "Ita igitur si ab aeterno essem, tamen partes mei temporis essent sejunctae, et nihilominus a Deo dependerent" (Ms. de Gottingen, V, 155). Lo que dispensa a Descartes de considerar la sucesión de las causas hasta el infinito *(Respuestas a las primeras objeciones*, VII, 107 = IX^{1}, 85). *Tercera meditación* (IX^{1}, 40).

[6] *Respuestas a las segundas objeciones*. Ax. 2 (VII, 165 = IX, 127). En este sentido pudo decir Descartes que "solo la duración de nuestra vida basta para demostrar que Dios existe" *(Principios*, I, 21).

[7] *Tercera meditación* (IX^{1}, 39; VII, 49: "adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt").

y de la misma manera que lo creó; o mejor, lo recrea constantemente, de tal suerte, que si Dios dejase un solo instante de atender al mundo, este retornaría inmediatamente a la nada [1]. Este mundo es un mundo creado, un mundo querido. Yo mismo, que soy, no soy y no duro, lo mismo que todo la que *es*, sino porque Dios *es*.

Aquí tocamos el fondo. Y el fondo es el contacto misterioso de la creación, del ser sucesivo, discontinuo, sin cesar evanescente, con el Ser que es por sí infinito, eterno y omnipotente, cuyo acto incluye la duración entera y cuyo inmenso e incomprensible poder es la causa por la que es y no deja de ser, siendo en cierta manera causa de sí al mismo tiempo que la causa que reproduce, por decirlo así, continuamente el ser de las cosas, confiriéndolas una potencia real y positiva que ellas no sacan más que de él [2]. Aquí, quiero decir en él, en el acto creador de Dios, se funden y hacen comunes el principio de la *inmutabilidad de la voluntad divina* y el principio de que *lo que es más no podría venir de lo que es menos*, que son las dos nociones primeras, o mejor, los dos aspectos complementarios de la noción primera en la que descansa todo el pensamiento cartesiano. Esto equivale a decir que "de nada, nada se hace" [3], o, en otros términos, que todo existe o *por una causa*, que contiene todo el ser y toda la perfección de la cosa, o *por sí* como por una causa, a saber, por una sobreabundancia de su propio poder que no puede darse MÁS QUE EN DIOS [4], es decir, en el Ser soberanamente perfecto, cuya voluntad infinita, eterna e inmutable, reuniendo el conocimiento y el poder, se basta a sí

[1] *Responsio ad Hyperaspistem*, Endegeest, agosto de 1641 (III, 429): "Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quae creavit in nihilum essent abitura, quia, antquam creata essent et ipsis concursum suum praeberet, nihil erant." De tal suerte que "nullam rem sine Dei concursu posse existere". (Lo que no impide llamar "sustancias" a las cosas que creó, porque la idea de que subsisten *per se* no excluye la idea de un concurso divino tal "que no puedan subsistir sin él un solo momento", *Discurso*, 4.ª parte, VI, 36, lo que es mucho más cierto todavía "quam nullum lumen solis sine sole", III, 429, líneas 9-10, 14-17.)

[2] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 109-11 = IX^{1}, 87-88). Cf. la conversación con Burman (V, 148).

[3] "A nihilo nihil fit" *(Respuestas a las segundas objeciones*, VII, 135 = IX^{1}, 106). Lo que viene a decir lo contrario del pensamiento común del siglo XIX a nuestros días, como lo hizo notar Paul Cladel en su *Introduction au livre de Ruth* (Desclée de B., 1938, pág. 35), donde denuncia "la actitud viciosa de los hombres del siglo XIX, que hacen venir todo de abajo, de una actividad espontánea de la causa eficiente que explica lo que es más por lo que es menos. Así, es la materia la que crea la forma, es el obrero, según el marxismo, el que crea el valor, es la necesidad la que crea el órgano, es el *Zeitgeist* el que crea al poeta, son las circunstancias las que crean al héroe, es la historia la que se hace por sí misma". En cuanto a Paul Bourget, me confiaba en 1923: "En la primera página de mi misal he escrito estas palabras que reducen mi pensamiento a la verdad integral: Lo que es más no puede venir de lo que es menos." ("Mes rencontres avec Maurice Barrès", *Table ronde* de marzo de 1957, pág. 30.)

[4] *Respuestas a las primeras objeciones* (VII, 112 = IX^{1}, 89): "In uno Deo."

misma, y, como tal, es el principio y el fin de todo lo que es o existe; de suerte que todo, en Dios y fuera de Dios, procede de la real y verdadera inmensidad de su padre, y que Dios, según la expresión de Bérulle, es el verdadero centro del mundo (* 29).

Como escribía a su amigo Chanut, unos meses antes de entregar su espíritu a su Creador [1], este hombre que estimaba que "el conocimiento de la verdad es como la salud del alma" [2], hasta el punto de que se le había vuelto habitual y congénito, apasionado, decía este mismo Chanut a los testigos de su muerte, por ir a descubrir y poseer una verdad que había buscado durante toda su vida: "Solo Dios en el mundo, cuyo espíritu no se cansa, no es menos exacto en saber el número de nuestros cabellos y en proveer a los más pequeños gusanillos como en mover los cielos y los astros" [3].

El fondo, he aquí el misterio. Pero, precisamente, de este misterio, eminentemente *real* e *incomprensible*, la filosofía de Descartes recibe su unidad, su impulso y su vida. Por ahí descubre, a pesar de las deficiencias y errores de detalle, todavía hoy, y quizá hoy más que nunca, su fecundidad para enseñar a los hombres, seducidos por el espejismo de la nada, el camino que lleva a la Verdad, a esa Verdad única sobre la que puede edificarse nuestra soberanía de la naturaleza y nuestro dominio de nosotros mismos.

II. PASCAL

1. Descartes y Pascal: la razón y el corazón. Dos caminos opuestos, dos doctrinas complementarias, un solo objeto: la verdad. El racionalismo de Descartes y el transracionalismo de Pascal. Su coincidencia. Su actitud con respecto a la ciencia, a la vida, a la muerte; su concordancia final sobre la inmortalidad del alma

Descartes, Pascal: es difícil imaginar un contraste más perfecto, si se nos permite decirlo, que el que existe entre estos dos hombres. Llevaron uno y otro a su más alto grado de expresión las cualidades del genio francés, del genio humano; por su don de universalidad, por el acento de verdad que caracteriza a su obra, actuaron, y continúan actuando más poderosamente que nadie en los tiempos modernos, sobre el desenvolvimiento del pensamiento humano, al que abrieron los dos

[1] Baillet, *Vie*, t. II, pág. 423.
[2] Carta a Chanut del 31 de marzo de 1649 (V, 327). Cf. Baillet, t. II, páginas 478 y 453.
[3] A Chanut, 26 de febrero de 1649 (V, 290).

caminos, la razón y el corazón, que se ofrecen a él en su búsqueda de la verdad [1].

Dos caminos opuestos en apariencia. Pero Pascal nos lo enseña, toda verdad está hecha de verdades contrarias que parecen repelerse y que subsisten íntegramente en un orden admirable, y la fuente de todas las herejías, y de todos los errores, proviene de no concebir el acuerdo de dos verdades opuestas y de creer que son incompatibles, de suerte que la aceptación de la una exige la exclusión de la otra [2]. "Las dos razones contrarias. Es preciso comenzar por ahí: sin esto no se comprende nada..." [3].

De hecho no se comprendería nada en la filosofía misma, si se pretendiese excluir al uno o al otro de los dos contrarios, cuya unión constituye la verdad total, el orden y la sabiduría; la razón de Descartes, el

[1] Como dice Bergson en su librito sobre *La philosophie* (Larousse, 1915), donde escribe "que Descartes y Pascal son los grandes representantes de las dos formas o métodos de pensamiento entre los que se reparte el espíritu moderno". Precisa su pensamiento en mis *Conversaciones con Bergson:* "Pascal, todavía más que Descartes, ha abierto al pensamiento moderno un camino inédito, y el más fecundo (1921, pág. 61 en la traducción española). "Lo que Pascal llama el "sentimiento" no es otra cosa que lo que yo llamo "lo inmediato" "...de Descartes y de Pascal proceden las dos corrientes que se han repartido el pensamiento moderno: pero la corriente que procede de Pascal, aunque menos visible, resulta quizá más profunda que la corriente cartesiana" (1922, pág. 68). "Descartes es, en cierto modo, un pensador imperial. Pero Pascal tuvo un contacto mucho más íntimo con la naturaleza" (1935, pág. 290). A fin de no multiplicar las referencias, nos permitimos, como justificación de lo que se dice aquí, enviar al lector a nuestras obras: *Pascal* (Plon, nueva edición, 1949, 1957), *Pensées de Pascal sur la vérité de la religion chrétienne,* con comentario continuo (nueva edición, Boivin-Hatier, 1949), las dos con índice; *Pascal, Oeuvres complètes (La Pléiade,* N. R. F., última edición, 1960), con las noticias y las notas sobre cada una de las obras. A las páginas de esta edición remiten todas nuestras referencias (salvo cuando se hace mención de la edición G. E. de las Obras de Pascal en 14 volúmenes por Brunschvicg, P. Boutroux, Gazier, en los grandes escritores de Francia, de Hachette), y, para los *Pensamientos,* al número de orden de esta misma edición, precedida, en la edición misma, del folio del original (Ms. de los *Pensamientos,* 1.ª y 2.ª copia, etc.), seguido del número de la edición Brunschvicg. Además, se encontrarán, pág. 1349, las tablas de concordancia de la presente edición con los 27 legajos con título de la Copia 9203 (cuyo orden es seguido exactamente por Lafuma en su edición Ms. de los *Pensamientos,* ed. de Luxemburgo, 1954), y con la edición Brunschvicg. Albert Béguin *(Pascal par lui-même,* Seuil, 1952, pág. 189, y en varios artículos) aconseja trabajar con Lafuma, pero leer a Pascal, mejor que en Brunschvicg, en Chevalier, "donde se encontrará, vivo, un Pascal despojado de las banderías de la ciencia histórica".
[2] *Pensées,* 788. *Pascal* ap. II sobre la unión de los contrarios, y la edición comentada de los *Pensamientos,* págs. 517 y sgs.
[3] *Pensées,* 791, y el ejemplo característico que da Pascal (1790): "Si hay alguna vez un tiempo en el que deba hacerse profesión de los dos contrarios, este no es otro que cuando se reprocha la omisión de uno de ellos. Por tanto, los jesuitas y los jansenistas se equivocan al callarlos; pero los jansenistas más, porque los jesuitas han hecho mejor profesión de los dos."

corazón de Pascal, que no son sin duda, por lo demás, más que una misma potencia, vista bajo dos aspectos diferentes o en diferentes grados de altura y de profundidad del ser. Pero es una ley del espíritu humano, y quizá de la verdad misma y del ser, que sus dos aspectos complementarios no puedan ser presentados, ni vistos quizá al mismo tiempo, por el mismo hombre. ¿Qué hacer entonces para evitar el error? Pascal lo dice: "Al final de cada verdad, es preciso añadir que nos acordamos de la verdad opuesta"[1], y es preciso recordarla, en efecto, lo que no es fácil; pero que Descartes comprende perfectamente, cuando señala a nuestro espíritu sus límites en presencia de lo infinito, límites que son constitutivos de su poder para la aprehensión del ser; lo que Pascal todavía mejor, y él solo quizá, supo observar, remontando a la fuente, que nos sobrepasa: "La fuente está en la unión de las dos naturalezas en Jesucristo. Y también en los dos mundos. La creación de un nuevo cielo y de una nueva tierra. Nueva vida, nueva muerte. Todo doblado, y los mismos nombres que permanecen"[2]. Esto es oscuro seguramente; pero la oscuridad proviene del misterio que se halla en las cosas mismas, y en el seno del cual todos los contrarios se ponen de acuerdo, si se sabe distinguir de la realidad su figura. "Todas las cosas encubren algún misterio; todas las cosas son velos que encubren a Dios"[3]. Es preciso levantar el velo para descubrir el sentido oculto que resuelve todas las contradicciones.

Ahora bien, incluso si lo saben, incluso si se guardan de confundir la realidad con la figura y de encerrar la verdad total en sus conceptos, parciales por definición, como si se bastasen a sí mismos, los filósofos más auténticos y los más grandes son impotentes para desenvolver simultáneamente los aspectos contrastados de la verdad. Tal fue el caso de Platón y de Aristóteles, de San Buenaventura y de Santo Tomás, de Pascal y de Descartes. Los unos nos llevan a la verdad por el camino del conocimiento inmediato e intuitivo de la vida interior y mística, en suma, de la experiencia seguida de principio a fin—"la palabra de Dios es infalible en los hechos mismos"[1]—; los otros, sin perder de vista lo real, nos conducen a ella a través de la razón y por la interpretación o la reconstrucción *a priori* de los datos de la experiencia a partir de sus principios propios. Sobre la cuestión que lo resume todo, la de Dios, Descartes y Pascal están de acuerdo en principio para reconocer que Dios, el Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, puede ser reconocido con certeza por la luz natural de la razón humana y valiéndose de los hechos[2]; y están de acuerdo también en su conclusión para confesar que nuestro conocimiento de Dios mismo no es completo sino por la revelación de Cristo, y que la razón no basta para ello. Sin embargo, la actitud de Descartes y la de Pascal, sin contradecirse y, por el contrario, completándose, no son las mismas, y no ponen el acento en el mismo punto. Mientras que Descartes insiste sobre lo que los teólogos llaman los preámbulos racionales de la fe, Pascal, por el contrario, siguiendo otro método, se instala de una vez en el problema de la fe: el uno se aplica a demostrar la existencia de Dios; el otro, a encontrar las pruebas de Jesucristo, a fin de conducir a él a los hombres. En efecto, seguro de que nuestro conocimiento no culmina más que en la revelación, y de que la luz de la gracia ha de ser requerida, no solamente al final, para la fe, sino al principio mismo, para disponer el interior de nuestro pensamiento, sin disminuir por esto nuestra libertad[3], Descartes despliega todo el poder de su dialéctica para establecer por la razón, apoyándose por lo demás en la experiencia interna del *Cogito*, la existencia de Dios como autor total de todo lo que es, único fundamento y único garante de la ciencia, de la moral y de la verdad misma. Por su parte, sin negar, no obstante lo que haya podido decirse (* 30), que la razón sea capaz de conocer con certeza que Dios EXISTE, por *inconcebible* que sea, y esto por el camino de la negación, que es la única manera de conocer las verdades que nos sobrepasan (INCOMPRENSIBLE que Dios no exista, que no tengamos alma, que el mundo no haya sido creado), y la que se abre paso y cede el lugar a la razón más alta, el corazón, por medio del cual *conocemos* de una vez los primeros principios, sobre lo que la razón, o el razonamiento, apoya todo su discurso[4]; amigo en todo, nos dice su hermana, del orden

[1] *Pensées*, 791.
[2] *Pensées*, 788. Sobre los "nuevos cielos y nueva tierra", véase la segunda Epístola de San Pedro, III, 11-13, en referencia a Isaías LXV, 17, y el Apocalipsis, XXI, 1.
[3] Cuarta carta a mademoiselle De Roannez, octubre de 1656 *(Oeuvres*, pág. 510). Sobre el principio fundamental de los *figurativos* o de los signos, de que Pascal se sirvió más que nadie para levantar el velo que encubre lo real y a su autor, véase *Pensées*, 541 (Que la Escritura tiene dos sentidos), 558 (Contradicción: el sentido en el que todos los pasajes contrarios están de acuerdo), 574 (Razones sobre las figuras), y lo que dice Filleau de la Chaise, a propósito de las profecías, sobre "el fundamento de esta gran obra de la Escritura" *(Discours sur les Pensées de M. Pascal*, págs. 1490-491). Cf. mi *Pascal*, págs. 223-27; la edición comentada de los *Pensamientos*, págs. 352 y sgs., 370, 384; y un estudio de P. Mesnard sobre los figurativos *(Rev. Hist. philos.*, 1943).

[1] *Provincial dieciocho* (pág. 898).
[2] Según los términos expresos del canon 1 *de Revelatione* del Concilio Vaticano (Denzinger, 1653): "Si quis dixerit, Deum unum et verum. Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit." Hemos de hacer notar en este canon las expresiones "per ea quae facta sunt" y "posse", que son precisamente los dos puntos a los que se refiere Pascal.
[3] Véase sobre todo la *Cuarta meditación* (VII, 58; IX, 46) y las *Respuestas a las segundas objeciones* (IX, 116). Cf. mi *Descartes*, págs. 202 y sgs.
[4] *Pensamientos*, 479: "Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón; de esta última manera conocemos los primeros princi-

y de la razón—el primer punto de su demostración consiste en mostrar que la religión no es contraria a la razón, quiero decir a esa razón verdadera que sabe someterse a lo que es debido—, pero resueltamente hostil a quien pretende que la razón se basta a sí misma, Pascal, siguiendo el espíritu de la tradición agustiniana, y esa manera que tenía, al igual que San Francisco de Sales, de *ponerse en el lugar del otro*, o de aquel que debía entenderle y pensar con él[1], se preocupó especialmente, y sobre todo, de tocar al corazón del hombre, a fin de conducirle a la fe, que solo es completa en Jesucristo y por él, pero que, en el mismo punto de partida, y en lo que concierne al conocimiento de Dios, fundamento racional de la fe, no se impone, piense lo que quiera Descartes, a la manera de una verdad geométrica. Así, que la razón *pueda conocer* a Dios con certeza, a partir de lo que es o existe, no es dudoso tanto para Pascal como para Descartes, aunque una ciencia incompleta o una filosofía suficiente lo niegue. Pero, según Pascal, lo importante, o al menos el primer paso hacia adelante, consistirá en poner al hombre en un estado en el que *pueda* conocer a Dios, y amarlo; mas no *podrá* sino a condición de que lo *desee* y lo *quiera*, ofreciéndose a la gracia[2]; porque Dios únicamente puede ser reconocido por aquellos que le buscan sinceramente con todo su corazón: "quiso hacerse perfectamente cognoscible a estos", y no a los otros. "Hay suficiente luz para los que solo desean ver, y bastante oscuridad para los que tienen una disposición contraria"[3]. Todo, y el conocimiento mismo de Dios, depende, pues, de la "disposición" del hombre con respecto a la verdad, porque, si hay necesidad de comprender para creer, es preciso también creer para comprender; y a esto, a esta preparación de la vo-

pios, y en vano el razonamiento, que no tiene parte en ello, intenta combatirlos." Pascal había escrito primeramente la razón, y tachó esta palabra para sustituirla por el *razonamiento*, lo que es característico del sentido en que toma la palabra *razón*, de lo que da testimonio este notable fragmento, así como los fragmentos 477 (El corazón tiene sus razones) y 478 (Corazón, instinto, principios). Sobre todo esto, véanse las referencias dadas en el apéndice, nota (* 30).

[1] *Vie de M. Pascal*, por madame Périer, págs. 14-15, 18. (Cf. *Pensées* 24 *a*, sobre la verdadera elocuencia.) Era esta también la razón por la que no deseaba servirse de las pruebas metafísicas, aunque no las juzgase despreciables si el uso que se hiciese de ellas fuese el debido. *(Ibíd.*, pág. 16. Cf. *Pensées*, 5, 602.)

[2] Es una idea familiar a Pascal que si "todas las cosas hablan de Dios a los que le conocen y le descubren a todos los que le aman", sin embargo, "no se pueden percibir estos santos caracteres sin una luz sobrenatural" (Carta a madame Périer, 1 de abril de 1648, pág. 484), de suerte que, para creer, "es preciso abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse en ellas por la costumbre, pero ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, únicas que pueden producir el verdadero y saludable efecto" *(Pensées*, 482). Véanse a este respecto los *Pensamientos* sobre la gracia y los medios de merecer el don gratuito de Dios (657-64), así como nuestra edición comentada de los *Pensamientos*, págs. 442-50, con referencia a los *Escritos sobre la gracia* y comentario teológico del Padre Pouget.

[3] *Pensées*, 483 (A. P. R. Prosopopeya, final).

luntad, se refiere principalmente Pascal, cargando sobre ella todo su esfuerzo. Descartes mismo había reconocido que Dios no es accesible más que a los que supieron liberar su espíritu de los sentidos, así como del orgullo, y a esto destinaba su duda. Pero liberar el espíritu de los sentidos y del orgullo no es cosa fácil: se hace precisa una decisión, una apuesta, como diría Pascal, y esta decisión, preludio necesario del asentimiento, es lo que Pascal se esfuerza en alcanzar. Luego de lo cual, una vez obtenida la sumisión a lo que la sobrepasa, como exige la marcha propia de la razón, todo seguirá, con tal de que no ofrezcamos resistencia a la evidencia de los hechos y de que no nos opongamos a la verdad, sino que nos abramos a ella, consintiendo consigo mismo[1] y consintiendo en seguirla hasta el fin: es decir, precisa Pascal, hasta Jesucristo, el Dios hecho hombre, el verdadero Dios de los hombres, por quien únicamente, y no por las verdades abstractas o por el espectáculo de la naturaleza, tenemos acceso al Dios verdadero, al Dios completo, al que llena el alma de gozo y de felicidad, como único Ser que puede procurarle todo su bien.

A decir verdad, los dos pensamientos se completan, y hay que considerarlos conjuntamente, hay que ser, pues, cartesiano y pascaliano, si se quiere alcanzar la verdad total, que uno y otro llegaron a ver, sobre Dios y el universo de la creación, sobre la naturaleza y el destino del hombre, sobre nuestra manera de elevarnos a Dios, por el sentimiento de nuestra imperfección o de nuestra miseria, sobre la vida eterna en fin, porque, tanto para un Descartes como para un Pascal, la existencia de Dios es inseparable de nuestra inmortalidad personal (* 31).

Nada más significativo, en efecto, que la conjugación de estos dos espíritus, tan diferentes el uno del otro, que encarnaron en su más alto grado dos maneras de abordar y de conocer la verdad. Desearíamos ver de qué disposiciones proceden. Hubiésemos deseado también verlos en presencia el uno del otro en ocasión de sus entrevistas el 23 y el 24 de septiembre de 1647. Jacqueline, la hermana bien amada de Pascal, cuyo corazón era una misma cosa con el suyo[2], escribió sobre ellas a su hermana Gilberta, y su relato no aplaca nuestra sed, pero no deja de tener interés por la luz que arroja sobre el carácter de los dos hombres[3]. Descartes, nos dice Jacqueline, "había dado repetidos testimonios de querer ver a mi hermano a causa de la gran estima que sentía hacia mi padre y hacia él". Aprovechó, pues, su paso por París a su regreso a Holanda, para ir a ver a Pascal, del que conocía por Mer-

[1] "Es el consentimiento de vosotros con vosotros mismos y la voz constante de vuestra razón, y no la de los otros, la que debe haceros creer" *(Pensamientos*, 249).

[2] *Vie de M. Pascal*, por madame Périer, pág. 25.

[3] Podrán encontrarse todos los textos y documentos relativos a estas dos entrevistas en las *Oeuvres de Pascal* (G. E., II, 39-48).

senne el *Ensayo sobre las cónicas.* Pascal le dio a conocer su máquina aritmética, luego hablaron del vacío, y Descartes, si hemos de dar crédito a sus palabras [1], le rogó que hiciese la experiencia del mercurio en la falda y en lo alto de una montaña, luego de haberle—añade—"asegurado del éxito como enteramente conforme a mis principios, sin lo cual no se hubiese preocupado de pensar en ello a causa de que era de opinión contraria". Rasgo que basta para señalar la diferencia de los dos espíritus: porque, admitiendo que Descartes, como lo reivindica de ordinario, tenga aquí la prioridad, y que haya concebido por su parte la gran experiencia, ha de referírsela a un sistema *a priori,* enteramente diferente de las consideraciones físicas de Pascal, ya que, en Pascal, la idea de esta experiencia surgió de un largo trabajo de su pensamiento sobre *los hechos,* porque, para él, las experiencias son los únicos principios de la física y lo propio de la razón consiste en someterse a ellas [2]. En cuanto al vacío, escribe Jacqueline, Descartes, "con gran seriedad, dijo que se trataba de materia sutil que había entrado en la jeringa", a lo cual Roberval, que asistía a la entrevista [3], le objetó, respondiéndole "M. Descartes con un poco de acritud que hablaría con mi hermano todo lo que se quisiese porque hablaba con razón, pero no con él, que hablaba con preocupación". De hecho, sabemos, por Descartes mismo [4], que Pascal, al enviarle el pequeño escrito en el que describía sus primeras experiencias en lo tocante al vacío, le prometía una refutación de su materia sutil, que Descartes a su vez prometía recibir de muy buen grado como todas las objeciones que se le hacían sin calumnia, pero rogándole que no olvidase el poner en juego todas sus mejores razones y que no tomase a mal si en tiempo y lugar explicaba todo lo que creía a propósito para defenderse. Pero Baillet nos enseña [5] que Pascal, "lejos de enviar a M. Descartes la refutación que le había hecho esperar acerca de su materia sutil, no quiso pensar ya más que en los medios de ganar su amistad", así como el padre Magnan, Mínimo, porque "uno y otro se volvieron semicartesianos a continuación", como lo observa también Baillet. "Descartes, al que estimáis tanto",

[1] En su carta a Carcavi del 17 de agosto de 1649 (A. T. V., 391). Cf. la carta de Descartes a Mersenne del 13 de diciembre de 1647 (V. 99 y las notas) luego que hubo conocido las *Experiencias nuevas en lo tocante al vacío,* aparecidas en octubre de 1647, que le hizo llegar Pascal. Cf. mi *Pascal,* pág. 62, y sobre las tentativas que se hicieron para quitar a Pascal el mérito de su descubrimiento, la noticia preliminar a las "Experiencias nuevas en lo tocante al vacío" *(Oeuvres,* Pléiade, pág. 361).

[2] Fragmento del *Prólogo al Tratado del vacío,* pág. 532. Véase a este respecto mi *Pascal,* págs. 167-68, y el estudio de Georges le Roy sobre "La notion d'expérience d'après Pascal" *(R. Méta.,* 1946, P. U. F., 1957).

[3] Roverbal era uno de los sabios con los que tenía relación Etienne Pascal, junto con los más célebres matemáticos del tiempo.

[4] Carta del 13 de diciembre de 1647 a Mesernne (A. T. V., 98).

[5] *Vie de M. Descartes,* I, 381; 374.

escribe el caballero de Méré a Pascal [1]. Lo cual es de justicia. Pascal, como hemos visto, distinguió a maravilla la serie admirable de consecuencias que Descartes supo percibir en el "Yo pienso, por tanto yo existo"; vio todo el partido que se puede sacar de las ideas de Descartes sobre el autómata para disponer al hombre a la fe y confirmarlo en ella. Pero, al decir de Margarita Périer, su sobrina, no podía sufrir su manera de explicar la formación de todas las cosas [2]. "Hay que decir *grosso modo:* Esto se hace por figura y movimiento; porque esto es verdadero. Pero decir cuáles, y componer la máquina, esto es ridículo, porque es inútil, incierto y penoso. Y cuando esto sea verdadero, estimamos que toda la filosofía no vale una hora de trabajo" [3]. Incierto, porque no se funda suficientemente en los hechos; inútil, porque esto puede llevar al pensamiento fuera de su orden, en lugar de conducirlo a Dios como a su principio y a su fin. Pero él, Pascal, desconfía del espíritu de sistema, de los principios de nuestra invención y, por consiguiente, sospechosos, como la materia sutil. A la certeza prefiere la verdad, a la madurez tranquila del espíritu la inquietud fecunda del hombre en busca de la verdad, que no buscaría si la hubiese ya encontrado, pero que no encuentra sino para buscar todavía, para buscar a Dios.

Nada más alejado, a este respecto, que la disposición de espíritu de un Descartes. Nada que debiese, en apariencia, alejarle más de Pascal. Y, sin embargo, Pascal le impresionó. Y es que, a pesar de su impetuosidad natural, de su carácter apasionado [4], de esa vivacidad de espíritu que hacía, nos dice su hermana Gilberta [5], que "los que no le conocían quedasen sorprendidos ya cuando le oían hablar en las con-

[1] Con respecto a la pretendida divisibilidad hasta el infinito de lo continuo, contra la que Méré formula objeciones que Pascal refuta en el *Espíritu geométrico. Obras póstumas de Méré,* t. II, 1712, pág. 48. *(Oeuvres de Pascal,* G. E., IX, 222.)

[2] *Mémoire sur la vie de M. Pascal,* escrita por Margarita Périer, su sobrina, página 41. (Ms. Guerrier, 12988, pág. 6. *Pensées,* 194.)

[3] *Pensées,* 192. Fragmento rayado, escrito al dorso del folio 151 *(Pensées,* 308), donde dice: "El mundo juzga bien de las cosas, porque se halla en la ignorancia natural que es el verdadero asiento del hombre. Las ciencias tienen dos extremos que se tocan..." (la pura ignorancia natural y la ignorancia sabia que se conoce a sí misma).

[4] En su libro sobre *Pascal et la souffrance* (ed. ouvrières, 1956, con prólogo del padre Chesneau, Julien Eymard d'Angers), Lucien Jerphagnon, según la terminología caracterológica de la escuela de Groninga y de R. Le Senne (páginas 70 y sgs.), coloca a Pascal entre los *apasionados,* caracterizados por la emotividad, la actividad y la resonancia secundaria, este último rasgo compuesto de los dos primeros, que traducen la tensión vital más intensa, la de los héroes, y traduciéndose él mismo, positivamente, por una conciencia del tiempo que conserva el pasado y lo orienta hacia el futuro, negativamente por la inhibición de lo que no está de acuerdo con los fines perseguidos.

[5] *Vie de M. Pascal,* por madame Périer, pág. 29.

versaciones, porque parecía siempre que se llevaba en ellas la palma con una especie de dominación... y no se estaba mucho tiempo con él que no se viese en seguida que en esto mismo había algo amable, de tal modo que al final todos quedaban satisfechos con su manera de hablar y con las cosas que decía". Y es que, con la conciencia que tenía, al igual que Descartes, de sus dones y de su vocación propios—porque "puede decirse que siempre y en todas las cosas la verdad fue el único objeto de su espíritu, puesto que nada supo y pudo satisfacerle nunca como no fuese su conocimiento" [1], y puede decirse otro tanto, *mutatis mutandis,* de Descartes—, había en Pascal, aliadas a cierta impaciencia de la verdad, una gentileza, una sinceridad, una fidelidad, una modestia que no eran fingidas, con una "ternura de corazón", nos dice, "hacia todos aquellos con los que Dios me unió más estrechamente" [2], ternura extrema, añade su hermana, pero siempre con la vista puesta en Dios, que hace que, "si nunca persona alguna fue más digna de ser amada, tampoco nadie supo amar mejor y practicó mejor el amor que él". Lo cual es más sorprendente en un alma sensible como lo era la de Pascal, llamada para el sufrimiento, y que, cuando es así inducida a la visión de Dios, hace al hombre más apto para abrirse a los demás en lugar de replegarse orgullosamente sobre sí mismo.

Por lo que no puede sorprendernos que el imperioso Descartes, que también era hombre de alma sensible, se viese impresionado por Pascal, y que luego de la primera conversación en la que se había sentido molesto con la presencia de un tercero y por haber permanecido tan poco con él, le prometiese volver a verle al día siguiente: lo que así ocurrió el 24 de septiembre, a las ocho de la mañana, "en parte", escribe Jacqueline, "para consultar el mal de mi hermano, sobre lo cual no le dijo gran cosa, sino que únicamente le aconsejó que estuviese todo el día acostado hasta que el cansancio le rindiese y que recuperase fuerzas con caldo de puchero. Hablaron de muchas otras cosas, porque permaneció allí hasta las once..." De su conversación no sabremos nunca nada más que lo que dice esta línea enigmática. Pero nos imaginamos a estos dos hombres, igualmente preocupados por la verdad, ofreciendo para su búsqueda la diversidad de sus temperamentos y de sus disposiciones propias, y una muy distinta actitud con respecto a la vida.

El uno, Descartes, como lo declara a Mersenne, no busca más que el descanso y la tranquilidad de espíritu y no piensa más que en instruirse él mismo, sometiéndose en lo demás a la Providencia que rige el mundo; confiesa sin reservas a Huyghens que es "de los que aman sobre todo la vida", y nuevamente a Mersenne: "Hace treinta años que no

[1] *Vie de M. Pascal,* por madame Périer, pág. 4.

[2] *Pensées,* 732 (Amo a todos los hombres como si fuesen hermanos porque todos fueron redimidos...). Cf. lo que dice madame Périer, págs. 25-26 y 29.

he tenido, gracias a Dios, ningún mal que mereciese ser llamado así. Y puesto que la edad me privó ya de esa exasperación biliosa que me hacía en otro tiempo amar las armas, y que ya solo hago profesión de cobardía y he adquirido también algún conocimiento de la medicina y me siento vivir y procuro tanto cuidado como un rico gotoso, casi me parece que me encuentro ahora más lejos de la muerte de lo que lo estaba en mi juventud." Pero, añade, "uno de los puntos de mi moral consiste en amar la vida sin temer la muerte". "Y en cuanto a la muerte, de la que me advertís", escribe a Huyghens en junio de 1639, "aunque sepa verdaderamente que puede sorprenderme en cualquier momento, siento, sin embargo, gracias a Dios, que mis dientes están tan buenos y tan fuertes que no debo temerla en unos treinta años, si es que ella no quiere presentarse por sorpresa" [1]. En tanto, como dice a Isabel [2], lo principal es conservar su cuerpo sano, su alma contenta y mirar las cosas que se presentan bajo el sesgo que pueda hacérnoslas más agradables.

Cosa muy distinta ocurre con Pascal. Sabemos [3] que, después de los dieciocho años, en que su salud comenzó a verse alterada, no pasó un día sin dolor; en 1647, el año mismo de las entrevistas con Descartes, sus penalidades habían aumentado mucho: su excesiva dedicación a las ciencias le había producido dolores de cabeza insoportables, males de vientre que le obligaban a no tomar más que líquidos calientes gota a gota, y, en fin, una especie de parálisis de los miembros inferiores que reducía sus movimientos y le forzaba al uso de muletas. Y, sin duda, estimaba que no debe condenarse el amor que la naturaleza nos dio por la vida, puesto que la hemos recibido de Dios mismo [4]. De hecho, por su vida, por su obra, por su prodigiosa actividad—piénsese en todo lo que realizó este hombre muerto a los treinta y nueve años—,

[1] A. T., II, 552. Para lo que precede, véanse las cartas a Mersenne de febrero de 1634 y del 9 de enero de 1639, a Huyghens del 13 de octubre de 1642.

[2] Cartas de Descartes a Isabel de mayo-junio de 1645 (A. T., IV, 218-21), la única en que habla de su madre: "Había heredado de ella una tos seca y un color pálido... Pero creo que la inclinación que tuve siempre para mirar las cosas que se presentaban bajo el sesgo que podía hacérmelas más agradables, y para hacer que mi principal gozo no dependiese más que de mí mismo, es causa de que esta indisposición, que me era connatural, hubiese desaparecido poco a poco."

[3] Por el testimonio de madame Périer, págs. 7 y 10, y por el de Margarita Périer, pág. 37. Sobre la enfermedad de Pascal, quizá una tuberculosis de localización primero intestinal y luego meníngea, véase JERPHAGNON, págs. 37 y sgs., con referencia a los trabajos del doctor Juste Navarre (Lyon, 1911), del doctor Nautiacq *(Thèse médecine,* Burdeos, 1930), del doctor Jean Torlais *(Progrès médical,* 10 de enero de 1955). Sea lo que sea, puede decirse, con Jean Mesnard *(Pascal,* 1951, pág. 170), que "la vida y la obra de Pascal fueron el fruto de una victoria constante sobre la enfermedad", testimonio de un gran dominio de sí.

[4] Carta de monsieur y madame Périer en ocasión de la muerte de Etienne Pascal, padre, 17 de octubre de 1651 (pág. 497).

él mismo nos da el ejemplo de una lucha constante y victoriosa contra sus males, que todos están de acuerdo en reconocer que soportó con una fuerza de espíritu, un valor y una paciencia admirables. Pero obtuvo todavía algo más de ellos, porque la vida tiene para Pascal una significación y un uso más altos. Cuando se mostraba compasión hacia él, respondía que no sentía pena por el estado en que se encontraba, que él mismo temía que curase, porque conocía los peligros de la salud y las ventajas que proporciona la enfermedad. "No compadecedme, decía, la enfermedad es el estado natural de los cristianos, porque por él se alcanza el estado que siempre debiéramos conocer, es decir, aquel en que domina el sufrimiento, los males, la privación de todos los bienes y placeres de los sentidos, con abandono de todas las pasiones, sin ambición, sin avaricia, y en la espera continua de la muerte. ¿No es así cómo los cristianos deben pasar su vida? ¿Y no es una gran felicidad el hallarse por necesidad en un estado que no se puede abandonar?" [1]. Por eso, observa su hermana, "como si se viese dominado por el peso de la caridad que sentía le aproximaba al centro en el que debía gozar del descanso eterno..., su estado de hombre moribundo al que se vio reducido durante los últimos años de su vida constituía un medio para el cumplimiento de su sacrificio que debía hacerse con la muerte... Cuando nos hablaba de la muerte, nos hablaba siempre al mismo tiempo de Jesucristo..." [2].

Si puede juzgarse a los hombres por la actitud que adoptan ante la muerte, queda medida ya la distancia que existe entre Descartes y Pascal. Y, sin embargo, se encuentran y se reconcilian al final, puesto que Descartes declara, finalmente, en confidencia [3], que en lugar de encontrar los medios de conservar la vida encontró otro, aún más fácil y más seguro, que consiste en no temer la muerte: porque, precisa en otra parte [4], cuando hemos reconocido la inmortalidad de nuestras almas esto mismo nos impide temer la muerte y despega nuestro afecto por las cosas del mundo, de suerte que, al amar perfectamente a Dios, no deseamos ya nada en el mundo sino que la voluntad de Dios se cumpla [5], la voluntad de un Dios, recuerda Pascal en su *Memorial,* que es el Dios no de los muertos sino de los vivos *(Mat.,* XXII, 32). Y de hecho, tanto para Descartes como para Pascal, quien conoce a Dios se sabe inmortal: apostar por el uno, dirá Pascal al incrédulo, es apostar por el otro. En este punto, que divide las doctrinas y a los hombres

[1] *Vie de M. Pascal,* por madame Périer, pág. 32.
[2] *Vie de M. Pascal,* por madame Périer, pág. 20, citando a este respecto "esa oración admirable que hemos aprendido de él *para pedir a Dios el buen uso de nuestras enfermedades*" *(Oeuvres,* pág. 605).
[3] Carta a Canut del 15 de junio de 1646 (A. T., IV, 442).
[4] Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645 (IV, 291).
[5] Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 (IV, 609).

—quiero decir la supervivencia personal—, Descartes y Pascal se muestran de acuerdo. Al final, que es el más allá, sus caminos, independientes y convergentes, se reúnen. Y en este "concierto" Pascal no dejaría de ver una señal de la verdad (* 32).

Nos queda ahora por ver cómo Pascal se encaminó a ella.

2. Pascal vivo. Misterio de su figura. Juventud imperecedera de su obra, de su pensamiento, de su lengua. Lo que retiene de su época: "No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro todo lo que veo." Las circunstancias y los acontecimientos de su vida: la ciencia, el mundo y Dios. La curva de su pensamiento por profundización progresiva

Tarea ardua entre todas las de definir a Pascal, porque resulta difícil seguir el desarrollo de su pensamiento y, todavía más, sondear sus profundidades. ¿Bajo qué aspecto abordarlo? La obra, en Pascal, es inseparable del hombre, y, si la obra tiene valor *universal,* es porque es, ante todo y por encima de todo, eminentemente *personal,* y porque el autor—no el autor, sino el hombre [1]—tocó con ella el fondo de nuestra naturaleza, al mismo tiempo que de toda naturaleza. Necesitamos, pues, primero y ante todo, estudiar al hombre y tratar de describir su historia. Pero, aquí también, ¡cuántas interpretaciones diversas y aun contradictorias! Exaltado, venerado incluso, tiernamente amado por los unos, que, por la amplitud de sus iniciativas intelectuales y las disposiciones y orientaciones últimas del alma, lo estiman admirable por encima mismo de la gloria que de él resplandece [2], y lo tienen por el pensador más actual y más moderno—en el sentido siempre renovado de este término—, porque es el más próximo a cada uno de nosotros; despreciado por los otros, por un Valéry, por un Maurras, cuya resistencia no es sin duda más que la medida de su poder sobre ellos, tachado de "locura" o de "triste saturnismo" [3] por haberse convertido de la

[1] A Pascal, mejor que a ningún otro, se aplica la expresión famosa de él: "Cuando vemos el estilo natural, nos quedamos enteramente sorprendidos y cautivados, porque esperaríamos ver un autor y nos encontramos con un hombre" *(Pensées,* 36).
[2] Según la expresión de Maurice Blondel en su bello estudio sobre el jansenismo (facticio, ocasional) y el antijansenismo (profundo) de Pascal, *R. Méta.,* 1923, pág. 163. Para lo que sigue, véase la nota (*33) en el Apéndice: Juicios formulados sobre Pascal.
[3] Como dice Paul Valéry. El accidente del puente de Neully, solo conocido por una relación anónima extraída por el padre Guerrier de un Ms. del Oratorio de Clermont *(Oeuvres,* pág. 1365), aun admitiendo que sea auténtico, es de fecha incierta, y su influencia sobre la "conversión" de Pascal es más que dudosa (V. Giraud, *Pascal,* 1905, págs. 261 y sgs.). En cuanto a la leyenda de un tras-

ciencia a la fe, mezclado en las luchas no extinguidas aún en nuestros días, entre jansenistas y antijansenistas que se disputan este gran pensamiento, refugio de las almas inquietas que encuentran en él un consolador, pero objeto de los ataques, violentos o sinuosos, de los que, desde de Voltaire, vieron en él un testimonio inigualable de Dios y del cristianismo, ¡qué de combates no se libraron y se libran todavía alrededor de este gigante, en quien no se puede dejar de reconocer, quiérase o no, según la expresión de Schleiermacher, al más profundo de los pensadores franceses, y sin duda nuestro más grande escritor, un hombre, de todas las maneras, que no deja a nadie indiferente, y cuyo breve destino, el inacabamiento de su obra, la diversidad de sus dones, los aspectos multiformes de su fulgurante genio [1], la intensidad misma y la riqueza de su vida interior, contribuyen a rodear su figura de un misterio impenetrable y tanto más fascinante!

Lo que sorprende ya de antemano en Pascal es su imperecedera juventud. Ese espíritu que es el suyo, ese espíritu que aparece siempre nuevo como todo lo que se funda en lo eterno e infinito, ha modelado sus rasgos y señalado toda su obra. Por ello nada de lo que ha escrito envejeció todavía, nada en su obra lleva las bridas del tiempo, incluso en los dominios de la ciencia, donde las teorías en apariencia más firmes son más efímeras que en ninguna otra parte: pero es que también Pascal, siempre previsor, se atuvo siempre, tanto en física como en matemáticas o en cualquier otra ciencia, a los *hechos*, tras los cuales su genio personal percibe de una vez la invisible realidad de la que ellos son la figura, el signo y el efecto. Entre ellos y él, entre ella y él, no permite que nada se interponga. No dijo nunca más que lo que sabía; habló de todo familiarmente, según la naturaleza, única cosa que es buena [2]; odia las expresiones ampulosas y todo lo que envanece el espíritu; no toma las cosas por sistema, sino a la manera como el corazón del hombre está hecho [3]. Si despreció las divisiones de la dialéctica, los símbolos y los algoritmos que los hombres inventaron para economía del pensamiento, la razón ha de buscarse en que teme que le encubran la verdad o no le dispensen el esfuerzo siempre renovado que es preciso hacer para conocer cada cosa, cada acontecimiento y cada ser en su originalidad propia, que es el objeto del espíritu, y que únicamente el espíritu de finura, que el alma posee, es apto para distinguir. Se le reprochó en ocasiones una prudencia excesiva en el establecimiento de los principios de que parte. Y de hecho no da su consentimiento para afirmar más allá de lo que le enseñó la experiencia o el contacto directo con las cosas. En esto se separa profundamente de Descartes; porque, en el establecimiento de los principios, Descartes une a la prudencia del sabio una audacia a veces temeraria, que, a veces también, fue causa de su extravío, aunque los extravíos de un genio tal no hayan sido menos fecundos que las verdades que nos ha legado. Pascal, antes de dar el primer paso, mira a todas partes, porque sabe que la omisión de un principio conduce al error, y se rodea de todas las precauciones imaginables; si descubre que se inclina a alguna parte, si advierte en él alguna tendencia o alguna idea que le es propia, o algo que semeje a un prejuicio debido a la creencia o a la costumbre, se revuelve contra él y no lo acepta de buen grado [1]. Pero luego de haberse asegurado de los principios con extrema prudencia, da pruebas de extrema audacia para sacar las consecuencias. Y desde este punto—sentado sobre los ríos de Babilonia, que corren y pasan y arrastran, pero inmóvil, firme, humilde, cuando está sentado, y seguro cuando está de pie [2]—recorre el universo entero, visible e invisible, de un infinito al otro, con una agilidad de espíritu tal que parece ver todas las cosas juntamente de una sola mirada, y que no puede exponerlas en seguida según un orden lineal, sino que debe acercarlas desde todas partes, refiriendo cada punto a su fin, para mostrarlo siempre [3]. Tal es el orden que Pascal siguió en todo. Por él, como veremos, abrió el pensamiento humano

torno cerebral de Pascal, que, como consecuencia de este accidente, "creía ver siempre un abismo en su lado izquierdo", se aparece por primera vez en 1737, es decir, setenta y cinco años después de la muerte de Pascal, en una obra del abate Boileau, y, admitida por Voltaire y los enciclopedistas para minar la Apología de Pascal, no descansa en ningún fundamento serio *(Pascal,* pág. 91, número 2).

[1] Como dice Louis de Broglie en su prólogo a *L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal,* publicada para la Exposition du Palais de la Découverte, en la imprenta L'Emancipatrice, París, abril, 1950.

[2] *Arte de persuadir,* final (pág. 602). Pascal emplea frecuentemente en el mismo sentido las palabras *instinto, naturaleza, principios naturales, idea de la verdad,* oponiéndolas al discurso o a la razón raciocinante. (Véanse estos textos en mi *Pascal,* pág. 238, y el índice en la palabra "Naturaleza", buena, mala, ambigua.)

[3] *Pensées,* 8. Cf. 21 y 24 (Espíritu de finura), 32-61 (Reglas del lenguaje), 68-69 (Orden).

[1] "Se suele decir. Es preciso confesar que la religión cristiana tiene algo de sorprendente. "Porque habéis nacido en ella", se dirá. Muy lejos de ello; me revuelvo contra esto, por esa misma razón, por miedo a que esta prevención me domine; pues, aunque he nacido en ella, no dejo de encontrarla así" *(Pensées,* 830).

[2] *Pensées,* 697. Cf. *Salmos,* 136 (Vulg.).

[3] "El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que es por principio y demostración, el corazón tiene otro. No probamos que debemos ser amados, exponiendo ordenadamente las causas del amor: esto sería ridículo. Jesucristo, San Pablo tienen el orden de la caridad, no del espíritu; porque querían abrasar, no instruir. San Agustín lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para mostrarlo siempre" *(Pensées,* 72, y la nota a "abrasar"). Orden no lineal, sino multipolar, diría Cournot. "Diversidades que llevan al único ser necesario" *(Pensées,* 583, final), según el orden de Dios, que trata de encontrar el corazón *(Pascal,* pág. 290. "Método de conocer", *Cadences,* II, pág. 32).

caminos enteramente inéditos, a un tiempo los más nuevos y los más seguros, porque todos están situados en el eje y la prolongación de esa *philosophia perennis* que edifica, a través de oscilaciones y retrocesos, el esfuerzo humano: prueba, nos dice [1], de que el hombre, que solo es producido por la infinitud, se instruye sin cesar en su progreso, de suerte que toda la serie de los hombres, durante todo el curso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente. Pero lo que Pascal añade a la experiencia de sus predecesores se encuentra en cierto modo deslastrado de las aportaciones que, en cada uno, aseguraban solo la estabilidad provisional del pensamiento a expensas de su fuerza ascensional, cuando en Pascal se encuentra, en cada momento y en cada punto, realizado un *equilibrio en movimiento* que es un *equilibrio en altura,* y cuyo secreto radica en que apunta siempre a la verdad, puesto que la verdad, concluye, debe siempre marchar por delante.

De este equilibrio no podemos, pues, encontrar la imagen fiel más que considerando atentamente al hombre y, a través de su vida y de su obra, el desarrollo que tomó en él la verdad, puesto que pertenece a aquellos que, según sus propios términos, solo están seguros con la verdad y solo hallan al descanso en la búsqueda sincera de la verdad; a aquellos que sostienen que la más grande de las verdades y de las virtudes cristianas es el amor a la verdad, y que no podrían soportar que se la atacase; a aquellos para quienes puede haber tiempo de paz y tiempo de guerra, y es el interés de la verdad el que los distingue, pero no tiempo de verdad y tiempo de error, porque está escrito que la verdad de Dios permanece eternamente, primera regla y último fin de las cosas. Pascal es el hombre que pudo decir, sin presunción y sin orgullo: "Poseo la verdad: esta es toda mi fuerza; si la pierdo, estoy perdido" [2]. *La* verdad: no *su* verdad. Y, sin embargo, esta verdad, que se da a él en la medida en que la busca, no tiene nada de abstracto ni de impersonal: es una verdad que toca el corazón del hombre como tocó el suyo, para llenarlo de sí misma luego de haberlo vaciado de todo lo demás, y primero de sí. Por ello, si se quiere comprender a Pascal, hay que tratar de hacer lo que él mismo ha hecho con respecto a la verdad, haciendo el silencio en el interior de sí y entregándose a ella para escucharla y para seguirla, y tratar de aprehender, a través de él, ese *algo,* esa punta sutil [3] con la que tuvo contacto y de la que experimenta, al alisarla, la vibración y el choque.

---

[1] En una página famosa de su *Prólogo para el Tratado del vacío* (pág. 533).

[2] *Fragments divers, Notes pour les Provinciales et les Factums,* Fr. III (sobre las tesis de Lovaina citadas en la tercera provincial, recopilación original, fr. 398. *Oeuvres,* pág. 1052). Cf. fr. XXVI. *Pensées,* 822 (segunda copia, 611).

[3] *Pensées,* 104 (Imaginación, final): "La justicia y la verdad son dos puntas tan sutiles, que nuestros instrumentos resultan demasiado romos para tocarlas

Su lengua misma, esa lengua única que es la suya, nos da testimonio de ello y nos sirve de ayuda; porque ahí, según la expresión de Nicole, reside el secreto de su elocuencia natural, cuya precisión y proporción espiritual, cuya luz y cuya fuerza son las de la verdad: verdadera elocuencia que se burla de la elocuencia, que obedece a reglas sacadas de la naturaleza del corazón humano, que se acomoda a todas sus necesidades generalmente, que hace encontrar en sí mismo la verdad de lo que se escucha, que, en frases lapidarias, dice justamente lo que hay que decir y cómo debe decirse, uniendo la fogosidad a la lógica [1], soberana en la geometría como en la finura, en la ironía como en la pasión, en el análisis más sutil y más agudo (Infinito-nada: la apuesta) como en la poesía más intensa (Desproporción del hombre: los dos infinitos) o más tierna (Misterio de Jesús), y que, por sus ritmos (Oración para el buen uso de las enfermedades. Porque la vida es un sueño un poco menos inconstante), sus imágenes (El filósofo más grande del mundo, sobre una plancha más amplia de lo debido... Se arroja, en fin, tierra sobre la cabeza y se acabó para siempre), sus anacolutos (La nariz de Cleopatra, si hubiese sido más pequeña, habría cambiado toda la faz de la tierra), sus apóstrofes (Los que creen que el bien del hombre está en la carne y el mal en aquello que le aparta del placer de los sentidos, que se sacian y mueran en ellos), sus cuadros de tragedia (Cromwell iba a destruir la cristiandad..., pero he aquí que se interpuso ese guijarro...), sus sentencias (Se muere solo), sus interrogaciones dramáticas (¿Qué debo hacer? No veo por todas partes más que oscuridad. ¿Creeré que no soy nada? ¿Creeré que lo soy todo?... ¿Por qué aquí antes que allí, por qué ahora y no antes?... El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta), sus oposiciones, sus antítesis y sus repeticiones (Justicia y fuerza, miseria y grandeza), su potencia dramática, su estremecimiento interior, sus resonancias, alcanzan naturalmente las más altas cimas del arte al mismo tiempo que las del pensamiento [2]. Lengua de sabio y de poeta, cuyo ritmo está de acuerdo con

---

exactamente. Si llegan a hacerlo, reducen su punta y apoyan alrededor, más sobre lo falso que sobre lo verdadero."

[1] Como lo atestigua la actividad fulminante de una escritura, llena por lo demás de finura, en la que estos dos caracteres están tan estrechamente ligados que resultan indiscutibles. Véase, por ejemplo, el folio 8 del manuscrito en el que aparecen, al margen y en todos sentidos, con el pasaje que da la clave de la apuesta (Es verdad), los pensamientos sobre la costumbre, sobre el punto que se mueve en todas partes con una velocidad infinita, uno en cada lugar y todo entero en cada sitio, sobre las razones del corazón, sobre la religión cristiana que es la única que hace al hombre feliz y amable, sobre el hecho de que todo tiende a sí y que es preciso tender a lo general. (Véase GEORGES BRUNET, *Le pari de Pascal,* Desclée de B., 1956, con el facsímil, según la reproducción en fototipia del original de los *Pensamientos,* publicado por L. Brunschvicg en Hachette, 1905).

[2] *Pensées,* 451 (apuesta), 84 (dos finitos), 736 (Misterio de Jesús), 380 (Porque

el ritmo de las cosas; lengua de músico también [1], que refiere los mismos temas de diversas maneras, en diversos compases, en diversos tonos, dándoles cada vez una significación nueva [2], al modo como la perspectiva multiplica los aspectos de una figura simple [3] porque "todo es uno, todo es diverso" [4]; lengua nutrida de la Sagrada Escritura, y, como ella, siempre perfectamente apropiada al tema que trata y al corazón de aquel a quien se dirige—quiero decir al hombre que consiente en ser él mismo—y, por esto, lengua siempre joven como el pensamiento del que procede, que creó de una vez y fijó para siempre la fortuna del pensamiento francés: entre la lengua del *Discurso del método* y la de las *Provinciales* y *Pensamientos*, hay un mundo.

Un mundo. Pero ¿por qué milagro? Porque Pascal es hombre de su tiempo. De su época y de su medio [5], el sabio, el hombre, el cristiano sufrió profundamente la influencia, y se encuentra en él por todas partes la impronta, la señal, la resonancia, de esta gran época del Re-

la vida), 104 (El más grande filósofo), 227 (Se arroja en fin), 180 (Cleopatra), 570 (Los que creen), 221 (Cromwell), 351 (Se muere solo), 353, 88, 91 (Interrogaciones), 285 (Justicia, fuerza), 314, *et saepe* (Grandeza, miseria).

[1] Piénsese en César Franck, en *Rédemption*, obra de una inspiración plenamente pascaliana, y en las grandes obras del último período, en las que los temas adoptan diferentes formas para combinarse al final *(Cadences*, II, págs. 242 y siguientes. Y el libro de Vincent d'Indy sobre *César Franck*, 1906).

[2] Así, para no tomar más que un ejemplo, pero muy significativo, el importantísimo y admirable fragmento sobre la *Desproporción del hombre*, llamado comúnmente "Los dos infinitos" *(Pensées*, 84), y que es titulado por Port-Royal *Connaissance générale de l'homme*, fue colocado por nosotros al frente de todo el desenvolvimiento relativo al hombre, a su miseria y a su grandeza, conforme a las justas indicaciones de los editores de Port-Royal; pero hubiese podido ser utilizado también para la *Transition de la connaissance de l'homme à Dieu*, según el título del legajo número quince en el que se encuentra colocado (LAFUMA, número Ms. 199), con los dos fragmentos precedidos como este del signo H *(Pensées*, 393: "Viendo la ceguera y la miseria del hombre..." 264: "El hombre no es más que una caña...") De hecho, tiene tantas implicaciones y conexiones con todo el pensamiento de Pascal, que lo habría sin duda recordado, como el *leit-motiv* del músico, en diferentes puntos de su desenvolvimiento, haciéndole ver cada vez en una perspectiva distinta o bajo una luz nueva (aunque no haya más que un punto indivisible que sea el verdadero lugar, 85). Confróntese lo que dice J. Orcibal del fragmento *Infinito-nada* (Cahiers de Royaumont, 1957, pág. 174).

[3] Noción que ocupa un lugar esencial en el pensamiento de Pascal desde su primer *Ensayo sobre las cónicas*.

[4] *Pensées*, 125. Cf. 28, 29, 808 (Unidad y multitud), 809 (La multitud que no se reduce a la unidad es confusión; la unidad que no depende de la multitud es tiranía). Este principio es todavía, y quizá más que ninguno, una de las claves del pensamiento de Pascal, lo mismo que el ἓν και πολλα de Platón.

[5] Para todo lo que sigue, véase el capítulo I de mi *Pascal*, págs. 10-39, con referencia a los trabajos de Strowski, Lachèvre, Perrens, Busson, R. Pintard, R. Lenoble, Ant. Adam, así como a las grandes obras de Henri Bremond (1916-1936) y de monseñor J. Calvet (reed. del Duca, 1956).

nacimiento francés, en la que el hombre, luego de haber tomado posesión del globo, se pone a explorar el universo, del infinito de magnitud, que le descubrió la astronomía, al infinito de pequeñez, que comienza a sospechar, creando para esto un lenguaje analítico apto para revelar el dominio de la cantidad pura, así como el del espacio y la materia, al mismo tiempo que la invención y el perfeccionamiento de los instrumentos y de las técnicas operatorias le permite plegar la experiencia a sus leyes y descubrir, en este acuerdo sorprendente de nuestro espíritu y de las cosas, o de lo que de ellas transparece, la existencia de un orden natural cuyo mecanismo riguroso traduce en todas partes una exacta apropiación de los medios al fin; época de Galileo, de Descartes y de Fermat, que es también la de Richelieu y de Corneille, la de la Academia y la del *Cid*, la de Monteverde, la de los maestros de España y de los Países Bajos, la de Tour y de Poussin [1], en la que, en todos los dominios, literario, artístico, social, se desprenden, del estilo multipolar de la edad barroca, de su llamada a las potencias vitales, oscuras y tumultuosas, las líneas puras del ideal clásico, que es un ideal conquistado, hecho de orden, de gusto, de perfecta adecuación de la forma a la idea y de la razón a lo real, que modela la lengua y las costumbres y se encarna en el tipo acabado del hombre honesto; época, en fin, en la que, en oposición a los discípulos de Epicteto y de Montaigne, a la soberbia estoica y a la negligencia pirroniana, al libertinaje que une a un ateísmo larvado la licencia de las costumbres, contra los que quisieron "renunciar a las pasiones y convertirse en dioses", o "renunciar a la razón y convertirse en bestias" [2]—ambos se reúnen, porque "el hombre no es ni ángel, ni bestia, y la felicidad desea que quien quiere ha-

[1] Se reprochó a Pascal (VALÉRY, *Variété*, I, pág. 182) el haber sido "enteramente insensible a las artes" y el haber pensado "que la pintura es vanidad". Pero es debido a que se le leyó mal. Pascal, en efecto, escribe sin inciso alguno: "Vanidad la pintura que atrae la admiración por la semejanza con las cosas de las que no admiramos los originales" (116), es decir, *esa especie de pintura que* no es más que una trampa. Pero habló como conocedor no solo de los pintores (28), sino también de la pintura (48), lo mismo que de la belleza poética (38), y dice su palabra decisiva cuando escribe en sus *Pensamientos* (85): "No hay más que un punto indivisible que sea el verdadero lugar: los demás están demasiado cerca, demasiado lejos, a demasiada altura o demasiado bajos. La perspectiva lo señala en el arte de la pintura. Pero, en la verdad y en la moral, ¿quién lo señalará?" Y acerca de la música: "Demasiadas consonancias desagradan en la música" (84), pág. 1109). Y también: "Creemos tocar órganos ordinarios al tocar al hombre. Son órganos, en verdad, pero extraños, cambiantes, variables, cuyos tubos no se siguen por grados unidos. Los que no saben tocar más que los ordinarios no producirían acordes sobre estos. Es preciso saber dónde están las teclas" (172). En cuanto al estilo de Pascal, ninguno sobrepasa, y muy pocos igualan, sin duda, su color y su ritmo.

[2] *Pensées*, 317. A propósito de la duplicidad del hombre y de la guerra intestina entre la razón y las pasiones.

cer el ángel haga la bestia" [1]—, contra la cábala pirroniana y esa "ambigüedad ambigua" o esa "oscuridad dudosa, de la que nuestras dudas no pueden borrar toda la claridad, ni nuestras luces naturales expulsar todas las tinieblas [2]; en suma, contra ese paganismo renaciente, y contra esos adversarios temibles de la fe cristiana que triunfaron en el siglo siguiente, se alzan los defensores, los apologistas y los apóstoles del catolicismo, y esa prodigiosa floración de comunidades religiosas que surgieron entonces sobre el suelo de Francia: trabajan, no solamente para convertir a los hermosos espíritus del tiempo, libertinos y políticos, deístas y ateos, que aspiraban a una sabiduría puramente humana y se forjaban, según la expresión de Mersenne, un Dios apropiado a su fantasía, sino también y sobre todo para reformar desde dentro a la Iglesia, para restablecer la disciplina, para instruir al clero y al pueblo, para evangelizar a los pobres, para sacudir la indiferencia, la negligencia y la cobardía de esos cristianos que manifiestan una extraña insensibilidad a lo que realmente importa más: nuestro destino. Ceguera sobrenatural, que hace que los unos, indiferentes a su suerte, rehusen tomar partido y pasen su vida divirtiéndose, sin darse cuenta que esta neutralidad es la peor injuria hecha a Dios, y esa diversión una falsa simulación. Profanación de las cosas santas en los otros, que, haciendo profesión de amar a Dios y de seguir sus mandamientos, no son cristianos más que de nombre y no atacan menos que los otros la verdad y la santidad de la religión. A todos estos hombres es preciso abrir los ojos a fin de enseñarles a ver la luz; pero es preciso también, y quizá en primer lugar, hacer una llamada a su corazón, hacerles sentir la presencia de Dios y la necesidad que tienen de El, hacerles encontrar en el interior de sí mismos la señal eterna e imborrable, hacer, en fin, que se adhieran a ella amando lo que Dios ama y queriendo lo que Dios quiere. He aquí precisamente lo que proponían los santos como monsieur Vincent, cuyo ejemplo y cuya figura eran el más perfecto testimonio de lo que el hombre puede y debe ser, y la más perfecta imagen de la caridad de Cristo. He aquí lo que, por caminos diversos y siguiendo a dos espíritus cuya diferencia habría de convertirse en oposición, se proponían los jesuitas y los jansenistas, los unos tratando, por medio de la teología moral y la dirección de las conciencias, de conciliar, incluso de acomodar, los principios, las reglas, el ideal y la práctica católicas con las exigencias de la razón humana y de la vida en sociedad, con el poder de la naturaleza y de la libertad; los otros, asustados de ese probabilismo que debilita la ley, de ese laxismo que corre el riesgo de pervertir las costumbres y la regla de las costumbres y de alejar la

[1] *Pensées*, 329. Cf. 328, 176: "No es más que un hombre en fin de cuentas, es decir, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada: no es ni ángel ni bestia, sino hombre."
[2] *Pensées*, 383. (Contra el pirronismo.)

cruz de Cristo, preocupados ante todo por salvaguardar los principios y mantener la pureza de la fe y de las costumbres, sin sacrificar nada de la divina verdad, por dura que sea, a los intereses y a las pasiones de los hombres.

De este momento único, Pascal fue el testigo privilegiado. Sabio, hombre y cristiano perfecto, atravesó, conoció todos los medios, todas las corrientes y tendencias de su época, la ciencia y el mundo, a Epicteto y a Montaigne, a Port-Royal y a los jesuitas, a los adversarios y apologistas de la religión cristiana; están presentes por doquier en su vida, en su obra; tomó de ellos lo mejor de ellos mismos, incluso a pesar de combatirlos. Pero lo que tomaba de ellos, lo rehacía, lo reencontraba, lo recreaba a su manera, que es la más intensa, la más profunda, la más justa y, a la vez, la más personal y la más universal. De hecho, las cosas que Pascal parece sacar de los demás, las transforma en su propia sustancia o, más exactamente, actúan a la manera de un *revelador* que le hace encontrar en el interior de sí y traer a plena luz la imagen latente que llevaba dentro. "No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro todo lo que veo" [1]. Y así la misma expresión toma en Pascal otra resonancia y otro sentido que en Montaigne, a quien, sin embargo, debe tanto, de suerte que puede "decirse audazmente que no se trata ya de la misma expresión" [2]. Debe todavía más a San Agustín y al agustinismo entonces dominante, del que se encuentra por doquier la impronta en sus escritos teológicos y en su Apología; pero en él el tono, el acento, el uso que hace de los argumentos son muy distintos; conoce los límites, y así mismo la grandeza, de su maestro predilecto, y no teme escribir al dorso de su Biblia estas palabras significativas: "Todas las falsas bellezas que encontramos en San Agustín tienen admiradores y en gran número" [3]. En el campo de la ciencia, se le discutió, bien temerariamente [4], la idea de la gran experiencia sobre el vacío, sin querer reconocer, como llegó a establecerse hoy día, que es muy suya, por la invención, y por la manera como la instituyó, por la interpretación que da de ella, por el alcance que le descubre, que hacen de él el verdadero creador de la hidrostática. Si no ignora los trabajos y los métodos de los matemáticos de su tiempo, si

[1] *Pensées*, 79. Lo que Pascal gusta en Montaigne, a pesar de sus defectos, del "necio empeño que tiene de pintarse" (76-78), es que encuentra en él un ejemplar de humanidad, para ese estudio del hombre, que es el verdadero estudio que le es propio y en el que encontró tan pocos seguidores (80: Pasé largo tiempo en el estudio de las ciencias abstractas...).
[2] *Esprit géométrique* (a propósito del *Cogito* de Descartes), pág. 600: "Los mismos pensamientos llevan algunas veces en sentido muy distinto a otro que no sea su autor..."
[3] L. LAFUMA, Ed. Ms. de los *Pensamientos* (1951), 1007, según Ms. f. fr. 4333, folio 300.
[4] De F. Mathieu (1906) a Ant. Adam (1951), alegaciones refutadas por Duhem, Jaloustre, Ch. Adam, Lefranc, Strowski, Lafuma *(Controverses pascaliennes*, 1952, págs. 62 y sgs.). *Oeuvres*, Pléiade, pág. 361.

tuvo trato con Desargues, si mantiene correspondencia con Fermat sobre la regla de las partidas, su originalidad no deja de ser menos completa en todos los dominios de la geometría pura y del análisis infinitesimal, así como en los del cálculo de probabilidades, cuyos principios fue el primero en plantear. Seguramente, no permaneció extraño, ya lo hemos visto, al poderoso pensamiento cartesiano, que completa o más exactamente prepara de tan feliz manera, en el plano del conocimiento, su pensamiento propio, y le ofrece las bases racionales sobre las que edificará, por otros métodos, todo lo que sobrepasa la razón, todo lo que está por encima y no en contra [1]. Pero, incluso en el campo de la ciencia, se guarda muy bien de los excesos a los que le lleva un espíritu a la vez aventurado y sistemático que corre el riesgo de arrastrar al pensamiento fuera de su orden, en lugar de referirlo a Dios como a su principio y a su fin.

Aquí, Pascal encuentra toda la tradición humana, toda la tradición cristiana, la de la Escritura, esa "ciencia del corazón", nos dice Gilberta, que se sabía de memoria, la de los Padres, los Concilios y los Papas, en suma, la de la Iglesia católica, que le sostiene y le conduce y a la que él enriquece con su experiencia propia de sabio, de hombre, de cristiano. En este punto, sin duda alguna, desde "la ocasión" en que le fue revelada, en 1646, la doctrina de Saint-Cyran, y en que leyó los libros de este director de la vida espiritual formado por Bérulle, fue profunda y duraderamente conmovido por Port-Royal, por la preocupación por el perfeccionamiento interior, la renovación de todo su ser y la respuesta a la vocación y a la llamada de Dios que definen su espíritu. Pero, como él mismo declara en su *Provincial diecisiete,* con esa franqueza y ese horror por el equívoco que le caracterizan, "no soy de Port-Royal". Incluso cuando sigue a Port-Royal o se inspira en él—y no sería excesivo decir que actuó sobre Port-Royal tanto como Port-Royal actuó sobre él [2]—, Pascal aleja de ahí su espíritu por aquello que Maurice Blondell llamó justamente su antijansenismo profundo, personal y de hondas raíces; lo domina y lo sobrepasa en el seno de la verdad católica, universal, a la que se adhiere con todo su espíritu y con todo su corazón, pues no tiene "otro lazo con la tierra que la Iglesia católica, apostólica y romana, en la que quiero vivir y morir, en comunión con el Papa, su soberano jefe, fuera de la cual estoy persuadido que no existe salvación" [3]; cuan-

[1] *Pensées,* 459 y s.

[2] Es esto, como mostró J. Dedieu, lo que resulta, bien consideradas, de las tesis de Mlle. Jeanne Russier *(La foi selon Pascal,* P. U. F., 1949), que trata de demostrar el acuerdo total de la doctrina pascaliana de la fe con la de Port-Royal, apoyándose en textos que, en su mayor parte, son posteriores a 1662 y están visiblemente influidos por los *Pensamientos* cuando no han sido tomados directamente de ellos.

[3] *Provincial diecisiete,* pág. 867. Véase también la "especie de profesión de fe" que hace a Mlle. de Roannez (sexta carta, nov. 1656, págs. 513-14), "no sé por qué", añade, "pero no lo borraré ni comenzaré de nuevo". Alabándola por

do abandonó, en fin, dos años antes de su muerte, todas las disputas a las que se había dejado arrastrar [1], no tuvo nada de qué retractarse o nada que desaprobar, porque, en una forma o en otra, no había buscado, servido, amado nunca más que a la inmutable Verdad. Así hay que situar al verdadero Pascal, y así es preciso buscarle y verle, y no tras el velo jansenista que nos oculta, dice justamente Sainte-Beuve [2], el "lado afectuoso" de este gran espíritu que fue también un gran corazón; y se le encontrará, "a condición de abrirse a esa llama, a ese amor, a todo lo que hay de tierno y de generoso en él", contrapunto muy necesario, añade, a la marcha actual del mundo.

Ya es bastante decir que Pascal, en su personalidad propia y en su catolicidad profunda, aunque no pueda ser separado de su medio, de su época, de sus preocupaciones, de las circunstancias exteriores e incluso de los acontecimientos que amenazaron o torcieron su vida, no podría tampoco ser explicado por nada de todo esto, sino, como nos dice él mismo, en la medida en que supo discernir en los hechos un ángel del Señor, o "una manifestación de la voluntad divina" [3]. Es decir, en fin de cuentas, que solo Pascal, Pascal en su lucha con el ángel, Pascal frente a la verdad, puede ser el intérprete de Pascal. De Euclides y de Desargues, de Fermat y de Descartes, de San Agustín y de los agustinianos, de Epicteto y de los neoplatónicos, pirronianos y empiristas de su tiempo, de Bruno y de Hobbes, lo mismo que de Raimundo de Sabunde y de Ramón Martí, de Grocio y de Charron—de Charron sobre todo, cuya *Sabiduría* constituía el "Breviario de los libertinos", y la primera de cuyas *Tres verdades* contenía en germen la Apología de Pascal, pero en dos puntos de vista yuxtapuestos y no atrevidamente unidos como lo están en Pascal [4]—, en fin, de Jansenio y de sus intérpretes de Port-Royal, de Saint-Cyran, de Arnauld, de Nicole y de los jesuitas, a los que leyó detenidamente para com-

su "celo para la unión con el Papa", escribe: "El cuerpo no está ya vivo sin el jefe, como no lo está el jefe sin el cuerpo. Quien se separe del uno o del otro no forma parte del cuerpo y no pertenece a Jesucristo... No me apartaré nunca de su comunión, y al menos pido a Dios que me conceda esta gracia; sin la cual estaría perdido para siempre."

[1] Como lo testimonia el P. Beurrier en sus *Memorias* (Ms. Sainte-Geneviève, 1886, publicado por E. Jovy, *Pascal inédit.,* t. II, 1910, págs. 487 y s., y reproducido en mi edición de las *Obras,* págs. 42-49, y nota pág. 1378. Cf. mi *Pascal,* ap. V, y Ch. JOURNET, *Vérité de Pascal,* 1951, c. V). No obstante lo que haya podido decirse de sus imprecisiones e inexactitudes de detalle, está claro que el testimonio de Beurrier encierra un gran valor, porque no pudo equivocarse sobre el *sentido* de la confesión de Pascal. *Quod scripsi, scripsi.*

[2] En un excelente artículo de las *Causeries du Lundi,* 29 de marzo de 1852 (tomo V, pág. 523). Véase también ROMANO GUARDINI, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne* (Seuil, 1951), con el fr. 171 en epígrafe (Nada de lo que se ofrece al alma es simple, y el alma no se ofrece nunca simple a ningún sujeto).

[3] *Pensées,* 648.

[4] Como lo probó muy bien J. Orcibal, en el estudio citado sobre *Le fragment Infini-rien et ses sources,* y la conclusión (págs. 175-76).

batirlos, no sin sufrir su influencia, Pascal hubiese podido decir lo que dijo de Montaigne. "No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro todo lo que veo en él."

En mí: ¿qué quiere decir esto? Pascal nos contesta en una especie de diálogo consigo mismo.

La naturaleza del amor propio y de este *yo* humano consiste en no amar nada más que a sí y en no considerar nada más que a sí (130).

Quien no odia en sí su amor propio y ese instinto que le lleva a hacerse Dios, está muy ciego. ¿Quién no ve que nada es tan opuesto a la justicia y a la verdad? (434).

El *yo* es odioso... Es injusto en sí, en cuanto que se hace dentro de todo; es incómodo a los demás, en cuanto que les quiere esclavizar (136).

¿Qué es el *yo*? (306).

El yo consiste en mi pensamiento (443).

Es injusto que se muestre apego por mí, aunque se haga con placer y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes hiciese nacer este deseo, porque no soy el fin de nadie, y no tengo con qué satisfacerles. ¿No estoy presto a morir? Y así, el objeto de su apego morirá (832).

Concluyamos, pues: no es a *mi* pensamiento a lo que hay que adherirse, ni este pensamiento lo que yo debo buscar, sino en la medida en que obedece a su deber.

Todo su deber consiste en pensar como es debido. Mas el orden del pensamiento es comenzar por sí mismo, por su autor y su fin (210).

Pero es imposible que Dios sea nunca el fin, si no es el principio. Dirigimos la vista a lo alto, pero apoyamos en la arena: y la tierra se hundirá y caeremos mirando al cielo (429).

Si hay un solo principio de todo, un solo fin de todo, todo por él, todo para él (431).

He aquí precisamente lo que buscó, lo que quiso Pascal, he aquí lo que "encuentra" y lo que "ve" en él, o, con más precisión, he aquí lo que, sin saberlo o a sabiendas, guió su vida y su pensamiento. La una no podría ser separada del otro. Y una y otro no podrían ser separados de Aquel que les llevó siempre a su fin, sirviéndose de todas las cosas exteriores, incluso de las circunstancias más imprevistas y más alejadas en apariencia, para conducirle a El. Mas, esto, solo Pascal puede mostrárnoslo: Pascal vivo.

Soledad de Pascal, se ha dicho [1]. Sí, en un sentido. Pero soledad con

[1] Brunschvicg (*R. Méta.*, 1923), recordando las palabras de San Bernardo, que gustaba de citar Singlin: "Ama nesciri." Pero un hombre como él, que "posee en el más alto grado de intensidad el sentimiento de la persona humana" (Sainte-Beuve), y que vive constantemente en presencia de Dios, es el menos aislado de los maestros, es, en el sentido más profundo, nuestro *semejante*, acorde con la parte de nosotros más individual y más íntima, que encuentra en Dios (F. Mauriac, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*, 1931, pág. 252).

Dios, que le pone en contacto tan íntimo con su obra, la naturaleza y le acerca tanto al más hermoso de sus problemas, el hombre, tan próximo a cada uno de nosotros. Y esto es lo que cada uno experimentará al verle vivir, al oírle hablar, puesto que, también aquí, no nos hallamos ante un sistema concebido y construido artificialmente, sino ante un pensamiento vivo y vivido, o mejor frente a una verdadera vida, por y para Dios, con él y en él: *per ipsum, et cum ipso, et in ipso*. Pero también hay que observar las circunstancias, descubrir y seguir su línea sinuosa, esa dialéctica a la vez alternante y ascendente, semejante al progreso de la naturaleza, *per itus et reditus*, que Pascal mismo definió tan perfectamente [1] y que le condujo en fin a su término.

Blas Pascal nació en Clermont en Auvernia el 19 de junio de 1623, hijo de dos viejas familias de esta tierra, corazón de Francia. Cuando tenía entre uno y dos años, nos cuenta su sobrina Margarita Périer, "le aconteció una cosa muy extraordinaria", en la que trataría de ver los primeros síntomas del mal misterioso que le afligió durante toda su vida. Cayó, en efecto, en una especie de languidez, semejante a eso que se llama "encanijarse", y que se acompañaba de dos circunstancias extrañas: no podía sufrir la presencia del agua, como tampoco la de su padre y su madre juntos. Para conjurar el maleficio que le había echado una mujer en quien la piadosa Mme. Pascal ejercitaba la caridad, hubo de colocarle sobre un gato negro que murió y aplicarle una cataplasma de nueve hojas de tres hierbas recogidas antes de la salida del sol por un niño de menos de siete años. Así entró en la vida, bajo los maleficios de una hechicera, a la sombra de una catedral [2], el hombre que, a pesar de la leyenda, unió siempre a su fogosidad el más hermoso equilibrio, y que habría de proscribir la superstición y la incredulidad como dos vicios naturales y análogamente perniciosos [3].

[1] *Pensées*, 319. "La naturaleza actúa progresivamente, *itus et reditus*. Pasa y vuelve, luego va más lejos, luego dos veces menos, luego más que nunca, etc. El flujo de la mar se produce así, el sol parece caminar así." (Sigue un gráfico característico.)

[2] La casa natal de Pascal, que hemos conocido en nuestra infancia, estaba situada frente a la catedral, en lo alto de la rue des Gras, junto con la vieja mansión Chardon du Ranquet, y toda ella fue terminada de demoler en 1920, a fin de agrandar la plaza. Al igual que el castillo de Bien Assis hubo de ceder su lugar a la ciudad del caucho. Lo que no hubiese ocurrido nunca en el país de Shakespeare o en el país de Goethe. Unicamente subsiste en París, en el faubourg Saint-Michel, rue de France-Bourgeois (54, rue Monsieur-le-Prince), la casa en la que se alojó Pascal en 1654, luego rue Beaubourg, para estar más cerca de su Jacqueline.

[3] "No es una cosa rara que haya que reprender al mundo por su excesiva docilidad. Se trata de un vicio natural como la incredulidad, y tan pernicioso: la

Perdió a su madre, Antoinette Begon, en 1626, y fue educado por su padre, Etienne Pascal, presidente del Tribunal de arbitrios de Clermont, junto con sus dos hermanas, Gilberta, nacida en 1620, y Jacqueline, nacida en 1625. En cuanto estuvo en edad de poder hablarle, nos dice su hermana Gilberta Périer, dio muestras de un espíritu extraordinario. Por ello, su padre resolvió, en 1631, resignar sus funciones y establecerse en París para consagrarse por entero a la educación de este hijo que manifestaba un tan sorprendente genio, y al que quiso formar manteniendo siempre su espíritu por encima de su obra, a fin de hacerle descubrir el sentido, el orden y la razón de los efectos en todas las cosas. Con tal escuela, los dones de Blas Pascal no tardaron en dar sus frutos, adelantando incluso la hora normal de su floración. Ansioso de saber por experiencia las causas de todos los efectos que observaba, y no pudiendo entregarse más que a lo que se le aparecía como evidentemente verdadero, compone a los once años un *Tratado de los sonidos*; y habiéndose formado sin maestro, o mejor, inventando en cierto modo la geometría, puesto que su padre deseaba perfeccionarle ante todo en las reglas de la gramática, en el latín y el griego, a los doce años encuentra por sí mismo la proposición treinta y dos del primer libro de Euclides; a los dieciséis, escribe su *Ensayo sobre las cónicas*, en el que, según la expresión de Marsenne, "pasaba por encima de todos los que habían tratado del tema"; para descargar de trabajo en sus cálculos de colación y de reparto de tasas a su padre, que acababa de ser enviado a Rouen por orden del cardenal Richelieu en calidad de comisario delegado del rey (1639), imagina a los diecinueve años su *Máquina aritmética* cuya realización le costó varios años de trabajo, y que inspiró a todos los inventores aparecidos después de él e hizo de él mismo el iniciador de la cibernética, combinando, como dice, "las luces de la geometría, de la física y de la mecánica" por medio de la "legítima y necesaria alianza de la teoría con el arte", como hizo para la prensa hidráulica (que hace que, pesando los líquidos tan solo según su altura, un vaso lleno de agua sea un principio de mecánica y una máquina nueva para multiplicar las fuerzas hasta el grado que se desee), para la carretilla o silla volante (silla rodante de suspensión muy cómoda), para el carromato (ingeniosa combinación del torno y del plano inclinado), para muchas otras invenciones, y, en el caso presente, "poniendo esta pequeña máquina en el estado de hacer con ella sola, y sin ningún esfuerzo de espíritu, operaciones de todas las partes de la aritmética" [1].

superstición" (280). "Incrédulos, los más crédulos. Creen en los milagros de Vespasiano, para no creer en los de Moisés" (281). "Superstición-concupiscencia" (232. Cf. 779). "La piedad se diferencia de la superstición. Llevar la piedad hasta la superstición, es destruirla" (780). He aquí lo que dice, en sus *Pensamientos*, este gran razonador, que no es menos exigente en la vida común y en la fe que en la ciencia, y que continúa siendo eminentemente razonable, incluso cuando pide a la razón que se someta donde sea preciso.

El año 1646 señala en la vida de Pascal una fecha decisiva, puesto que en este año se sitúa lo que se ha denominado, bastante impropiamente por cierto, la "primera conversión" de Pascal, a la vez que la primera experiencia sobre el vacío, que decidieron su vocación, doble y finalmente única, de sabio y de cristiano. Etienne Pascal, que se había roto una pierna al resbalar sobre el hielo, fue visitado por dos gentileshombres caritativos, Des Landes y La Bouteillerie, que le dieron a conocer al cura de Rouville, Guillerbert, pusieron en sus manos obras de Saint-Cyran, convertido luego desde 1636 en director de Port-Royal, y no tardaron en ganarse a su hijo Blas, educado en un justo respeto a la fe y a los límites de la razón humana, y que, comenzando a tomar el gusto a Dios, lo hizo gustar también a Jacqueline, y luego a su padre y a toda la familia, haciéndoles sentir su incapacidad, conocer dónde está la verdad y abrazarla de una sola vez. Poco después (febrero de 1647), en su celo religioso, Pascal, menos preocupado, como todos los iniciados, de reformarse a sí mismo que de reformar a los demás, denuncia al arzobispo de Rouen doce proposiciones temerarias del hermano Saint-Ange sobre "la alianza de la fe y el razonamiento" y consigue su retractación. Sin embargo, en octubre del mismo año de 1646, Pedro Petit, intendente de fortificaciones, de paso por Rouen, había hecho conocer a los Pascal la experiencia de Torricelli sobre el vacío. Blas la reproduce, establece el hecho, lo defiende contra el P. Noël, determina su causa, que es la presión del aire, por el primer empleo razonado del método de diferencia (la experiencia del vacío en el vacío) y el método de las variaciones (la gran experiencia del Puy de Dôme, reseñada el 15 de noviembre de 1647 en la carta a su cuñado Périer, realizada por Périer el 19 de septiembre de 1648); en fin, generaliza sus resultados, formulando el principio de la hidrostática, y saca las correspondientes conclusiones, físicas y filosóficas, en tratados definitivos en los que ofrece las nociones fundamentales del equilibrio, de la universal relatividad física del valor de las hipótesis, del progreso y de la autoridad en el campo de la ciencia: *Experiencias nuevas en lo tocante al vacío* (publicadas en octubre de 1647), *Relato de la gran experiencia del equilibrio de los líquidos* (octubre de 1648), fragmento del *Prólogo para el tratado del vacío*, a los que seguirán los dos *Tratados del equilibrio de los líquidos y de la pesadez de la masa del aire*, que habría de completar un *Tratado de mecánica* hoy día perdido.

[1] *Lettre dédicatoire à Mgr. le Chancelier*, con un aviso necesario para los que tengan curiosidad por ver dicha máquina y servirse de ella, 1645 (págs. 349 y s.).

Sin embargo, en la primavera de 1647, Pascal, cuya salud se había visto gravemente alterada con sus trabajos, volvió a establecerse en París con su hermana Jacqueline. Al mismo tiempo que sus obras de física, termina un tratado de la *Generación de las secciones cónicas,* que conocemos por extractos de Leibniz; entra en relación con los hombres de Port-Royal, Singlin y Antonio de Rebours; luego, después de una permanencia de un año en Clermont, en donde trabaja en su máquina, de la que había dado un modelo en 1645 y para la que obtuvo el 22 de mayo de 1649 confirmación del privilegio concedido por el canciller Séguier, vuelve con su padre y Jacqueline a fijarse definitivamente en París en noviembre de 1650. El 24 de septiembre de 1651, muere Etienne. Pascal escribe a los Périer una admirable *Carta sobre la muerte de su padre.* Pide a Jacqueline que permanezca con él al menos un año para ayudarle a rehacerse en la desgracia. Sin embargo, una vez firmadas las partijas. Jacqueline parte para Port-Royal el 4 de enero de 1652, sin ver ya a su hermano, porque temía que el verle afectase a su corazón. El, que no podía resignarse a la separación de su hermana, retrasó cuanto pudo el momento de su toma de hábito. Jacqueline le escribió entonces, el 7 de mayo de 1652, para suplicarle que le diese su consentimiento y que no le privase de lo que él era incapaz de darle. Se rindió por fin a su deseo, asistió el 26 de mayo a su toma de hábito y dio incluso su consentimiento, aunque las cuentas de la herencia de Etienne no estuviesen concluidas, para constituirle una dote.

Esto fue para Pascal el comienzo de su vida mundana. Se halla entonces muy alejado de Dios. "¡Qué lejos del conocimiento de Dios para amarlo!" Se entrega a las diversiones, al juego, a la relación con las mujeres, a todas esas cosas "frágiles y vanas" que forjan el uso "delicioso y criminal" del mundo. Se une al duque de Roannez, al caballero de Méré, al enigmático Miton; luego de una nueva estancia en Clermont, de octubre de 1652 a mayo de 1653, va con ellos al Poitou; por ellos se inicia en un mundo nuevo para él: descubre la honestidad, el espíritu de finura, las razones del corazón; en una palabra, del hombre y sus móviles ocultos, todas esas cosas de las que el *Discurso sobre las pasiones del amor,* sea quien sea su autor y sea cual sea la fecha en que fue redactado [1], nos da un eco fiel. Al mismo tiempo se consagra al análisis matemático; traza un programa de sus investigaciones, trabajos y descubrimientos en una *Comunicación a la Academia parisiense de matemáticas;* de julio a octubre de 1654 intercambia con Fermat una correspondencia sobre la *Regla de las partidas,* o el reparto de las apuestas de una partida interrumpida que le había propuesto Méré, y expone a

[1] Cuestiones discutidas sobre las que volveremos más adelante. (Véase la noticia a la edición del *Discurso,* en las *Obras de Pascal,* Pléiade, pág. 536.)

este propósito las bases del cálculo de probabilidades, que, según sus propios términos, somete el azar a sus leyes, y abre al espíritu un camino enteramente nuevo, de una fecundidad indefinida, en tanto que su *Tratado del triángulo aritmético* y tratados con él relacionados, que completarán en 1658 sus trabajos sobre la ruleta o cicloide, formulan el principio del análisis infinitesimal, y por "el enlace siempre admirable que de la naturaleza, ansiosa de unidad, establece entre las cosas más alejadas en apariencia", le permiten señalar sus aplicaciones a la naturaleza entera.

Pero nada de lo humano, nada de lo que es finito, podía satisfacer a esta alma enamorada de lo infinito. Experimenta, junto con un gran desdén por el mundo, el vacío de su corazón, las angustias y los beneficios del sufrimiento, y esa necesidad de Dios, acompañada de una especie de pasmo, de una turbación y de una ardiente búsqueda que testimonia el admirable escrito *Sobre la conversión del pecador.* En esa impaciencia de darse por entero a Dios, unida a tanta humildad, sumisión e incluso moderación en un alma tan ardiente, es visible, según su propia expresión, que "Dios busca al hombre, y que le busca para hacerse encontrar" [1]. A su hermana Jacqueline confía el gran abandono en que se halla, alejado de la vanidad del mundo, pero incapaz todavía de unirse a Dios, por un resto de independencia, escribe Jacqueline, que se valía de cualquier cosa para evitar una sumisión que no podía por menos de ser perfecta en la disposición en que él estaba. En fin, Dios se sometió a aquel que le buscaba con tal ardor, respondió a su llamada, le envió el fuego que iluminó su espíritu, abrazó su alma y le ofreció, en un indecible sentimiento de presencia divina, la certeza y la alegría. Ello ocurrió la noche del 23 de noviembre de 1654, consignada en el *Memorial* que llevaba cosido en el forro de su traje y que se descubrió después de su muerte.

"Renunciación total y dulce. Sumisión total a Jesucristo y a mi director." Con estas palabras se concluía el escrito en el que Pascal había consignado con mano febril su arrebato y los pensamientos que Dios le había inspirado. En enero de 1655 se retira a Port-Royal des Champs, donde M. Singlin le proporciona un director pleno de fuego y de luz, M. de Saci. Geómetra y hombre siempre, como lo atestiguan la *Conversación con M. de Saci sobre Epicteto y Montaigne,* en la que se encuentra expuesta la idea rectora de su Apología de la religión cristiana, y los importantes fragmentos sobre el *Espíritu geómetrico* y sobre el *Arte de persuadir,* que parecen datar de la época en que Arnauld le pidió que escribiese unos *Elementos de geometría* para uso de las escuelas de Port-

[1] *Tercer escrito sobre la gracia,* pág. 978. Todo el pasaje es importantísimo para una justa interpretación del *buscar* y del *encontrar* en Pascal.

Royal, es ahora cristiano perfecto. Pone cada cosa en su lugar y entrega todo a Dios. "Consuélate", le dice Jesús:

> Consuélate, no me buscarías si no me hubieses encontrado... No me buscarías si no me poseyeses. No te inquietes, pues...
>
> Pensaba en ti en mi agonía, vertí gotas de sangre por ti...
>
> Déjate conducir a mis reglas; mira cuán bien he conducido a la Virgen y a los santos que me han dejado actuar sobre ellos.
>
> El Padre ama todo lo que yo hago.
>
> ¿Quieres que me cueste siempre sangre de mi humanidad, sin que tú viertas lágrimas?...
>
> —Señor, os doy todo...

Entonces se dispone a trabajar, siguiendo el precepto que concluye el *Misterio de Jesús:* "Hacer las pequeñas cosas como si fuesen grandes, a causa de la majestad de Jesucristo, que las hace en nosotros, y que vive nuestra vida; y las grandes, como si fuesen pequeñas y fáciles, a causa de su omnipotencia."

Sin embargo, un acontecimiento imprevisto le aleja por algún tiempo de su propósito y le amenaza a fondo en la lucha que enfrenta a Arnauld y la Sorbona, a los jansenistas y a los jesuitas, con respecto a la condenación por Roma de cinco proposiciones extraídas del *Augustinus,* condenación que los jansenistas aceptaban "en derecho", pero no "de hecho", negando que se hallasen en Jansenio. Como un sacerdote de Saint-Sulpice hubiese rehusado la absolución al duque de Liancourt sospechoso de jansenismo, Arnauld había replicado con dos cartas en las que recogía la distinción "de hecho" y "de derecho", atacaba la doctrina molinista de la "gracia suficiente" otorgada a todos los hombres y pretendía mostrar que la gracia, sin la que nada se puede, faltó a un justo en la persona de San Pedro. Denunciado a la Facultad de Teología de París el 1 de diciembre de 1655, condenado sobre la cuestión de hecho, amenazado con serlo sobre la cuestión de derecho, Arnauld se vuelve hacia Pascal. Entonces, el 23 de enero de 1656, escrita desde la venta del rey David por el inaprensible Louis de Montalte, aparece la primera *Carta escrita a un provincial por uno de sus amigos, sobre el tema de las disputas presentes de la Sorbona.* Obtuvo, al igual que las siguientes, un éxito prodigioso. Sin embargo, después de haber escrito el 24 de marzo de 1657 la carta número dieciocho, y a punto de ser condenado en Roma por la Congregación del Indice (el 6 de septiembre), Pascal se detiene, en plena lucha, en pleno triunfo, sin dejar por ello de defender la causa que habían tomado sobre sí los curas de París, vivamente conmovidos por una *Apología para los casuistas:* de esta época datan el *Factum,* el *segundo* y luego el *quinto Escrito de los curas de París,* que Pascal estimaba como "el más hermoso escrito que había hecho", y, en

fin, los *Escritos sobre la gracia,* en los que Pascal trata con singular fuerza, amplitud y precisión las cuestiones teológicas planteadas por las *Provinciales.*

Entre tanto, el 24 de marzo de 1656, su sobrina Margarita Périer había sido curada de una úlcera lacrimal luego de haber tocado una espina de la corona de Jesús. Pascal se sintió penetrado de una gran alegría y vio en ello una señal de la misión a la que Dios le destinaba. Toma entonces como divisa: "Scio cui credidi", en medio de una corona de espinas. Escribe sus admirables *Cartas a Mlle. de Roannez,* y la aleja del mundo para hacerla unirse a Dios, en el temor y en la alegría que implica el sentimiento del misterio que encubren todas las cosas: misterio de Dios oculto. En fin, luego de haberse vuelto a la geometría, en 1658, "por una razón claramente singular", escribe a Fermat—un mal de dientes, precisa su sobrina, que calmó encontrando la solución de la ruleta—, y la obligación que le impuso M. de Roannez de que hiciese público el problema que él solo había sido capaz de resolver totalmente, a fin de probar que no había perdido nada de la fuerza de su espíritu sometiéndolo a Dios [1]; y luego de haber escrito una tras otra, de junio de 1658 a enero de 1659, sus tres *Cartas Circulares relativas a la cicloide,* su *Historia de la ruleta,* su *Carta de A. Dettonville a M. de Carcavy,* seguida de los *Tratados de geometría* y de la *Carta a M. Huyghens sobre la dimensión de las líneas curvas,* modelos acabados en los que expone los fundamentos del cálculo integral, abandona la geometría, no sin escribir a Fermat, el 10 de agosto de 1660: "La llamo el más hermoso oficio del mundo; pero, en fin, no es más que un oficio, y ya he dicho con frecuencia que es buena para hacer el ensayo, pero no el empleo de nuestra fuerza." En adelante, Pascal no conoce otra ciencia que la perfección, ni otro objeto que Dios.

A partir de septiembre de 1656, y más resueltamente en los años 1657-1658, en ese período de intensa actividad creadora en el que, luego de haber escrito el opúsculo sobre la *Comparación de los cristianos de los primeros tiempos con los de hoy,* el *Resumen de la vida de Jesucristo,* las *Cartas a Mlle. de Roannez,* acababa de escribir las *Provinciales* y la *continuación de las Provinciales,* redactaba los *Escritos sobre la gracia,* los fragmentos del *Espíritu geométrico* y del *Arte de persuadir,* y todos los trabajos sobre la *Cicloide,* había comenzado a trabajar en su gran obra sobre la *Verdad de la religión cristiana,* de la que, según el testimonio de Etienne Périer [2], concibió la primera idea hacia los treinta años de edad, y que estaba destinada a convencer a los libertinos y a conducir de nuevo

---

[1] *Mémoire sur la vie de M. Pascal,* por Margarita Périer, pág. 40. Y el testimonio muy preciso de Baillet, en su *Vie de Descartes,* t. I, pág. 382.

[2] En su Prólogo a la edición de Port-Royal (1670). *Oeuvres,* pág. 1462.

a los cristianos a la práctica del Evangelio. Lee entonces todo cuanto puede y, como su prodigiosa memoria comienza a fallarle, adquiere el hábito de anotar sus pensamientos, generalmente en grandes hojas que recortaba en seguida para clasificar por orden los diferentes fragmentos en diversos legajos. En el otoño de 1658 expone a algunos amigos el plan, el orden y la disposición de su gran obra, que los dos fragmentos A.P.R., la clasificación de la *Copia,* al menos en cuanto a los veintisiete primeros legajos, y el *Discurso sobre los Pensamientos de M. Pascal,* de Filleau de la Chaise, nos permiten reconstruir en sus grandes líneas. Caído poco después en un estado de anonadamiento que le impidió todo trabajo seguido, escribe la sublime *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades.* Luego, después de una permanencia en Auvernia, en el castillo de Bienassis (mayo-septiembre de 1660), donde termina de "poner por escrito" o de dictar sus pensamientos, vuelve a París, pronuncia sus *Tres discursos sobre la condición de los grandes,* que redactará y publicará Nicole, e imagina para servicio de los pobres el carruaje de cinco cuartos, cuya patente obtendrá en enero de 1662. Por un momento su imperiosa naturaleza se revuelve y parece decidida a resistir al Papa, en el asunto de la *Firma del formulario que contiene la condenación de las cinco proposiciones de Jansenio,* firma a la que se opondrá primero, en su *Escrito* de junio de 1661, contra el parecer de sus amigos de Port-Royal, a los que censuraba el faltar a la causa de la verdad que él amaba por encima de todas las cosas: todo lo cual, nos dice su sobrina, le hizo aumentar su dolor. Luego, después de la muerte de su hermana Jacqueline (4 de octubre), su espíritu se calma, se aparta de todas las discusiones que dividen a los fieles y que amenazan con separarlos de la Iglesia y del jefe de la Iglesia, que es el Papa, como había escrito a Mlle. de Roannez y declarado en la Provincial diecisiete, o confesado, seis semanas antes de su muerte, al cura de Saint-Etienne du Mont, Beurrier. En adelante, solo desea vivir en la pobreza y en la caridad, en el sufrimiento, la mortificación y el silencio, haciendo todas las cosas en la pura visión de Dios, el soberano Maestro, a fin de merecer, como dice en su *Resumen de la vida de Jesucristo,* ese "Reino sin fin, en el que Dios estará todo en todos". Así, Dios, según el testimonio de Beurrier, quiso con ello "disponerle a la piadosa muerte de los santos". El 17 de agosto de 1662 recibió del cura de Saint-Etienne du Mont el viático, y murió el sábado 19, con la sencillez de un niño. Sus últimas palabras fueron: "Que Dios no me abandone nunca." Tenía treinta y nueve años y dos meses.

Tal es la curva de este gran pensamiento que recorrió toda la extensión del universo, visible e invisible, y llegó, en cada punto, a profundidades que resultan sobradamente excesivas para nuestras sondas. El alma

de Pascal se difunde en todos sentidos, y todo, hasta las circunstancias más imprevistas, hasta los objetos más alejados, le lleva al centro del alma, Dios, que debe ser el fin último al igual que es ya el único y verdadero principio. Experiencia total, realizada por un hombre de genio singular, en quien todas las potencias de la humanidad se hallan exaltadas pero equilibradas, cada una según su orden: Rey en el reino de los espíritus, escribía de él Nicole al día siguiente de su muerte, nacido antes para inventar las ciencias que para aprenderlas, y con todo, observador atento, amigo de escuchar mucho y de hablar poco, al decir de M. Arnould de Saint-Victor [1], apto para aprehender de una vez las cosas—un rebaño de corderos—, en su detalle y en su conjunto, estaba dotado de una memoria prodigiosa, que retenía las cosas mejor que las palabras, y que no olvidaba nunca nada de lo que había aprendido y querido retener, a excepción, nos dice su hermana [2], de las ofensas que no concernían más que a su persona; y, a una penetración de espíritu increíble para descubrir en cada objeto lo que hay de más oculto, unía un gusto tan exquisito y tan sutil por la verdad, que esta parecía presentársele por sí misma y sin velo alguno, cuando parecía realmente huir de los demás. Estos dones y estas virtudes, de discernimiento, de precisión y de rectitud de espíritu, de sinceridad, de fidelidad, que testimonian todos aquellos que tuvieron contacto con él, marcaron con un sello único, imborrable, todo lo que escribió. Trátese de aritmética, de geometría o de física, de las figuras o de los números, de los hechos encadenados o de los hechos fortuitos, del azar o de la costumbre, de los equilibrios naturales o de la desproporción del hombre, de la sutil dialéctica de los teólogos, de los exégetas o de los casuistas, o del misterio inefable del amor divino, de la doble infinitud de la naturaleza o de *ese no sé qué* [3], tan poca cosa que no puede reconocérsele, pero que remueve la tierra y decide nuestro destino, Pascal es siempre Pascal, "uno y diverso" como la naturaleza misma, a la que sigue en todo.

Durante mucho tiempo se ha querido encerrar el pensamiento de Pascal y el desenvolvimiento cronológico de su obra en un ritmo ternario, cuando no detener abusivamente su curva en el umbral del segundo o, mejor todavía, del tercer período. Tendríamos así, primero el sabio, luego el hombre, y, por último, el cristiano. Partiendo del orden de los cuerpos, o de ese universo físico que Dios hizo según el peso, el número y la medida, en un enlace recíproco y necesario de estas tres cosas y del tiempo mismo en el seno del movimiento—lo que constituye todo el universo de la relatividad física—, Pascal habría descubierto y explo-

[1] Textos citados en la edición de las *Obras completas,* en la Pléiade, pág. 366.
[2] *Vie de M. Pascal,* por madame Périer, pág. 28.
[3] Pascal cita a este respecto a Corneille *(Medea,* II, 5), y podría citar a Baltasar Gracián, que en *El héroe* (1637) había popularizado esta noción.

rado a continuación el orden de los espíritus, su órgano secreto, la lógica del corazón y esas razones que la razón no conoce, su sujeto, el hombre, ese monstruo incomprensible, que es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza, su duplicidad, su contradicción trágica; desde ahí se habría elevado al orden de la caridad, incomensurable a los otros dos, que lo ilumina y lo aclara todo, refiriendo todas las cosas a Dios, al Dios del amor, al Dios de Jesucristo. Y sin duda puede decirse *grosso modo,* como él dice de Descartes, que esto es verdad: llevado y como forzado, por una visión más exacta y más profunda de las cosas, a ponerlas en su lugar, en su orden, Pascal pasó de la ciencia de la naturaleza al hombre, y del hombre a Dios, porque esta es, en efecto, su jerarquía propia. Pero, desde el comienzo al fin de su vida, Pascal fue al mismo tiempo y a la vez un sabio, un hombre y un cristiano, que supo "dudar donde es preciso, mostrarse seguro donde es preciso, someterse donde es preciso" [1]. Sus más sorprendentes descubrimientos en el campo de la ciencia, los del cálculo de probabilidades y del cálculo del infinito, datan, el primero, del período mundano, y el segundo, de esa época de su vida en la que solo quería pensar en Dios. Mucho tiempo antes de haberse entregado por entero a Dios, antes incluso de que "el uso delicioso y criminal del mundo" le hubiese revelado los móviles secretos del hombre, en 1648, luego en 1651 a propósito de la muerte de su padre, escribe a su hermana madame Périer unas cartas en las que se encuentra ya todo el Pascal de los *Pensamientos.* Y puede decirse que, desde un principio, todos sus estudios más diversos, tanto los de las cónicas como el del equilibrio de los líquidos, tanto la regla de las partidas en los juegos de azar como el análisis de las pasiones del amor, concurrieron a este único fin, Dios, para mostrarlo siempre, porque todos procedían de él, como del Creador que puso su señal en todas partes y al que todas las cosas revelan por poco que se le busque, quiero decir por poco que se busque la verdad de las cosas. Lo que hizo realmente Pascal: y por ello, sabio, hombre y cristiano siempre, a medida que extendía su visión y escrutaba más alta y profundamente, *altius,* aprehendía las apariencias físicas y los números, el corazón del hombre y los secretos de Dios, con una amplitud de mirada más penetrante y más segura, con un corazón a la vez más ardiente y más sumiso, que ponía cada uno de estos órdenes de infinidad en su lugar, y a Dios por encima de todo.

De esto nos convenceremos fácilmente recorriendo de una vez y en su orden sus principales escritos [2].

[1] *Pensées,* 461 (Sumisión). Pascal había escrito primero: "Es preciso poseer estas tres cualidades: ser pirroniano, geómetra, cristiano sumiso; y ellas tres se muestran de acuerdo y moderan dudando donde..."

[2] Puede hallárselos, en lugar y en su fecha, con una noticia para cada uno de ellos, en nuestra edición de las *Obras completas* de Pascal, en la Pléiade.

3. La obra de Pascal. Geometría proyectada, máquina aritmética, experiencias físicas sobre el vacío, la ciencia del azar, probabilidad y cálculo del infinito. El descubrimiento del hombre y el descubrimiento de Dios. El Memorial, las Provinciales. Misterio de Jesús. El plan de los Pensamientos: Miseria del hombre sin Dios, grandeza del hombre con Dios. La apuesta. Los tres órdenes y el misterio del amor divino

Desde sus primeros escritos se encuentran en cierto modo prefiguradas las ideas rectoras de su gran obra, los *Pensamientos.* El pequeño *Tratado de los sonidos,* hoy día perdido, que compuso a la edad de once años, manifestaba ya esa voluntad, que señala en él Mme. Périer, de conocer la razón de todas las cosas, o, como diría él mismo, de descubrir la *razón de los efectos* (uno de los títulos de los *Pensamientos)* interrogando a la experiencia, yendo directamente a los hechos, con un espíritu realista, intuitivo y concreto, sin que se interponga ningún concepto o teoría, y llevado del don que tiene de ver las cosas "en plenitud" y de percibir inmediatamente su orden, "de una sola ojeada" [1]. En el *Ensayo sobre las cónicas* (1639), por una aplicación genial del método de la perspectiva de Desargues, descubre la proposición famosa en la que se encuentran incluidas y de donde pueden ser sacadas, en 400 corolarios, todas las propiedades de las cónicas, haciendo ver por medio de las proyecciones, nos dice Leibniz, que todo hexagrama místico conviene a una sección cónica, y que toda sección cónica da un hexagrama místico, entendiendo Pascal con ello el hexágono inscrito en una sección cónica, que goza de la propiedad de que los tres puntos de unión de los lados opuestos están siempre en línea recta. Como han hecho notar el filósofo Ravaisson y el matemático Emile Picard, se encuentra ahí en germen, con la fecunda noción de "grupos", la manera sintética y concreta de comprender la matemática, o geometría pura, considerando las propiedades de una figura compleja como modificaciones y semejanza de una figura más simple, aquí el círculo visto en perspectiva en la tercera dimensión; y se encuentra ahí también la idea, eminentemente pascaliana, de que las realidades de un orden inferior son una imagen o una figura de la realidad superior y, finalmente, del modelo sobrenatural que se da en Dios. En fin, a propósito de su máquina de aritmética, fruto de una profunda meditación y de esfuerzos reiterados, en los que combina las luces de la geometría, de la física y de la mecánica y realiza "la legítima y necesaria alianza de

[1] Cf. lo que dice de la *Diferencia entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura (Pensamientos,* 21). Pascal reúne así las cualidades de uno y otro espíritu, tal como él los define.

la teoría con el arte", para economizar tiempo y ahorrar fatiga al trabajador supliéndole con una máquina racionalmente montada, cuyo *uso*, por lo demás, es más claro que el *discurso*, escribe en su *Carta a Cristina de Suecia* (1652), que le había pedido que se la enviase, estas palabras sobre la "preeminencia del espíritu", preludio magnífico o su pensamiento sobre el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus, que humillará más tarde ante el orden de la caridad:

> Los mismos grados se encuentran entre los genios que entre las condiciones; y el poder de los reyes sobre los súbditos no es, a mi parecer, más que una imagen del poder de los espíritus superiores sobre los espíritus inferiores, sobre los cuales ejercen el derecho de persuadir, que es entre ellos como el derecho de mandar en el gobierno político. Este segundo imperio me parece incluso de un orden tanto más elevado cuanto que los espíritus pertenecen a un orden más elevado que los cuerpos, y tanto más justo cuanto que no puede ser compartido y conservado más que por el mérito, mientras que el otro puede serlo por el nacimiento o por la fortuna.

El conjunto de los escritos sobre el *vacío*, el *Equilibrio de los líquidos* y la *Pesadez del aire* (1647-48 y tratados póstumos) es de una gran riqueza. En efecto, esta obra, de la que puede decirse que inaugura el método de la ciencia experimental, forma cuerpo con el pensamiento más profundo de Pascal y se relaciona con él por lazos tan íntimos que no podría separarse la una del otro. A los dones del experimentador, preocupado ante todo por salvar las apariencias y encontrar en ellas, o tras ellas, el orden de la naturaleza, convencido de que las experiencias tienen más fuerza para persuadir que los razonamientos, que son los verdaderos guías a los que hay que seguir en la física, y de que es vano declarar *imposible* una cosa (como la existencia del vacío) cuando se ha establecido que *es*, a estos dones une Pascal un singular poder de síntesis, que le permite coordinar todos los resultados parciales y mostrar el encadenamiento de los hechos refiriéndolos a algunos principios simples, como los del trabajo virtual y del centro de gravedad, y señalar con mano segura las aplicaciones que se puede sacar de ellos y las consecuencias que de ellos derivan, en lo tocante a la "proposición universal del equilibrio de los líquidos", de la que todos los efectos observados no son más que "casos particulares", como escribe a su cuñado Périer—y sabemos que esta noción de *equilibrio* se impondrá en adelante a su espíritu de tal suerte que presidirá, en los dominios más alejados, la orientación de su espíritu—, en lo tocante también a lo que él llamará muy pronto (en el fragmento del *Espíritu geométrico)* "el enlace recíproco y necesario" de las tres cosas que comprenden todo el universo, el movimiento, el número y el espacio con el tiempo, en suma, la universal relatividad de los principios físicos y ese absoluto del que dependen, así como la manera cómo el hombre puede adquirir

su conocimiento progresivo fundándose en la autoridad de la experiencia, según "la regla universal que se aplica a todos los casos particulares en los que se trata de reconocer la verdad", trátese de principios o de consecuencias, y que enuncia en estos términos en su carta al P. Noël (29 de octubre de 1647): "Para hacer que una hipótesis sea evidente, no basta que todos los fenómenos se sigan de ella, en tanto que, si se sigue alguna cosa contraria a uno solo de los fenómenos, esto basta para asegurar su falsedad." En esta misma carta, Pascal añade: "Reservamos para los misterios de la fe, que el Espíritu Santo ha revelado, esa sumisión de espíritu que encauza nuestra creencia hacia misterios ocultos a los sentidos y a la razón." Sin embargo, como precisará en su fragmento del *Prólogo para el Tratado del vacío*, en esas ciencias que tienen por principio el hecho simple o la institución divina o humana, para dar la certeza completa de las materias más incomprensibles a la razón, basta con la autoridad del testimonio—y conocemos el valor que adquirió en su Apología de la religión esa observación hecha aquí de paso—, en tanto todas las ciencias que están sometidas a la experiencia y al razonamiento deben ser aumentadas para llegar a ser perfectas: privilegio que tiene sobre el instinto de los animales la razón del hombre, producida por la infinitud.

Esta nota religiosa, que está presente, al menos por sus armónicos, en esos tratados de la ciencia más rigurosa y más pura, se hace manifiesta desde esta época en las cartas que escribe a su hermana Mme. Périer, el 1 de abril de 1648 con Jacqueline, y el 17 de octubre de 1651 a propósito de la muerte de su padre. Le recuerda aquí lo que han dicho repetidamente: que las cosas corporales no son más que una imagen de las espirituales y que Dios representó las cosas invisibles en las visibles, de suerte que debemos considerarnos como criminales en una prisión completamente llena de imágenes de su liberador y de las instrucciones necesarias para salir de la servidumbre; que todas las cosas hablan de Dios a los que le conocen y le descubren a todos los que El ama, lo mismo que le ocultan a todos los que no le conocen y que, en su ceguera carnal y judaica, tomando la figura por la realidad, no saben usar de esas imágenes para gozar de Aquel al que representan, puesto que solo Dios debe ser él último fin al modo como es ya el único y verdadero principio; y que, en fin, en tanto que las criaturas que componen el mundo cumplen con su obligación manteniéndose en una perfección limitada, los hijos de Dios no deben poner límites a su pureza y a su perfección, porque forman parte de un cuerpo divino e infinitamente perfecto, el Cuerpo de Jesucristo, y no hay para ellos grado de perfección que no sea malo si nos detenemos en él y no evitamos el caer elevándonos a más altura... ¿Nuestro padre ha muerto? Busquemos la consolación a nuestros males no en nosotros mismos, ni en los hombres, ni en todo lo creado, sino en Dios; sepamos considerar este acontecimiento no como un efecto

del azar, no como una necesidad fatal de la naturaleza, no como el juguete de los elementos y de las partes que componen al hombre, sino como una consecuencia inevitable, justa y santa, de un decreto de su Providencia concebido desde toda la eternidad para ser ejecutado en la plenitud de su tiempo, en tal año, en tal día, en tal hora, en tal lugar, de tal manera; en suma, considerémoslo, no en sí mismo y fuera de Dios, sino fuera de sí mismo y en lo íntimo de la voluntad de Dios: entonces adoraremos en humilde silencio la profundidad impenetrable de sus secretos, y uniendo nuestra voluntad a la de Dios mismo, querremos con El, en El, y para El, la cosa que El ha querido en nosotros y para nosotros desde toda la eternidad. Solo hay consuelo en la verdad. Consideremos, pues, la muerte en la verdad que el Espíritu Santo nos ha enseñado. Sabemos que la vida es un sacrificio perpetuo que únicamente puede ser concluido con la muerte; que lo que aconteció en Jesucristo debe acontecer también en todos sus miembros; que fuera de la persona de Jesucristo no encontramos en nosotros más que verdaderas desgracias y placeres abominables, pero que todo es dulce en Jesucristo, hasta la muerte, porque el alma no queda reducida a la nada, sino que resulta vivificada y unida al soberano Viviente, coronación de su felicidad y comienzo de la felicidad del cuerpo que, en el juicio universal, resucitará a una nueva vida. Así, la oración y los sacrificios son un soberano remedio a nuestras penas; pero una de las más sólidas y más útiles obras de caridad para con nuestros muertos es hacer las cosas que ellos mismos nos ordenarían si estuviesen todavía en el mundo: con esta práctica los hacemos revivir ante Dios en nosotros, en la unión de nuestros corazones que nos testimonia en cierto modo su presencia, como Jesucristo se hace presente en la asamblea de sus fieles. Así, en fin, referiremos todo a Dios: no a nosotros, porque, después del pecado, el amor del hombre por sí mismo permanece solo en esta gran alma capaz de un amor infinito, y se extiende y desborda en el vacío que el amor de Dios ha dejado, y así se ama a solas y ama todas las cosas para sí, es decir, infinitamente, lo que constituye la fuente de todos nuestros desarreglos y de todos nuestros excesos, así como de todos nuestros errores sobre la vida y sobre la muerte. Referiremos, pues, todo a Jesucristo: El solo es el medio, es el centro alrededor del cual se ordena todo, en El y por El todo coopera a nuestro bien, y si consideramos todas las cosas en Jesucristo, encontraremos toda consolación, debiendo esperar que de todos los acontecimientos Dios sacará la fuente de nuestra alegría si nosotros le ofrecemos su dirección y gobierno.

Todo Pascal está ya en estas líneas: quiero decir el verdadero Pascal, el Pascal completo, el de los *Pensamientos.* Pero para completarse, para adquirir toda su resonancia, era preciso que su experiencia se enriqueciese todavía con aportaciones nuevas, y que en cierta manera se perdiese para encontrarse mejor. A este respecto, los años 1653-1654,

que corresponden a lo que se ha convenido en llamar el "período mundano" de Pascal, revisten una importancia grandísima, por la diversidad y por la novedad de las ocupaciones y de los trabajos que lo señalan y que pueden repartirse en tres apartados:

1.° Tenemos primero los escritos matemáticos, que comprenden el *Tratado del triángulo aritmético* y tratados relacionados, la correspondencia con Fermat sobre la *Regla de las partidas,* y el amplio programa de investigaciones geométricas que da en su Comunicación *Celeberrimae Matheseos Academiae parisiensis,* fechada en 1654. Se advertirá aquí particularmente lo que él mismo escribe acerca de su principal descubrimiento, el del cálculo de probabilidades.

> Los acontecimientos que resultan de una suerte ambigua son justamente atribuidos a la contingencia fortuita antes que a la necesidad natural. Por ello el conocimiento que se puede tener de ellos ha sido incierto hasta nuestros días; mas, en adelante, estos hechos rebeldes a la experiencia no escaparán ya al imperio de la razón. Y, gracias a la Geometría, los hemos reducido con tanta seguridad a un arte exacto que participan de su certeza y son susceptibles de progresar como ella. Así, uniendo el rigor de la demostración matemática a la incertidumbre del azar, y conciliando cosas en apariencia contrarias, la nueva ciencia, que recibe su aplicación de una y otro, puede atribuirse con justicia este título sorprendente de *Geometría del azar (aleae Geometria).*

El origen de las investigaciones de Pascal acerca de lo que llama *hacer las partidas de los juegos* parece ser debido a una cuestión que le planteó su buen amigo, el caballero de Méré, a propósito de los juegos de azar: en el caso de que dos jugadores concluyan voluntariamente el juego antes de su término, ¿cómo debe operarse el justo reparto de la apuesta, según la probabilidad que cada uno de ellos tenga de ganar? Pascal, con una ingeniosidad solo igualada por la seguridad y la sencillez del razonamiento, establece que, si han sido jugadas tres partidas, y dos han sido ganadas por uno y una por otro—entendamos que el juego sería ganado por quien hiciese primero tres partidas—, si el primero gana la partida siguiente, le corresponden las dieciséis monedas en juego; si el segundo la gana, quedan igualados a dos partidas y deben recibir cada uno ocho monedas; de suerte que corresponden al primero de todas maneras ocho monedas y las otras ocho deben ser repartidas entre ambos, pues el azar les iguala: o lo que es lo mismo, corresponden, pues, finalmente al primero doce monedas, y al segundo, cuatro. Luego, reduciendo por este procedimiento todos los casos a este, gracias al uso que hace de su *Triángulo aritmético* (1, 11, 121, 1331, 14641), Pascal crea de un golpe el método del cálculo de probabilidades, que abrió un campo inmenso al conocimiento humano, preludiando la mayor revolución en el campo de la lógica desde los tiempos de Aristóteles. Fermat había llegado al mismo resultado por el método de las

combinaciones, lo que hace decir a Pascal: "Querría en adelante abriros mi corazón, si pudiese, pues tanta alegría me produce nuestro acuerdo. Veo bien que la verdad es la misma en Toulouse que en París." Pero el método de Pascal era mucho más corto y más claro, y sus consecuencias eran de más lejano alcance; porque no contienen solamente todos los principios racionales de la estadística, sino que, como mostró Cournot, pone también al espíritu humano en el camino de los verdaderos principios de la crítica de todo género, y, entregándole las reglas a las que obedece el azar, la ley de los grandes números que lo elimina, la noción de convergencia o "concierto" de datos independientes que lo excluye, y la de la imposibilidad física del acontecimiento que solo tiene a su favor una posibilidad contra infinitas, lo que, sin embargo, mantiene la posibilidad del "milagro", nos da la clave del orden de la naturaleza, y nos permite penetrar, mucho más profundamente de lo que se había hecho hasta entonces, en el secreto de la constitución del universo y en la generación de las grandes magnitudes por elementos infinitamente pequeños. Conocemos el uso que hizo Pascal de estos puntos de vista en el argumento de la apuesta, *Infinito-nada,* que se halla en el corazón de los *Pensamientos* y que se refiere directamente a las meditaciones y descubrimientos matemáticos de esta época, al igual que la idea prodigiosa de los diversos órdenes de infinitud que formula en la conclusión de su *Tratado de la suma total de las potencias numéricas* (en latín).

> *No se aumenta una magnitud continua de cierto orden cuando se le añade, en el número que se quiera, magnitudes de un orden de infinitud inferior.* Así, los puntos no añaden nada a las líneas, las líneas a las superficies, las superficies a los sólidos; o, para hablar en números como conviene en un tratado aritmético, las raíces no cuentan con relación a los cuadrados, los cuadrados con relación a los cubos y los cubos con relación a las cuartas potencias. De suerte que debe desdeñarse, como nulas, las cantidades de orden inferior. He tenido que añadir estas observaciones familiares a los que hacen prácticas con los indivisibles, a fin de hacer surgir el enlace, siempre admirable, que la naturaleza apasionada de unidad establece entre las cosas en apariencia más alejadas. Aparece en este ejemplo, en el que vemos cómo el cálculo de las dimensiones de las magnitudes continuas se refiere a la suma total de las potencias numéricas.

Texto importante bajo un doble aspecto, porque arroja primero una luz singular sobre la estructura del universo, que, para Pascal, a pesar de lo que se haya creído (* 34) según la representación que da en el fragmento de la Desproporción del hombre o de los Dos infinitos, no está "compuesto de mundos siempre semejantes encajados unos en otros de lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño" (en el contorno de ese esbozo de átomo que es una cresa, una infinitud de universo y, en fin, de cresas, en las que encontrará lo que las primeras dieron),

puesto, según el punto de vista decisivo de la razón expresado en este texto, en cada escalón nuevo, encontramos aspectos nuevos, heterogéneos entre sí, que cambian con la escala de magnitud y el orden de infinitud, aunque se encuentre en cada uno de ellos la señal de la doble infinitud de grandeza y pequeñez. Por otra parte, reflexionando sobre la manera cómo descubrió este principio natural fundamental, por la consideración conjunta de las magnitudes continuas y discontinuas, del espacio y de los números, tan diferentes por su género, Pascal llega a obtener el principio y el fundamento de su método, que consiste, escribe como conclusión del *Tratado de los órdenes numéricos,* en cambiar las proporciones en todos los sentidos, que son los diversos caminos que abren las consecuencias nuevas y que, por enunciaciones surgidas al respecto, enlazan proposiciones que parecían no tener relación alguna en los términos en que estaban concebidas primeramente: de suerte que sabremos, en cada cosa, aprehender lo que la constituye propiamente y lo que la enlaza a todas las demás, puesto que la naturaleza, sobre la cual debemos modelar nuestras concepciones, es tal, una y diversa a la vez, y es patente que todo está hecho y conducido por un mismo maestro que pone cada cosa en su orden, en su lugar, y las lleva todas a su fin.

2.° Esta unidad, esta maravillosa correspondencia armónica, Pascal la encuentra por este mismo tiempo, con su descubrimiento del "mundo", en el dominio más alejado en apariencia de la geometría. A esta época, en efecto, con toda probabilidad, puede referirse, si no el *Discurso* mismo, al menos la mayor parte de los temas y máximas contenidos en el *Discurso sobre las pasiones del amor,* cuya supuesta atribución a Pascal es rudamente discutida en nuestros días y que, en la forma en que nos ha llegado, no fue ciertamente redactado por él, pero en el que encontramos, en su fuente original y como emanados de ella, ciertos pensamientos que llevan indudablemente la impronta de Pascal, y del Pascal más auténtico y más profundo (* 35).

> El hombre nació para pensar, y no deja de hacerlo un solo momento; pero los pensamientos puros que le harían feliz si pudiese mantenerlos siempre, le cansan y le abaten. Sujeto a esta vida no puede permanecer cómodo, es decir, es necesario que sea agitado a veces por pasiones cuyas fuentes vivas y profundas se encuentran en su corazón
>
> La vida del hombre es miserablemente corta, y la contamos desde la primera entrada en el mundo; en cuanto a mí, desearía contarla únicamente desde el nacimiento de la razón, y desde que comenzamos a ser agitados por la razón.
>
> A medida que nuestro espíritu progresa, las pasiones son más grandes, porque al no ser las pasiones más que sentimientos y pensamientos que pertenecen puramente al espíritu, aunque sean ocasionadas por el cuerpo, es visible que no son otra cosa que el espíritu mismo, y que así llenan toda su capacidad.

En un alma grande todo es grande.

Se nos pregunta si es preciso amar. Esto no debe preguntarse, debe sentirse.

Hay dos clases de espíritus, uno geométrico y otro que puede llamarse de finura. El primero procede por visiones lentas, duras e inflexibles; pero el último tiene una agilidad de pensamiento que le consagra a la vez a las diversas partes amables de lo que ama. De los ojos va al corazón y por el movimiento de fuera conoce lo que pasa dentro.

El hombre no desea permanacer consigo mismo; sin embargo, ama; es preciso, pues, que busque en otra parte el objeto de su amor... con qué llenar el gran vacío que produjo al salir de sí mismo.

Las mujeres... tienen un imperio absoluto sobre el espíritu de los hombres.

La misma moda y los países regulan con frecuencia lo que se llama belleza. Es una cosa extraña que la costumbre se mezcle tan fuertemente con nuestras pasiones...

El amor no tiene edad, siempre está naciendo.

Los ojos son los intérpretes del corazón, pero solo aquel que tiene interés por él entiende su lenguaje.

Escribimos con frecuencia cosas que no probamos más que obligando a todo el mundo a reflexionar consigo mismo y a encontrar la verdad de que hablamos. En esto consiste la fuerza de las pruebas de que hablo.

A medida que progresa nuestro espíritu, encontramos más bellezas originales; pero no es necesario para ello enamorarse, porque cuando se ama no encontramos más que una.

En amor, un silencio vale más que una frase, y es bueno ser incapaz de hablar. Hay una elocuencia del silencio más penetrante que la lengua... Todo esto ocurre sin regla alguna y sin reflexión.

El amor y la razón son una misma cosa. Se trata de una precipitación de pensamientos que se inclinan a un lado sin examinarlo todo, pero es siempre una razón.

Las almas apropiadas para el amor exigen una vida de acción que estalla en acontecimientos nuevos.

Las grandes almas no son las que aman con más frecuencia; yo hablo aquí de un amor violento, y se precisa una inundación de pasión para conmoverlas y llenarlas.

Juzgamos de lo que nos afecta.

3.º Llegado a este punto, según la expresión de François Mauriac, el amor, en lugar de expandirse como antes sobre criaturas hijas de la nada, se mide en adelante en relación a un objeto desmesurado. Y es que, en un alma tal, no podría referirse de una manera duradera a puras ideas como las que maneja el matemático, que están tan lejos del uso común y resultan tan extrañas a nuestro verdadero bien, ni a cosas perecederas que, si tienen con qué satisfacerla, no tendrán en realidad con qué satisfacerla siempre, puesto que es inevitable que la muerte nos priva de ella y que el alma, siendo inmortal como en efecto es, no puede encontrar su felicidad más que en un bien verdadero y subsistente

por sí mismo que pueda sostenerla durante esta vida y después de ella. Ni las cosas finitas, ni el infinito abstracto pueden contenerla: sino únicamente el *Ser infinito.*

Estos eran los sentimientos que dominaban a Pascal desde fines del año 1653; estas son sus propias palabras que encontramos en el *Escrito sobre la conversión del pecador,* donde se ve al alma repartida entre la presencia de los objetos visibles y la esperanza de los invisibles.

> La primera cosa que Dios inspira al alma a la que se digna tocar verdaderamente es un conocimiento y visión extraordinaria con la que el alma considera las cosas y se considera a sí misma de una manera completamente nueva. Esta nueva luz le produce temor y le ocasiona una turbación que conmociona el reposo que encontraba en las cosas que le eran gratas. No puede gustar ya con tranquilidad de las cosas que la fascinaban... viendo que cada instante le arrebata el gozo de su bien... y que su corazón se ha ligado a cosas meramente frágiles y vanas... De ahí que comience a considerar como una nada todo lo que debe retornar a la nada... De suerte que por una santa humildad, que Dios dispensa por encima de la soberbia, comienza a elevarse por encima del común de los hombres... Y conociendo por una luz purísima que el soberano bien no se da en las cosas que están en ella, ni fuera de ella, ni delante de ella (nada, pues, en ella, nada a su lado), comienza a buscarlo por encima de sí. Recorre todas las criaturas y no puede ya tener su corazón si no se acerca hasta el trono de Dios, en el que comienza a encontrar su descanso... Porque, como es a Dios a lo que aspira, aspira también a encontrarlo por medios que vengan solo de Dios mismo, porque quiere que sea El solo su camino, su objeto y su último fin.

En este momento, Dios se volvió hacia él [1].

FUEGO

escribe Pascal en su *Memorial,* luego de haber anotado la fecha de su éxtasis: "El año de gracia de 1654, lunes 23 de noviembre, día de San Clemente, Papa y mártir, aproximadamente desde las diez y media hasta las doce y media de la noche." Este Fuego divino que no consume, sino que ilumina: *ignis divinus, non comburens, sed illuminans;* aquel

[1] Véase en el número de la *Table ronde* de diciembre de 1954 mi estudio sobre "Le Mémorial de Pascal et sa conversión", y referencia al *Exodo* (III, 1-6), al oficio de maitines del lunes de Pentecostés *(ignis divinus),* a San Francisco de Asís *(In fuoco amor mi mise),* a Santa Catalina de Génova (F. VON HUGEL, *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa,* Londres, 1908, I, 281, 292: El fuego purificador del amor divino), a Santa Teresa de Avila ("Grandeza de Santa Teresa", *Pensées,* 719.803. *Vie par elle-même,* c. XXX: El gran fuego de amor y la simultaneidad de la pena y de la alegría), a San Juan de la Cruz *(Llama de amor viva,* I, 1 y 2; III, 6. *Máximas,* 156: "Lo que Dios pretende es hacernos dioses por participación, siéndolo ya El por naturaleza, lo mismo que el fuego convierte todas las cosas en fuego." (Cf. *Pensées,* 438, págs. 1208; 439.)

en que el ángel de Iahvé se apareció a Moisés, y desde el que Iahvé mismo dijo a Moisés: "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (*Exodo*, III, 1-6); ese gran fuego de amor que nos describieron los místicos, San Francisco de Asís y Santa Catalina de Génova, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz: ese fuego que hace sentir al alma que Dios se encuentra en ella, invisible, pero presente, con una presencia que hace desvanecer las otras presencias, pero para vivificarlas y devolvérnoslas al ofrecerlas a Dios; ese fuego que deleita y dilata al alma, la purifica y la engrandece, por el cual todas las cosas se aparecen como nuevas, en el que el alma ve que da a Dios más de lo que ella es en sí y más de lo que ella vale por sí misma, con la misma luz y el mismo calor divinos que le ofrece ese Dios que, por creación y por gracia; eleva al hombre por encima de toda la naturaleza y, al modo como el fuego convierte todas las cosas en fuego, le hace semejante a El y participante de su divinidad. Y he aquí entonces, en efecto, que se le aparece Aquel a quien buscaba, el Dios verdadero, el Dios vivo:

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
no de los filósofos y de los sabios.

A su alma inquieta, siempre en busca de la verdad, siempre incierta de haberla encontrado, da de una vez

Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz.

Sin embargo, este Dios ¿quién es? Aquí Pascal asciende de un salto: lo reconoce, lo nombra, ese Dios desconocido, ese Dios que se oculta a los sabios soberbios, ese Dios esperado y profetizado por los judíos, que por fin ha venido:

Dios de Jesucristo
Deum meum et Deum vestrum (Juan, XX, 17)
Tu Dios será mi Dios (Ruth, I, 16).
Olvido del mundo y de todo excepto de Dios.
Solo se encuentra por los caminos enseñados por el Evangelio.

Sigamos estos caminos. ¿Qué encontramos en ellos? La fuente de nuestra miseria, que es la ausencia de Dios, y su remedio, que está en Dios. Este rasgo lo ilumina:

Grandeza del alma humana.

Ahora sobrepasó la certeza. No hay ya sino escuchar la palabra de Jesús y su promesa a todos aquellos a quienes el Padre la concedió (Juan, XVII, 25-26):

Padre justo, el mundo no te conoció, pero yo te he conocido.

Y yo les he hecho conocer tu nombre, y se lo haré conocer, a fin de que el amor con el que tú me has amado sea en ellos, y yo en ellos. El amor: sabor anticipado de la felicidad eterna, mezclado aquí abajo de pena y de alegría.

Alegría, Alegría, Alegría, lágrimas de alegría.

¿Es esto todo? No, todavía no. Un tiempo fuerte, un tiempo débil, y el acento sobre el tiempo débil. Porque he aquí que la alegría de haber encontrado a Dios redobla la angustia del alma y su tristeza de haber ofendido a Dios.

Me he alejado de El.
Dios mío, ¿me abandonaréis?
Que no me separe de El eternamente.

Aquí trazó Pascal una gran línea horizontal. ¿Se trata de la interrogación última? ¿La última oración del alma? Pero he aquí que del fondo mismo de la angustia surge una consolación nueva, por la promesa que Jesucristo nos hizo de devolvernos su alegría plena, gracias al don de la vida eterna (Juan, XVII, 3):

Esta vida es la vida eterna, que te reconozcan a ti, como el único Dios verda-[dero y al que Tú has enviado, Jesucristo.

Jesucristo: todo el pensamiento de Pascal, todo su amor, se concentra en él, dispensador de la vida eterna. Le llama, le invoca por dos veces

Jesucristo.
Jesucristo.

Y de nuevo, en el seno de la alegría, de la certeza y de la paz al fin reencontradas, el alma, para moderar de temor su confianza, de humildad su plenitud, consciente de que su esperanza resulta siempre revocable, que no es un eterno presente sino algo por venir, por una vuelta sobre sí, se refugia en el silencio de un corazón sosegado, consolado, curado: Sin embargo...

Me he alejado de El. He huido de El, he renunciado a El, le he crucificado.
¡Que nunca más me separe de El!
Solo se conserva por los caminos enseñados en el Evangelio.
Renunciación total y dulce.
Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
Eternamente alegre por un día de ejercicio sobre la tierra.

De hecho, se pone en las manos de su director, M. de Saci, cuya conducta ordinaria, en su conversación con las gentes, era la de hacer apropiadas sus conversaciones a todos aquellos con los que hablaba y

a quien todo ayudaba para pasar en seguida a Dios y para hacer pasar a Él a los demás. Saci sitúa, pues, a Pascal en su verdadero lugar y le hace hablar de las lecturas de filosofía que más le ocupan. Tal es el tema de ese diálogo de una belleza platónica y cristiana, la *Conversación con M. de Saci,* en el que Fontaine, el secretario de Saci, consignó las palabras mismas de Pascal, esas palabras que ya no pueden olvidarse una vez que han sido oídas. Se encuentra aquí la clave de los *Pensamientos,* y, si no la Apología misma, al menos la introducción a esa Apología. Pascal dice a Saci que sus libros más leídos han sido *Epicteto* y *Montaigne.* El uno vio claramente la grandeza del hombre, pero no su debilidad; el otro vio su debilidad, pero no su grandeza. Sus principios son verdaderos, pero sus conclusiones son falsas, porque los principios opuestos son también verdaderos. Unicamente la religión cristiana comprendió toda la naturaleza del hombre: únicamente ella conoció la grandeza y la pequeñez, y la razón de una y de otra—la creación y el pecado—, por incomprensible que esto sea. Es, pues, la verdadera, porque preserva los hechos y da razón de ellos. Sin embargo, hagamos notar, y esto es decisivo, la manera cómo pone de acuerdo los contrarios. Estos contrarios, en efecto, son incompatibles en las doctrinas humanas y se enzarzan y destruyen uno a otro, arruinando la verdad. Y la razón de ello es que estos sabios del mundo colocan los contrarios en un mismo sujeto, porque el uno atribuía la grandeza a la naturaleza y el otro la debilidad a esa misma naturaleza; en tanto que la fe nos enseña a ponerlos en sujetos diferentes: todo lo que hay de débil pertenece a la naturaleza, y todo lo que hay de poderoso pertenece a la gracia. He aquí la unión sorprendente y nueva que solo Dios podía enseñar, y que solo Él podía hacer, y que no es más que una imagen y un efecto de la unión inefable de dos naturalezas en la persona única de un hombre-Dios."

Si añadimos a estos puntos de vista decisivos de la cuestión las anotaciones penetrantes de las *Cartas a Mlle. de Roannez,* anotaciones reveladoras de su alma apasionada, ardiente y luminosa, que sabe perfectamente que no hay nunca despego posible sin dolor, que es preciso que Él venga a toda persona que, al convertirse, destruye el viejo hombre en sí misma, porque, para dar paso a nuevos cielos, será necesario que el universo entero quede destruido; que sabe que Dios es un Dios oculto, oculto en la naturaleza, oculto también en la Escritura, oculto, en fin, bajo las especies de la Eucaristía, de suerte que nos vemos tentados a detenernos en las apariencias sin buscar lo que ellas encubren y significan, porque "todas las cosas encubren algún misterio, todas las cosas son velos que encubren a Dios. Los cristianos deben reconocerlo en todo. Las aflicciones temporales encubren los bienes eternos a los que ellas conducen. Las alegrías temporales encubren los males eternos que ellas causan. Pidamos a Dios que nos conceda el reconocerle y servirle en todo": tal es la vida de los cristianos, cuya alegría está siempre mezclada de alguna tristeza, mas, en fin, son necesarias estas dos cosas para santificar, penas y placeres, con la alegría y la dulzura incomparable de la unión a Dios, imagen de la gloria, que el mundo no puede dar ni quitar, porque Dios es su principio, su entrada, su progreso y su coronación, y así sentimos y vemos cómo Pascal está presto a realizar la misión a la que Dios le destina, y de la que los *Pensamientos* serán el fruto y el testimonio único.

Pero Pascal se apartó de ella por algún tiempo. Enzarzado en la disputa que pone frente a frente a Arnauld y la Sorbona, a los jansenistas y jesuitas, se lanza a ella con toda la fogosidad que le inspiran su amor apasionado por la verdad, su odio hacia todo compromiso, hacia todo equívoco, hacia todo cálculo; sin duda, su pasión, que se mueve irónicamente, le lleva a sobrepasar a veces los límites de lo justo, a no distinguir de manera suficiente el uso del abuso, a rechazar uno y otro, apoyando su argumentación, como hace en la *Provincial número trece,* en el hecho de que el enlace de la especulación con la práctica, o de la ley con el caso, es tan estrecho que se corre el riesgo de arruinar la verdad que, ciertamente, no cambia nunca, y de abandonar el escándalo de la cruz, acostumbrando dulcemente a los hombres a permitirse en la práctica lo que es admitido como probable en la especulación, y, finalmente, a colocar la esencia de la religión en los medios de que se sirve para ponerse de acuerdo con lo que ordena. Sin embargo, como siempre, la ocasión, que le aparta en apariencia de su propósito, le lleva de nuevo a él, enriquecido de adquisiciones nuevas e imprevistas. A partir de la *Cuarta provincial* aborda, con la de la gracia actual y los pecados de ignorancia, una cuestión que va directamente al centro del debate y plantea toda la cuestión de la responsabilidad moral y de nuestra naturaleza. M. Le Moine, al igual que los molinistas, sostiene que Dios da a todos los hombres una gracia suficiente *actual* con el conocimiento del mal y una inspiración que nos mueve a evitarlo, sin lo cual nuestros actos no podrían sernos imputados como pecado. Para Arnauld y los jansenistas, no es verdad que todos nuestros pecados sean precedidos de conocimiento y de libertad, sin lo cual habría que absolver a todos los pecadores habituales, de suerte que los pecados cometidos sin gracia actual no dejan de ser imputados. Pascal muestra al buen Padre las consecuencias de su máxima. "Veo sin comparación más gentes justificadas por esa ignorancia y ese olvido de Dios que por la gracia y los sacramentos. Esos claros pecadores engañaron al diablo a fuerza de abandonarse a él." Pretendéis, sin embargo, que tienen siempre la visión del mal que van a hacer y el pensamiento de convertirse. ¡No! "Hay miles de personas que no tienen estos deseos, que pecan sin pensar, que pecan con alegría, que se vanaglorian de ello. No se trata aquí

de un punto de fe, ni incluso de razonamiento. Es algo de hecho. Lo vemos, lo sabemos, lo sentimos." ¿No hay incluso justos que caen con frecuencia en pecados sorprendentes, a quienes la concupiscencia tiende trampas secretas, que en la discusión se dejan llevar de movimientos de acritud por su propio interés creyendo actuar por el solo interés de la verdad? Estos pecan, sin tener siempre la gracia actual, porque únicamente la ignorancia de *hecho* (como ocurre cuando se mata a alguno al mostrarle una máquina), pero no la ignorancia de *derecho*, es decir, del bien y del mal, puede excusar un acto haciéndolo involuntario. Pascal se resiste, pues, a admitir con los jesuitas que no seamos responsables más que de nuestros actos voluntarios, y, sin llegar a decir con los jansenistas que seamos capaces de todos nuestros actos "naturales" (porque ¿qué es la naturaleza?), no se resuelve a separar el mérito y el demérito del fondo de nuestra personalidad, de la que somos por una parte los autores, puesto que en nuestra naturaleza hay muchas cosas, como los hábitos, que no provienen de nuestro origen, sino de nuestra acción, de suerte que aquí somos culpables en la causa porque somos responsables en la causa.

Sin embargo, luego de haber abandonado la teología por la vida común, tal como la conciben y la desarrollan la casuística, la doctrina de las opiniones probables, el método de dirigir la intención, vemos aparecer, en las dos últimas *Provinciales*, en particular en la dieciocho, un Pascal nuevo que afronta el problema capital, el de la libertad y de la gracia, en ese "espíritu de caridad" y de verdad que se había dado por norma. Una reflexión profunda sobre los datos del problema, sobre los diversos modos de causalidad y sobre la naturaleza de la causalidad divina, la lectura de San Agustín y de sus comentadores, de Santo Tomás, de las actas del Concilio de Trento, de que dan testimonio los *Escritos sobre la gracia*, en fin, sus conversaciones con Nicole, le llevaron, siguiendo una posición muy próxima a la de Santo Tomás, a defender conjuntamente el poder de la naturaleza contra los luteranos y la impotencia de la naturaleza contra los pelagianos, sin destruir el libre albedrío por la gracia como los primeros, ni la gracia por el libre albedrío como los segundos, porque la acción divina mueve a la voluntad libremente, por una causalidad no apremiante, sino liberadora, que comunica a sus criaturas "la dignidad de la causalidad", causalidad plenamente amorosa, que hace que el libre albedrío se incline tan libre como infaliblemente a Dios cuando quiere atraerlo por la dulzura de sus inspiraciones eficaces. Así, la verdad total está hecha de la unión de los dos contrarios, de suerte que debemos mostrarnos tan celosos de una de estas verdades como de la otra, ya que ambas subsisten en un orden superior, en una luz inaccesible en la que se concilian y se funden, sin identificarse, en el seno de la verdad. Misterio, seguramente, la concesión de la gracia y la manera cómo se pone de acuerdo con la libertad, pero misterio muy verdadero y el único que libera al hombre y le hace humillarse con temor y confianza bajo el poder de Dios, en calidad de pobre y mendigo: misterio de amor en el que reside toda nuestra religión, porque equivale a destruir la moral cristiana el separarla del amor de Dios y desconocer "la más grande de las verdades cristianas, que es el amor a la verdad" [1].

A las *Provinciales* deben ser referidas diversas notas que fueron abusivamente publicadas con los *Pensamientos* y que testimonian el impaciente ardor de Pascal: "Los santos jamás se callaron... Si mis cartas son condenadas en Roma, lo que yo condeno en ellas será condenado en el cielo. *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello*" [2]. Pero, para comprender los *Pensamientos*, sería preciso detenerse más largamente en los últimos escritos de Pascal, que datan de ese período de intensa actividad creadora en el que prepara la terminación de su gran obra sobre la Verdad de la religión cristiana y que sirven para iluminarlo retrospectivamente, como dos fuegos cruzados proyectados sobre el fin al que todo se refiere en su obra: los *Escritos sobre la Gracia*, tan característicos de su método de sustituir en todas partes, tanto en teología como en ciencia y en la vida común, lo definido por la definición o las palabras por las cosas, y que merecerían un estudio profundo, como el *Factum*, el *Primero* y el *Quinto Escrito de los curas de París* (2 de abril de 1658), contemporáneo de la *Primera carta circular relativa a la Cicloide*; las *Cartas y tratados geométricos relativos a la Ruleta o Cicloide*, en los que se encuentran formulados, con un poder de genio inigualado, el principio del nuevo análisis infinitesimal, el empleo de los métodos de integración más variados y la existencia misma de una cuarta dimensión; los dos importantes fragmentos del *Espíritu geométrico* y del *Arte de persuadir*, que definen con rara felicidad el verdadero método de la geometría, dependiente de principios cuya extrema claridad natural convence a la razón más poderosamente que el discurso, la necesidad en que se encuentra el hombre, cuantas veces una proposición resulta inconcebible, de examinar la contraria y, si la encuentra manifiestamente falsa, de afirmar audazmente la primera, por incomprensible que sea, porque "no es con nuestra capacidad de concebir las cosas cómo debemos juzgar de su verdad", y esa universal relatividad física, del movimiento, del número, del espacio y del tiempo, dependiente de

[1] Véase la *Provincial número dieciocho*, dirigida al R. P. Annat, jesuita, del 24 de marzo de 1657 (en particular, págs. 886-87); los *Escritos sobre la gracia* (en particular, la conclusión del cuarto, folio 661, pág. 1044. Sobre la posibilidad de los mandamientos); *Pensées*, 657 a 665, sobre la oración (659: para comunicar a sus criaturas la dignidad de la causalidad), el mérito, la salvación y la gracia, con el comentario y las referencias de la edición comentada (págs. 442-50); 823 (La más grande de las verdades, 2.ª Copia 555; de las virtudes, Ms. Périer, folio 88: fragmento de una Carta 19).

[2] *Oeuvres*, Pléiade, pág. 1073.

un absoluto *(Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura)*, la divisibilidad hasta el infinito de esas magnitudes que, sin caer en sus indivisibles, mantienen todas un término medio entre el infinito y la nada, y esos dos infinitos, de grandeza y de pequeñez, que, aunque infinitamente diferentes, son, sin embargo, relativos el uno al otro, de tal suerte que el conocimiento del uno lleva necesariamente al conocimiento del otro, con lo cual puede uno aprender a estimarse en su justo valor y formar reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría misma; y ese arte de convencer a los hombres, de hacerlos consentir en lo que se les propone, de distinguir las cosas buenas, todas naturales y a nuestro alcance, como se separa las buenas hierbas de las inútiles, de dar definiciones con las que procuraremos sustituir lo definido, y de referirlas siempre a sus principios, dirigiéndose al espíritu y al corazón, que son como las puertas por donde las verdades son recibidas en el alma (en cuanto a las cosas divinas, es preciso amarlas para conocerlas, porque no se entra en la verdad más que por la caridad). Añadamos a esto los tres notables *Discursos sobre la condición de los grandes*, reunidos por Nicole, en los que, con ayuda de una ingeniosa parábola (hombre arrojado en una isla desconocida y cuyos habitantes le toman por el rey que habían perdido), Pascal recuerda a un niño de noble linaje, probablemente el primogénito del duque de Luynes, los deberes y los peligros del poder, que, por el desconocimiento de sí, nos lleva a creer que los bienes de que gozamos nos son debidos, a despreciar las cualidades de espíritu y de virtud en provecho de las ventajas externas, y a satisfacer todas nuestras inclinaciones, cuando realmente, para la práctica de la honestidad, debe "aspirarse a ese reino de caridad en el que todos los sujetos respiran la caridad y no desean más que los bienes de la caridad"; luego el *Resumen de la vida de Jesucristo* según los Evangelios, con comentarios cuyo tono estremecido recuerda el *Misterio de Jesús:* el Hijo que rige y conduce a su Iglesia con pleno poder y providencia, hasta el día en que se instaure ese Reino sin fin en el que Dios estará todo en todos; en fin, la admirable *Oración para el buen uso de las enfermedades*, que redactó por este tiempo, nos dice Mme. Périer, y que nos da a conocer sobre todo las disposiciones en las que sufría todos sus nuevos males de los cuatro últimos años de su vida, esa Oración que no es sobrepasada, ni quizá igualada por nada, en cuanto a la plenitud de pensamiento y al ritmo de la frase, al fervor, al estremecimiento interior, a la alta y pura espiritualidad:

> Señor, cuyo espíritu es tan bueno y tan dulce en todas las cosas... Nada es más digno de amor que Vos, puesto que nada es más duradero que Vos... Habéis destruido en mi provecho los ídolos engañosos. Haced, Dios mío, que adore en silencio el orden de vuestra providencia adorable con la conducta de mi vida; que vuestro castigo me consuele. Pero reconozco, Dios mío, que mi corazón está tan endurecido y lleno de ideas, de preocupaciones, de inquietudes y de apego al mundo, que ni la enfermedad, ni la salud, ni los discursos, ni los libros, ni vuestras Sagradas Escrituras, ni vuestros Evangelios, ni vuestros misterios más santos, ni las limosnas, ni los ayunos, ni las mortificaciones, ni los milagros, ni el uso de los sacramentos, ni el sacrificio de vuestro cuerpo, ni todos mis esfuerzos, ni los de todo el mundo, pueden nada para comenzar mi conversión, si Vos no acompañáis todas estas cosas con una extraordinaria asistencia de vuestra gracia. Por ello, Dios mío, me dirijo a Vos. ¿A quién suplicaré, Señor, a quién pediré ayuda, si no es a Vos? Todo lo que no sea Dios no puede calmar mi impaciencia. Es a Dios mismo a quien suplico y a quien busco; solo a Vos, Dios mío, me dirijo para poseeros. Abrid mi corazón, Señor...

De los *Pensamientos*, que son la obra maestra de Pascal y, sin duda, de las letras y del pensamiento francés, de esa obra que quedó inacabada, como las más grandes obras del genio humano—*pendent opera interrupta*—, hemos de contentarnos con señalar el propósito o el plan general tal como fue expuesto por Pascal mismo en Port-Royal, en el otoño de 1658, de una manera tal, nos dice Etienne Périer, que las personas presentes declararon no haber "escuchado jamás nada más hermoso, más fuerte, más conmovedor y más convincente", y tal como puede reconstruírsele confrontando el manuscrito original de los *Pensamientos*, y en particular los dos fragmentos A.P.R. que sirvieron a Pascal para su exposición, con el *Discurso sobre los Pensamientos de Pascal*, en el que Filleau de la Chaise lo refirió fielmente, y con los veintisiete legajos con título de la copia, en los que se encuentra el ensayo de clasificación que había verificado Pascal para su exposición, indicaciones todas que concuerdan perfectamente en el conjunto [1].

En un *Prólogo general*, Pascal habría comenzado por definir el propósito, el orden y el plan de la obra sobre la religión, mostrando que no es contraria a la razón, que es venerable, amable y verdadera: venerable, porque conoce al hombre; amable, porque promete el verdadero bien; luego habría establecido los caminos de la convicción, que consisten en llamar a los hombres a su corazón por el discernimiento de los espíritus; la diferencia entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura, las diversas especies de sentido recto; las reglas del juicio: diversidad y unidad; las del lenguaje: la honestidad; el orden verdadero: el corazón y el orden de la caridad, que consiste en la digresión sobre cada punto que se refiere al fin, para mostrarlo siempre.

[1] Véase la noticia de los *Pensamientos*, en la edición de las *Obras completas* de Pascal, Pléiade, págs. 1084 y s. Tal es el orden que hemos seguido en esta edición, así como en nuestra edición con comentario continuo (Boivin-Hatier), y el que seguimos en esta exposición, lo que permitirá fácilmente encontrar las referencias, utilizando igualmente las tablas de concordancia de la primera (páginas 1349 y 1353), y la Tabla analítica de la segunda.

La primera parte [1] mostraría la *Miseria del hombre sin Dios, Desproporción del hombre,* su lugar en el universo, entre los dos infinitos, de grandeza (los astros), de pequeñez (la cresa), "una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un término medio entre la nada y el todo". Hemos de comenzar por ahí el *capítulo de las potencias engañosas:* los sentidos; la memoria; la guerra entre los sentidos y la razón, que se juegan malas partidas; la imaginación, esa soberana del error y de la falsedad, que nos agranda tanto el tiempo presente, a fuerza de hacernos reflexionar continuamente sobre él, y disminuye de tal manera la eternidad, por la carencia de reflexión sobre ella, que llegamos a hacer de la eternidad una nada y de la nada una eternidad; la costumbre, esa segunda naturaleza, y la naturaleza, que no es quizá más que una primera costumbre; el amor propio y ese *yo* humano cuya naturaleza consiste en amarse y considerarse solo a sí mismo, haciendo así de cada uno un todo para sí mismo; el orgullo y el espíritu de vanidad, que contrapesan y se ganan todas las miserias; las contrariedades y la duplicidad del hombre, y ese enojo y esa inconstancia que hace que no nos atengamos nunca al tiempo presente, que solo el porvenir sea nuestro fin y que no vivamos jamás sino que esperemos vivir; la locura de la ciencia humana y de la filosofía (Descartes inútil e incierto); la diversión, el juego, la danza (pensar dónde pondremos los pies), la conversación de las mujeres, la guerra, la caza (es la caza, y no la presa, lo que buscan: ver por dónde pasará ese jabalí); y todas las diversas ocupaciones de los hombres, cuya infelicidad proviene de una sola cosa, de no saber permanecer en descanso en una habitación, tan desgraciados que nada puede consolarnos cuando pensamos en ello con más atención: así discurre toda la vida de los hombres, repartidos entre instintos contrarios, uno de los cuales, resto de la grandeza de nuestra primera naturaleza, les lleva a buscar la felicidad en sí mismos, y otro, nacido del resentimiento de sus miserias continuas, les lleva a buscar la diversión y la ocupación fuera de sí mismos; y el capricho y la vanidad del hombre en sociedad, la injusticia de las leyes humanas (Verdad del lado de acá de los Pirineos, error al otro lado), y las imitaciones de la justicia, la opinión y la fuerza, cuyo poder tiránico demuestra que nuestra justicia no es la justicia.

Sin embargo, "la naturaleza del hombre se considera de dos maneras: la una según el fin, y entonces es grande e incomparable; la otra según la multitud, y entonces el hombre es abyecto y vil". Veamos las *señales de la grandeza del hombre.* Se concluye, en primer lugar, del sentimiento que tiene de su miseria: la grandeza del hombre es grande en cuanto que se conoce como miserable. Un árbol no se sabe miserable. Una casa en ruinas no lo es. Unicamente el hombre. El pensamiento produce la grandeza del hombre. "El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, basta para matarle. Pero, aunque el universo le aplastase, el hombre sería aún más grande que quien le mata, puesto que sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él, mientras que el universo no sabe nada. Por el espacio, el universo me comprende y me engulle como si fuese un punto: por el pensamiento, yo lo comprendo." La grandeza del hombre se saca también de su miseria: porque lo que es naturaleza en los animales, lo llamamos miseria en el hombre, prueba de que ha caído de una naturaleza mejor, que le era propia en otro tiempo: miserias de gran señor, miserias de rey desposeído. "Instinto, razón. Tenemos una impotencia de probar, invencible a todo el dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, invencible a todo el pirronismo. No obstante la visión de todas nuestras miserias, que nos envuelven, que nos aprietan el cuello, tenemos un instinto que no podemos reprimir, que nos eleva." Instinto de la verdad y del bien, incluso en nuestros extravíos. En fin, las *razones de los efectos* señalan la grandeza del hombre, al haber sacado de la concupiscencia un orden tan bello y haber hecho un cuadro de la caridad. "*Justicia, fuerza.* La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica. Es preciso, pues, colocar juntamente la justicia y la fuerza, y, para ello, hacer que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo." Hay una *inversión continua del pro por el contra:* el pueblo, los semihábiles, los hábiles, los devotos, el cristiano perfecto, en fin, que habla y se comporta como el pueblo, pero con un "pensamiento rezagado" y juzga de todo con él. (¿Por qué escoger al hijo primogénito del rey?, ¿honrar a las personas de noble linaje?, ¿obedecer a las leyes y a las costumbres?, ¿trabajar por lo incierto?). El otro extremo al que llegan las grandes almas, que, habiendo recorrido todo lo que los hombres pueden conocer, hallan que no saben nada y se encuentran en esa misma ignorancia de la que habían partido: se trata de una ignorancia sabia que se conoce a sí misma.

Concluyamos, pues. "En una palabra, el hombre conoce que es miserable: es, pues, miserable, porque lo es; pero es muy grande, porque lo sabe." La grandeza de la humanidad consiste en ese término medio. Se levanta hasta la perfección misma. "El hombre no es ni ángel, ni bestia, y su desgracia quiere que quien quiera igualarse al ángel se iguale a la bestia. Si se ensalza, lo humillo; si se humilla, lo ensalzo;

[1] Esta primera parte, que describe en términos tan justamente célebres la miseria y la angustia de la condición humana, es la única que Pascal pudo desarrollar completamente, lo que explica que se haya intentado cargar el acento sobre el lado escéptico y pesimista—existencialista en el sentido particular que ha tomado este término—, que no es más que el reverso del pensamiento pascaliano, en detrimento de la parte central constituida por las pruebas de la religión cristiana.

y lo contradigo siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible."

¿Qué hacer en este estado? ¿Negar? Pero los ateos deben decir cosas perfectamente claras: ahora bien, no es perfectamente claro que el alma sea material; ¿y qué razón tienen para decir que no se puede resucitar?, ¿que una virgen no puede dar a luz? Ateísmo, falta de fuerza de espíritu, pero solamente hasta un cierto grado. ¿Permanecer en suspenso? Pero la indiferencia en esta materia es monstruosa: si un hombre que se encuentra en un calabozo no dispone más que de una hora para conocer su condena, esta hora es suficiente si sabe que le es posible hacerla revocar, y va contra naturaleza que la emplee en el juego de los naipes. "*Calabozo.* Encuentro bien que no se profundice en la opinión de Copérnico; pero ¡en esto! Importa para toda la vida el saber si el alma es mortal o inmortal." Se trata de nosotros mismos y de nuestro todo. "La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa mucho, que nos afecta tan profundamente, que es necesario haber perdido todo sentimiento para caer en la indiferencia de saber lo que es. Todas nuestras acciones y nuestros pensamientos deben tomar caminos tan diferentes, según que esperemos o no bienes eternos, que es imposible caminar con sentido y juicio, como no sea regulándole con la visión de ese punto que debe ser nuestro último objeto. Así, nuestro primer interés y nuestro primer deber consisten en iluminarnos a este respecto, de lo que depende toda nuestra conducta." Busquemos, pues.

SEGUNDA PARTE. *El hombre con Dios.* "Carta para inducir a buscar a Dios. El solo es su verdadero bien: porque la sima infinita únicamente puede ser llenada por un objeto infinito e inmutable, es decir, Por Dios mismo."

1. Este bien, ¿cómo alcanzarlo? Dirijámonos a los filósofos, dogmáticos y pirronianos: los unos no han visto más que la grandeza; los otros, nada más que la indignidad. Los primeros dicen: "Entrad en el interior de vosotros mismos"; los segundos: "salid afuera". Y esto no es verdad. "La felicidad no se halla ni fuera de nosotros ni en nosotros; se halla en Dios, fuera y en nosotros mismos."

Sin embargo, ¿no ha dejado este Dios alguna señal de sí mismo? Pero, al igual que los filósofos, las religiones no nos dan remedio a nuestra ceguera y a nuestra miseria: los paganos, la China, Mahoma no tienen testimonios, y "solo doy fe de aquellas historias cuyos testigos han sido degollados". No obstante, cuando está pronto a caer en la desesperación, el hombre que busca descubre un determinado pueblo que atrae sobremanera su atención en virtud de circunstancias admirables y singulares: el pueblo judío, la ley que gobierna a este pueblo, el libro que la contiene y que nos muestra al hombre creado por Dios a su imagen. Pero en este punto surge una dificultad irremontable: si el hombre fue creado en el estado que se dice, ¿de dónde proviene que el hombre, que

ha sido hecho por Dios, sea tan contrario a Dios? Pues bien, este libro nos da la solución de la dificultad, enseñándonos que el hombre creado por Dios aspiró a salir de su dependencia y a convertirse en su igual, que Dios le castigó, a él y a su descendencia, por esta falta, la mayor de todas, de suerte que la naturaleza caída testimonia por todas partes un Dios perdido. Este principio, una vez advertido, abre los ojos y lo aclara todo: nos muestra, luego de haber conocido toda la naturaleza del hombre, las señales de la verdadera religión. "Es preciso, para hacer que una religión sea verdadera, que haya conocido nuestra naturaleza. Debe haber conocido la grandeza y la pequeñez, y la razón de la una y de la otra. ¿Qué otra religión la conoció, fuera de la cristiana?"

Así, cuando se examinan las principales fuerzas de los pirronianos y el único punto fuerte de los dogmáticos, que no es otro sino que, hablando de buena fe y sinceramente, no puede dudarse de los principios naturales, se reconoce que es imposible permanecer neutral: "porque quien piensa permanecer neutral será pirroniano por excelencia; esta neutralidad es la esencia de la cábala." ¿Qué hará el hombre en este estado? "La naturaleza confunde a los pirronianos, y la razón confunde a los dogmáticos. Humíllate, razón impotente; cállate, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre. Escuchad a Dios."

2. ¡Sí! Pero henos aquí en el nudo de la cuestión. Porque ninguna prueba es demostrativa si no se está dispuesto a aceptarla. "Luego de la incitación que nos lleva a buscar a Dios, es preciso prepararse para quitar los obstáculos, lo que constituye el discurso de la máquina, y disponer la máquina, y buscar con la razón." ¿Juzgáis imposible que Dios exista?

Incomprensible	INCOMPRENSIBLE
1. Que Dios exista.	1. Que no exista.
2. Que el alma exista con el cuerpo.	2. Que no tengamos alma.
3. Que el mundo haya sido creado.	3. Que no lo haya sido.
4. Que el pecado original exista.	4. Que no exista.

SOLUCIÓN

Todo lo que es *incomprensible.*	No deja de SER.

Ejemplos: el número infinito: un espacio infinito, igual al finito. Y también: el movimiento infinito, el punto que lo llena todo. El momento de reposo: infinito sin cantidad, indivisible e infinito.

Pero, puesto que aquí tocamos a nuestro todo y ponemos en juego nuestro todo, puesto que de la existencia de Dios depende nuestro destino futuro, es preciso ver las cosas más de cerca. ¿Qué diremos a aquel

que permanece en suspenso ante la cuestión última y que pretende que la razón no puede tomar sobre ella determinación alguna? "*Infinito-nada.* Nuestra alma es arrojada al cuerpo, donde encuentra número, tiempo, dimensiones. Razona en esa situación, y llama a esto naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa." Hablemos, pues, según las luces naturales. Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible. Incapaces de conocer lo que El es, ni si es, ¿quién se atreverá a resolver la cuestión?" Examinemos, pues, este punto, y digamos: "Dios existe, o no." ¿Por qué solución os inclinaríais? Lo justo, diréis, es no apostar. Sí; pero es necesario apostar. Y no es algo que dependa de vuestra voluntad, es que estáis obligados a ello. (El que no apuesta por Dios apuesta contra Dios.) Ahora bien, por la regla de las partidas, es preciso apostar por Dios, porque, si ganáis, lo ganáis todo, y, si perdéis, no perdéis nada, en un juego en el que hay una infinidad de vida infinitamente feliz que ganar, en el que vuestro riesgo es finito, y en el que tenéis al menos una probabilidad de éxito (como es evidente desde el punto de vista en que nos encontramos) contra un número finito de probabilidades de perder. Eso destruye toda la apuesta: dondequiera que nos encontremos con el infinito, el equilibrio se rompe y es preciso darlo todo. Apostad, pues, sin comprender, para comprender. Haced como los que ya han aceptado este vínculo y que apuestan ahora todo su bien. Tomad el agua bendita, haced decir misas, etc. Naturalmente, también esto os hará creer y os humillará, y, disminuyendo vuestras pasiones, suprimirá el gran obstáculo. ¿Qué mal sufriréis tomando este partido? Viviréis honestamente, obtendréis ganancia en esta vida y, "a cada paso que deis en este camino, veréis tal certidumbre de ganancia y tanta nada incluida en el riesgo, que conoceréis al final que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada. ¡Oh!, este discurso me transporta, me cautiva, etc. Si este discurso os agrada y os parece bien, sabed que está hecho por un hombre que se ha puesto de rodillas antes y después, para pedir a ese Ser infinito y sin partes, al que somete todo el suyo, que se someta también el vuestro por vuestro propio bien y por su gloria; y que así la fuerza guarde relación con esta indignidad."

Entonces, al plegarse nuestro orgullo de espíritu ante los hechos, las pruebas juegan ya plenamente: sumisión y uso de la razón; "no hay nada tan conforme a la razón como esta desaprobación de la razón. El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan." Utilidad de las pruebas por la máquina: la voluntad pliega al autómata, porque "no hay que desconocerlo, somos autómatas a la vez que espíritu". Y el corazón: porque "el corazón tiene sus razones que la razón no comprende. Corazón, instinto, principios". De esta suerte conocemos los primeros principios, y en estos conocimientos del corazón y del instinto es preciso que se apoye la razón y que fundamente todo su discurso. En fin, la fe: "Hay tres medios de creer: la razón, la costumbre, la inspiración. Hay que abrir el espíritu a las pruebas, disponerse a ellas, confirmarse en ellas por la costumbre, pero ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, únicas que pueden producir el verdadero y saludable efecto: *Ne evacuetur crux Christi.*"

Prosopopeya (A. P. R.). El último problema consiste en saber, desde ese momento, si el hombre se ha elevado al estado sobrenatural. Porque "el hombre no es digno de Dios; pero no es incapaz de hacerse digno de El". ¿Qué nos enseñan los hechos?

3. Veamos las *pruebas de la religión.* Moral, doctrina, milagros, profecías, figuras, perpetuidad. "JESUCRISTO, al que miran los dos Testamentos, el Antiguo esperando su venida, el Nuevo como su modelo, y ambos como su centro."

Consideremos primeramente al legislador: Moisés. Luego la ley: los judíos testigos subsistentes e irreprochables, cuya ceguera proviene de su espera de un Mesías carnal (en este sentido entendían los bienes prometidos). Luego, también, las profecías, su fuerza probatoria, la predicción y su cumplimiento, el desarrollo del plan divino en la creencia de la esperanza mesiánica, el Servidor del Señor, el Reino de los santos. Y las profecías realizadas con la venida del Mesías, Jesucristo: instauró un reino interior y espiritual, conocido solamente por los que supieron comprender cuál es la razón de las figuras y que la Escritura tiene dos sentidos, que la letra de la Biblia ("los bienes") debe ser tomada en su sentido religioso, que Jesucristo es indudablemente el Mesías, negado por los carnales, que el único objeto de la Escritura es la caridad, y por qué, en fin, Dios quiso ocultarse, "puesto que es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria como conocer su miseria sin conocer a Dios".

Pues bien, en Jesucristo y solo por Jesucristo el hombre puede conocer a la vez su miseria y el remedio a su miseria, la debilidad de su naturaleza y el poder de la gracia, la oscuridad y la luz: Jesucristo, el Hombre-Dios, centro de todo. Realiza las profecías y los tipos, y, por la caridad, coloca la realidad en el lugar de la figura. (Profetizar es hablar de Dios, no por pruebas externas, sino por sentimiento interior *e inmediato.)* Hizo milagros que prueban su poder y verifican su doctrina. Se oculta y se ofrece a nosotros en el misterio de la Eucaristía. Jesucristo, redentor de todos, es la fuente de la gracia, comunica a sus criaturas "la dignidad de la causalidad", quiere que nosotros cooperemos con El, por la oración, y por el mérito, en la obra de nuestra salvación, aporta el remedio a la concupiscencia, hace al hombre *amable* y *feliz,* instaura

el orden de la Justicia universal y del Amor por el renunciamiento consentido que hace de todos los hombres los "miembros pensantes" de un cuerpo del que El es el Jefe, en el que "todo es uno, lo uno está en lo otro, como las tres Personas". Solo el Ser universal, solo el Dios universal, del que tenemos conocimiento y comunicación solo por El, porque está en nosotros, es y no es nosotros mismos, satisface nuestros dos instintos: solo El nos da, en la penitencia y en la pena, la alegría, la luz y la fuerza, y la verdadera paz que el mundo ignora, la verdad y la caridad. *Misterio de Jesús:* "Jesús en agonía hasta el fin del mundo: es preciso no dormir durante este tiempo... Si Dios nos diese maestros de su mano, ¡oh, con qué buen corazón les obedeceríamos! La necesidad y los acontecimientos son infalibles. "Consuélate, no me buscarías si no me hubieses encontrado... No me buscarías si no me poseyeses. No te inquietes, pues."

Jesucristo no nos ha abandonado. Permanece invisiblemente presente entre nosotros sobre la tierra; con su Iglesia perpetúa a nuestros ojos su presencia y su acción, y vive en el corazón de sus fieles hasta la consumación de los siglos. Examinemos, en efecto, los caminos por los que fue establecida la religión cristiana, el testimonio de los apóstoles en actos y en palabras, la verdad de la historia evangélica, la claridad, la ingenuidad, la simplicidad con la que Jesucristo dice las cosas grandes. Examinemos los caminos por los que la religión cristiana fue mantenida, los milagros y la gracia, fundamentos sobrenaturales, el uno exterior, el otro interior, de una religión sobrenatural, y el discernimiento de los milagros y de la doctrina según los casos y según los tiempos. Consideremos ese milagro sin cesar renovado, la perpetuidad, y la manera cómo subsistió siempre la Verdad en la Iglesia, no obstante haber sido combatida siempre por errores contrarios que, en ella, se ponen de acuerdo y subsisten en un orden admirable, de suerte que "la historia de la Iglesia debe ser propiamente llamada la historia de la verdad". Pensemos, en fin, en la infalibilidad doctrinal de la Iglesia, que es una con la infalibilidad del Papa, por la virtud de Cristo, porque "la multitud que no se reduce a la unidad es confusión, y la unidad que no depende de la multitud es tiranía". De hecho, es de Dios mismo de quien deriva toda autoridad en la Iglesia: "la Iglesia enseña y Dios inspira, una y otro infaliblemente". Hemos de ir, pues, a Dios por la Iglesia. Quien no está con ella, está contra ella. "La verdad es, pues, la primera regla y el último fin de las cosas."

4. En presencia de estos hechos, el deber del hombre es claro. Debe reconocer la fuerza de la verdad y someterse a ella. Debe entrar en la Iglesia de Cristo y adherirse a esta religión plenamente divina que El mismo vino a establecer entre los hombres. ¿Se argüirá que no es única? Este hecho, como todos los hechos, tiene un doble sentido: interpretado por el espíritu de concupiscencia, no descubre a Dios, lo oculta; pero el corazón reconoce que, si no hubiese una verdadera religión, no sería posible que hubiese tantas falsas que obtuviesen aceptación, y, penetrando más profundamente en las razones de las cosas, discierne por qué es preciso que haya varias religiones, porque, si no hubiese más que una, Dios estaría manifiesto en ella y no habría ya necesidad de creer. Es preciso volver siempre al gran principio: Dios es un Dios oculto; solo se revela a los que sienten el gusto por la verdad y caminan rectamente con el corazón, a los servidores desconocidos que El mismo se reservó, que no le piden "ni sabiduría, ni signos, sino la cruz y la locura". Toda la sabiduría del mundo se anonada ante esta indignidad, en la que los "ojos del corazón" disciernen el *orden de la caridad* y "ven la sabiduría".

> La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus semeja la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad; porque es sobrenatural... Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus; porque conoce todo esto y se conoce a sí mismo; y los cuerpos, nada. Todos los cuerpos en conjunto, lo mismo que todos los espíritus y todas sus producciones, no valen lo que el menor movimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no se podría hacer surgir un pequeño pensamiento: esto es imposible y pertenece a otro orden. De todos los cuerpos y espíritus, no se podría sacar un movimiento de verdadera caridad: esto es imposible, pertenece a otro orden, sobrenatural.

Llegado a este punto, el hombre tiene toda la luz de que es capaz. No puede, por sus solas fuerzas, elevarse de los cuerpos y de los espíritus al orden de la caridad; pero, cuando con la gracia de Dios alcanzó a franquear el abismo infinito que los separa, entonces todo se ilumina a sus ojos: lo que, visto desde abajo, era discontinuidad, se convierte en movimiento continuo, visto desde lo alto, y, al dilatarse la gracia sobre la naturaleza, penetrándola, elevándola, transformándola, santificándola interiormente hasta el punto de hacerse natural, vemos, sin que sepamos cómo, resolverse la discontinuidad natural en una continuidad sobrenatural, principio para nosotros de una vida superior, accesible a todos, incluso a los niños. Misterio inefable, en el que se confunden, sin excluirse ni destruirse, las verdades que parecían a nuestra razón contradictorias; misterio que hace descender el infinito hasta nosotros sin que por ello deje de ser infinito, y que nos eleva hasta El sin que dejemos de ser nosotros, misterio de justicia y de misericordia, de temor y de confianza; misterio de amor divino. "Dios inclina el corazón de los que ama. Del que le ama. Del que El ama."

4. MIRADA DE CONJUNTO. TODO SE MANIFIESTA EN ESTA OBRA. VÍAS NUEVAS EN LA TÉCNICA, EN LA CIENCIA, EN LA FILOSOFÍA. LA UNIÓN DE LOS CONTRARIOS Y LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA DE LO REAL. LA CONDICIÓN Y LA DUPLICIDAD DEL HOMBRE; CAUSA Y REMEDIO. LA DOBLE INFINITUD. EL REINO SIN FIN EN EL QUE DIOS ESTARÁ TODO EN TODOS

Si nosotros lanzamos ahora una mirada de conjunto sobre esta obra, vemos que en ella, lo mismo que en el autor y en el hombre que la escribió, todo adquiere firmeza. El argumento de la apuesta, *Infinito-nada*, que es su centro [1] y que constituye, en cierta manera, su nudo, puesto que debe disponer al hombre, una vez agitado su espíritu, a aceptar las pruebas y a responder a la llamada de Dios, la apuesta, cuyo alcance sobrepasa regularmente la fórmula, solamente puede ser comprendida por aquellos que han buscado la ocasión y las fuentes en las cuestiones que planteó Méré a Pascal y la respuesta que dio a ellas, en las *Cartas a Fermat*, el *Tratado del triángulo aritmético* y los escritos relativos a la geometría de las partidas; los antecedentes, y, quizá, el origen, en las obras de esos jesuitas probabilistas como el P. Sirmond, con los que tuvo tan asiduo trato precisamente para combatirlos; los lazos, las prolongaciones y el sentido verdadero en los pensamientos que se encuentran, por una maravillosa proliferación del pensamiento inicial, intercalados en el manuscrito entre las diversas estratificaciones del fragmento principal, y en las que se encuentra expresada la doctrina del corazón, del autómata, de la costumbre que, al hacernos "bestias" (en el sentido cartesiano del término), nos libera, y esa sumisión de nuestro ser al Ser infinito y sin partes, que nos enseña a conocer el verdadero bien y el verdadero estado del hombre, al mismo tiempo que su destino inmortal, que depende de la existencia de Dios de tal suerte que, asegurándose de la segunda verdad, está uno seguro de la primera.

La doble infinitud, de grandeza y de pequeñez, cuya señal testimonia por todas partes el universo, lo mismo que nuestro espíritu y nuestro mismo ser, al que pone en su verdadero lugar, esos dos infinitos, consecuencias y principios, explicación e implicación, todo y nada, uno

[1] Como ya he mostrado en un estudio anterior *(Mélanges Louis Arnould*, Poitiers, 1934), y reconoció, luego, la crítica (L. Lafuma, Ed. ms. de los *Pensamientos*, I, 115. J. MESNARD, Pascal, pág. 147. Monseñor JEAN LAVILLAIN, *Etudes sur Pascal*, reunidos por L. Lafuma, 1960). Véase a este respecto mi *Pascal*, pág. 245 y núm. 3, 255 y núm. 2, y la noticia de los *Pensamientos*, ed. Pléiade, pág. 1087. La apuesta, en la exposición de Pascal, se situaba en la palabra "Incomprensible" (A. P. R., *Pensées*, 483, pág. 1226. *Discours*, de Filleau, pág. 1486, línea 12), y al "Comienzo de la segunda parte" (Legajo 12, aunque no clasificado).

de los cuales depende del otro y conduce al otro, y cuyos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de alejarse y se encuentran en Dios y solamente en Dios; los tres órdenes, de los cuerpos, de los espíritus, de la caridad, la distancia infinita que los separa, y esa discontinuidad en la ascensión que se convierte en continuidad en el descenso cuando se los ve desde lo alto, esas dos piezas maestras, una de las cuales da la "perspectiva" del pensamiento pascaliano y la otra ofrece la respuesta última a todas las dificultades, solo toman su sentido para aquellos que estudiaron el *Tratado de la suma total de las potencias numéricas*, la *Carta sobre la cicloide* y el fragmento capital del *Espíritu geométrico*, de donde proceden estos puntos de vista en cuanto a su primera formulación, y que reciben de ahí su luz, así como la *Conversación con M. de Saci*, que nos abre a los dos estados del hombre, miseria, grandeza, y a sus razones, que se sitúan en dos órdenes diferentes por su género.

Consideremos, por otra parte, la doctrina que culmina, completa y aclara la doctrina de los tres órdenes, la de las proporciones que se conservan de un orden a otro (nuestra inteligencia—nuestro cuerpo, una simiente—un principio) y en el mismo orden (los números, el espacio), así como la doctrina de los figurativos y de los signos que nos ofrece la clave de los dos testamentos y una de las principales pruebas de Jesucristo, a la vez que nos revela el sentido oculto de todo lo que es o existe, mostrándonos en la naturaleza una imagen de la gracia, en todas las cosas una imagen falsa o verdadera de la verdad, y entre todas ellas un enlace admirable que prueba que todo está hecho y dirigido por un mismo maestro, esa doctrina tan profundamente pascaliana, que establece desde arriba la unidad de lo que es diverso, sin reducirlo, tiene sus puntos de arranque en el *Ensayo sobre las cónicas*, su primera obra, en sus estudios sobre la geometría proyectiva, en el simbolismo de las *Cartas a Mlle. de Roannez*, y su culminación en una interpretación rigurosa y profunda de los dos Testamentos y de la Escritura a la luz de lo que salió de ella.

El principio regulador de la "sumisión uso de la razón", del primado de la experiencia, del testimonio y de los hechos, no reviste toda su significación y todo su valor más que luego de haber observado cómo, por el acuerdo y la *convergencia* de datos *independientes*, en los que vio, antes que Newman y Cournot, el tipo de toda certeza, tanto en historia como en ciencia [1], Pascal descubrió y probó la existencia del *vacío* y la de la *pesadez del aire*, el hecho físico como el hecho histórico (las profecías y todo lo demás) en lo que descansa toda su demostración,

[1] Sobre este punto, de extrema importancia, que discernió y aclaró Filleau de la Chaise, véase mi estudio sobre "La méthode de connaître d'après Pascal" *(Cadences*, II, págs. 52-57. R. de Méta., 1923).

conducida según las leyes de una crítica rigurosa [1]. Sin contar con que la unión de los contrarios en la verdad, el medio en el que debe mantenerse el hombre, la justicia misma y la causalidad—en razón del enlace siempre admirable que la naturaleza enamorada de la unidad establece entre las cosas más alejadas en apariencia—, se encuentran como prefigurados en las leyes del equilibrio natural.

Todo lo que se dice, en los *Pensamientos*, de la obra de nuestra salvación, de las iniciativas divinas y del concurso del hombre, de las disposiciones que debe ofrecer, de la fe, de la oración y del mérito, de nuestro poder y de sus límites, de nuestra última responsabilidad, todo esto, en lo que va nuestro todo, es inseparable de los *Escritos sobre la gracia*, donde Pascal, recogiendo la argumentación de las *Provinciales*, somete estas nociones a un análisis minucioso que los *Pensamientos* reanudarán a su vez, precisándolas y rectificándolas en ciertos puntos esenciales. En fin, el precepto supremo del amor divino, que lo encierra todo—el que Le ama, y aquel al que El ama—, no puede ser elucidado si no se vio a Pascal, con su fogosidad juvenil, con sus exigencias de sabio y de cristiano y con su ardor doliente, dirigirse contra aquellos que, en su opinión, se convierten en dispensadores de los hombres, esforzarse por sorprender y seguir los movimientos de la gracia y tender los brazos al Liberador esperado y prometido, Jesucristo: Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en quien se ponen de acuerdo todos los contrarios, por quien conocemos a Dios y tenemos comunicación con El, por quien nos conocemos a nosotros mismos y somos verdaderamente nosotros; Jesucristo, el verdadero Dios de los hombres, en quien descansa toda nuestra virtud y nuestra felicidad. Fuera de El no vemos más que oscuridad y confusión, en la vida y en la muerte, en Dios, en la naturaleza y en nosotros mismos. Jesucristo vino a suprimir las figuras; rompió el velo y dejó al descubierto el espíritu. Jesucristo es el objeto de todo y el centro al que todo tiende. Quien lo conoce, conoce la razón de todas las cosas. Un Dios de amor, de consolación y de misericordia infinita [2].

La ruta que conduce a Pascal a este punto es la misma que le guió a través de todo el universo, visible e invisible. Para elevarse a ella, no tuvo más que invertir el movimiento de su pensamiento; no hizo más que seguirlo hasta el fin, aplicando y adaptando a este alto objeto los principios y los métodos que habían inspirado su búsqueda y presidido sus descubrimientos científicos y sus investigaciones en todos los dominios, con esa agilidad y esa seguridad de espíritu que hace que parezca ver todas las cosas de una sola mirada y ver cada una tal como es.

[1] Véase a este respecto el importante artículo del P. LAGRANGE sobre "Pascal et les prophéties messianiques" *(Revue biblique*, oct. 1906, págs. 534, 550) y el libro de J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, Vrin, 1931.

[2] *Pensées*, 566 (Figuras), 602, 729, 730 (Dios por Jesucristo).

Y así abrió al pensamiento humano vías inéditas, a la vez las más nuevas y las más seguras, vías que ni siquiera habían sospechado los griegos, esos iniciadores y esos maestros de la inteligencia humana, y que, seguidas hasta el fin, están destinadas a renovar en muchos puntos nuestra concepción de las cosas. Los griegos no pudieron remontar e' azar o la suerte: Pascal lo sometió a nuestras leyes. Sorprendió, en lo que se designa con este nombre, el secreto de una acción que, según un modo desconocido por nosotros, y de acuerdo con unos efectos perfectamente deducibles y calculables si se la considera en los grandes números, pero solamente ahí, dispone en ciertos casos, con el concurso de los acontecimientos independientes de los que resulta, las cosas más alejadas en apariencia de manera que manifiesten o produzcan un plan que nos sobrepasa (* 37). Los griegos identificaron lo perfecto con lo infinito [1], es decir, con el límite que nuestro pensamiento impone a las cosas. Pascal rompe el límite, lo franquea en los dos sentidos y nos abre al infinito. La constitución simétrica del universo finito, que no puede fijar nada entre los dos infinitos que lo encierran y huyen de él y que no se reúnen más que en Dios; la estructura antagónica y jerárquica de la verdad, hecha de la unión de los dos contrarios, pero de su unión en profundidad; la duplicidad del hombre, su miseria y su grandeza unidas, y los dos instintos contrarios que le mueven, el uno para reducir todo a sí, el otro para salir sin cesar de sí, y que solo encuentran satisfacción y razón en Dios, el Ser universal, que está fuera y en nosotros; el acto propio de la razón, y su galopada final, que consiste en reconocer lo que la sobrepasa y en prestarle sumisión; el valor incomparable de la experiencia para conocer la naturaleza, nuestra naturaleza y Dios mismo; el acceso a la verdad por el corazón, no por pruebas de fuera, sino por sentimiento interior *e inmediato* [2]; la preparación y la confirmación del conocimiento inmediato, de la persuasión, de la fe, de las virtudes interiores, y la modelación de la naturaleza misma por la costumbre—porque ¿qué otra cosa son nuestros principios naturales sino nuestros principios habituales?—, y ese *incomprensible* para nosotros, sin el cual todo lo que es o existe permanece *incomprensible* en sí; la inversión del pro o el contra, esa dialéctica alternante y ascendente que nos lleva de grado en grado, por la "razón de los efectos", hasta el umbral de la justicia y de la verdad, y nos las pone a nuestro alcance, en los hechos mismos, que son el lenguaje de Dios, y en todo acontecimiento, que es la manifestación de su voluntad; y la distancia infinita que separa los órdenes, de los cuerpos a los espíritus, de los espíritus a la caridad, así como la existencia de las proporciones que se

[1] *El pensamiento antiguo*, pág. 50.

[2] "Profetizar es hablar de Dios, no por pruebas externas, sino por sentimiento interior *e inmediato*." (Subrayado por Pascal, *Pensées*, 617).

conservan de un orden a otro, y en el mismo orden, y la de los figurativos y de los signos que hacen de todas las cosas una imagen del orden superior, de suerte que la unidad de lo diverso se opera y se ve desde lo alto, y solamente desde lo alto, tendiendo todas las cosas a Dios, de quien proceden, pero encubriéndole, y ocultándole, a aquellos que le incitan, y descubriéndole a los que le buscan y le aman, incluso sin saberlo, ya que todas las cosas tienen su centro y su razón de ser en Dios, y en el Hombre-Dios, Jesucristo, del que nosotros somos miembros: porque "todo es uno, lo uno está en lo otro, como las tres Personas" [1], esas verdades misteriosas y deslumbrantes, así como muchas otras, que no hemos terminado de descubrir en esta obra, insondable como el infinito al que apunta, del que ella es hecha participante, del que ella vive, y del que experimenta y nos comunica la vibración y el impulso: he aquí lo que circula a través de toda la obra de Pascal y lo que da a cada una de sus palabras una tan profunda resonancia.

Es muy de notar, además, que este "fulgurante genio", como le denomina Louis de Broglie, superó en la mayor parte de los puntos las adquisiciones más recientes de la técnica, de la ciencia y del pensamiento de los modernos, en sus formas más actuales, pero guardándose muy bien de los excesos en los que con frecuencia cayeron aquellos. Fue, por su máquina de calcular, el verdadero iniciador de la *cibernética,* según esa visión genial de que una operación tan esencialmente intelectual como el cálculo (y sobre todo, en la adición, el saldo de las cantidades retenidas), luego de haber pedido a la inteligencia que intervenga una vez más para la elección de un modo de ejecución, puede efectuarse seguidamente de una manera automática con la mera repetición, de tal suerte que se puede pedir a la inteligencia que construya según modos de ejecución a efectuar por mecanismos materiales. Pascal lo vio, lo realizó, haciendo una llamada a las luces de la geometría, de la física y de la mecánica para definir su principio y su uso y confiar así a la máquina toda la parte de automatismo de la que ella puede servirse más rápidamente y con frecuencia mejor que el hombre, a condición de que este se haya abstenido de pretender, como los protagonistas actuales de la cibernética, que la máquina que libera al espíritu pueda llegar a reemplazarlo: "La máquina de aritmética produce efectos que la acercan al pensamiento más que todo lo que hacen los animales; pero no hace nada que pueda hacer decir que tiene voluntad, como los animales" [2].

En el enunciado que da el *Espíritu geométrico* de las propiedades comunes a todas las cosas, la principal de las cuales es la doble infinitud

[1] *Pensées,* 710, y los fragmentos relativos a los miembros que piensan. (Legajo 26: Moral cristiana.)

[2] *Pensées,* 262. La "voluntad" consiste esencialmente, según Pascal, en mirar las cosas por cierta cara (472), y en el hombre, en encontrar las razones que justificarán su elección y los movimientos que provoca.

que se encuentra en todas ellas, en este enunciado que resume y completa, por una intuición de la figura concreta del mundo, la concepción de la *universal relatividad* de los principios en el seno del movimiento, Pascal se guarda muy bien de identificar, como hacen los modernos, el *hecho* con *nuestra manera de representarnos* el hecho, el *tiempo* con la *señalización* del tiempo, porque este complejo de principios, quiero decir el universo, en el que los modernos, por un desplazamiento de lo absoluto, hacen residir lo absoluto mismo, Pascal, luego de haberlo reconocido como "efecto de naturaleza", lo hace depender de un absoluto verdadero, en el que se encuentran, se tocan y se reúnen los dos extremos entre los que se mueve todo lo relativo, y que son ellos mismos relativos recíprocamente, de suerte que el uno depende del otro y el uno conduce al otro [1].

Antes que Kant, Pascal mostró esa "impotencia de probar invencible a todo el dogmatismo" y de la que la *Crítica de la razón pura,* decía Duhem [2], no es más que un largo comentario; vio que la razón plantea naturalmente los contrarios, y que no puede, por sí misma y con sus solos recursos, decidir entre ellos; pero, mientras que Kant, tratando las antinomias de la razón como antinomias de las cosas, aboca a una especie de escepticismo trascendental del que no puede salir, en la *Crítica de la razón práctica,* más que por un acto de fe en la libertad, en la inmortalidad del alma y en Dios, Pascal, apoyándose en la experiencia, muestra que la razón lógica debe ceder ante la razón de los efectos, nuestra *concepción* de las cosas ante la realidad misma y la *idea* (en el sentido platónico [3]) que tenemos de ella, esa "idea de la verdad invenci-

[1] Véase el notable pasaje del *Espíritu geométrico,* ya citado, con las consecuencias que saca de él Pascal (págs. 583 y s.), y el comentario que yo hago en mi *Pascal,* pág. 66 y núm. 2, pág. 165. En el pensamiento 444, al incrédulo que declara "imposible que Dios sea infinito, sin partes", Pascal hace ver cómo "una imagen de Dios en su inmensidad" (palabras escritas y luego tachadas, Lafuma, Ed. ms., 420, pág. 240), "una cosa infinita e indivisible: esto es un punto moviéndose por todas partes con una velocidad infinita", ha de ser calificado de "efecto de naturaleza", porque eso era en efecto, para un discípulo, o incluso para un lector, de Giordano Bruno y de Nicolás de Cusa, que habían familiarizado a los espíritus con esa idea, así como con la de los dos extremos que se tocan y se encuentran solamente en Dios (MERSENNE, *L'impiété des déistes,* 1634, c. XV y XVI. Confróntese CH. CHESNEAU, *Yves de Paris,* 1946, t. II, página 82. ORCIBAL, *Infini-rien,* notas 21 y 32. KOYRÉ, *Etudes galiléennes,* 1939, página 170).

[2] P. DUHEM, *La science allemande,* Hermann, 1916, pág. 17. Sobre las relaciones de la dialéctica y de la doctrina de Pascal con las de Kant y Hegel, véase mi *Pascal* (págs. 178-81, 211, 307-08), y los capítulos consagrados a ellas más adelante.

[3] Sobre PLATÓN, *Pensées,* 347 (Que el alma sea mortal o inmortal, eso tiene que producir una diferencia completa en la moral. Y, sin embargo, los filósofos desarrollaron su moral independientemente de esto: resuelven pasar una hora. Platón, para disponer al cristianismo). 535 (Predicciones. Lo que Platón no pudo persuadir a unos pocos hombres escogidos e instruidos, una fuerza secreta

ble a todo el pirronismo", que nos salva del fideísmo para instaurar un transracionalismo que es el racionalismo verdadero.

Por esto también su dialéctica presagia a la de Hegel, pero corrige esa "imagen invertida del mundo real" que nos ofrece el mundo lógico, tal como lo constituye el idealismo hegeliano, teniendo por base la identidad del puro ser con la pura nada [1]. Antes que Hegel, en efecto, y de acuerdo con la más antigua sabiduría de la humanidad [2], Pascal vio que toda verdad está hecha de dos contrarios, que es preciso atenerse a ambos so pena de caer en el error, que "todas las cosas son causadas y causantes, auxiliadas y auxiliantes, mediatas e inmediatas, y todas se mantienen ligadas por un lazo natural e insensible que enlaza las más alejadas y las más diferentes", y que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, como igualmente conocer el todo sin conocer particularmente las partes, que es preciso "ver todos los aspectos" de las cosas, según su perspectiva propia, que "para entender los sentidos de un autor es preciso poner de acuerdo todos los pasajes contrarios" [3]: lo que, al decir de un marxista auténtico (* 38), constituye "el gran giro del pensamiento occidental hacia el pensamiento dialéctico", y hace de Pascal "la primera realización ejemplar del hombre moderno", que, descartando lo general, descubrió la "esencia individual, el individuo significante", su realidad y su valor supremo. Ahora que, en tanto que la dialéctica hegeliana, llevando a sus extremas consecuencias la concepción spinozista de la inmanencia, tiende a absorber el ser y el no-ser, el bien y el mal, la justicia y la fuerza, en una unidad en la que cada cosa es ella misma y su contrario, Pascal, preservando los contrarios, los coloca en sujetos o en órdenes diferentes y rechaza con todas sus fuerzas una doctrina que, identificándolos, realiza una reunión monstruosa de la que no puede resultar "más que una guerra y una destrucción general" [4]: es preciso, pues, colocar juntas la justicia y la fuerza, pero subor-

---

es capaz de persuadir a cien millones de hombres ignorantes, por la virtud de unas cuantas palabras). *Idea* (dist. razón demostrativa; op. conceptos, concebible; objeto, lo real, lo que es): de la verdad (273), de la verdad y de la felicidad, e incapacidad de llegar a ella (438, folio 261: El hombre sobrepasa infinitamente al hombre). *Participación*: todas las cosas en la naturaleza son una imagen o una imitación de una idea o modelo superior (*Pascal*, pág. 51, 182); el hombre como semejante a Dios y participante de su divinidad (*Pensées*, 438, folio 262; 439).

[1] RAVAISSON, "La philosophie de Pascal" (R. des D. M., 15 de marzo de 1887, página 401).

[2] Pensamos aquí en la *ley de los complementarios* (Yin y Yang) tal como la definió la sabiduría china (*El pensamiento antiguo*, págs. 32 y sgs.).

[3] *Pensées*, 788, folio 275 (y ap. II de mi *Pascal*, págs. 316 y sgs.), 791 (cf. *tercer escrito sobre la gracia*, pág. 977); 84, folio 359 (Desproporción del hombre: Al ser todas las cosas...), 93; 558 (Contradicción).

[4] Como dice Pascal en la página maestra de la *Conversación con M. de Saci* (página 572), que da la clave de toda la dificultad, y de la que debe sopesarse cada palabra.

dinando la fuerza a la justicia; es preciso mantener la grandeza y la debilidad del hombre, pero poniéndolas en sujetos diferentes: todo lo que hay de débil como perteneciendo a la naturaleza, todo lo que hay de poderoso como perteneciente a la gracia. Es decir, que la doctrina de la *unión de los contrarios* es inseparable de la *estructura jerárquica de lo real*. Y así, instaurando el *método de inmanencia*, que se dirige al corazón del hombre para hacerle desear, buscar, encontrar y sentir en su miseria la grandeza, en su avidez la caridad, en su justicia la justicia verdadera—no la legal sino la eterna—, en todas las cosas el orden de Dios [1], Pascal condena con una energía sin igual la *doctrina de inmanencia* que, negando lo sobrenatural, anula cada vez más todo lo que sobrepasa al hombre, todo lo que cae fuera de él y por encima de él, para establecer finalmente una religión sin Dios, una religión del hombre, o mejor, al quedar finalmente abolida la individualidad, una religión de la humanidad considerada en su porvenir terrestre, al modo como los judíos carnales solo esperaban un Mesías carnal: porque el último fin es lo que da un nombre a las cosas [2]. Pero Pascal nos hace ver que Dios, y solo Dios, salva al individuo concediéndole la vida eterna, y salva con él a la humanidad, puesto que el orden consiste en tender a lo general, y los individuos y las comunidades mismas deben tender a otro cuerpo más general del que son miembros [3]: mientras que la religión de la humanidad anonada al individuo y, finalmente, a la comunidad misma, en nombre de algo posible que no es nada para mí.

Añadamos que con respecto a los puntos mismos de su doctrina que

---

[1] Véase a este respecto la última de mis *Tres conferencias de Oxford:* Pascal o el método de inmanencia.

[2] *Pensées*, 574 (Razón del porqué de las figuras); 583 (Figuras: "Los judíos habían envejecido en estos pensamientos terrestres... en estos errores carnales... Todo lo que no va a la caridad es figura").

[3] "...Todo tiende a sí. Esto va contra todo orden: es preciso tender a lo general; y la inclinación hacia sí es el comienzo de todo desorden, en el ámbito de la guerra, en la policía, en economía, en el cuerpo particular del hombre. La voluntad está, pues, depravada. Si los miembros de las comunidades naturales y civiles tienden al bien del cuerpo, las comunidades mismas deben tender a otro cuerpo más general, del que son miembros." (*Pensées*, 703.) Por lo demás, "para regular el amor que nos debemos a nosotros mismos, hemos de imaginarnos un cuerpo lleno de miembros que piensan, porque somos miembros del todo" (705): al no querer más que el bien del cuerpo tendemos a nuestro propio bien, y tanto la felicidad como el deber, para los miembros que piensan, "consistirá en consentir en la conducta del alma entera a la que pertenecen que les ama más de lo que ellos se aman a sí mismos" (709). Así el miembro que se conoce como tal, "al amar al cuerpo se ama a sí mismo, porque no tiene que estar más que en él, y ha de ser por él y para él. *Qui adhaeret Deo unus spiritus est.* (1 *Cor.*, VI, 17.) Amamos, porque somos miembros de Jesucristo. Amamos a Jesucristo, porque es el cuerpo del que somos miembros. Todo es uno, lo uno está en lo otro, como las tres Personas" (710). En Dios, y solo en Dios, el individuo se pierde para encontrarse: porque únicamente el Ser universal está en nosotros mismos, es y no es nosotros mismos (712).

fueron más discutidos y que, de hecho, son los más discutibles, como esa idea de que solo el pecado original es capaz de explicar la desproporción, el desequilibrio y la miseria del hombre, cuando en rigor se puede dar cuenta naturalmente de ello, y, en todo caso, sin ir tan lejos como él y Port-Royal en la concepción que se forjan de la herida infligida a nuestra naturaleza por el pecado que privó al hombre de la justicia o de la gracia, Pascal, aquí como en todas las cosas, nos ofrece el medio de corregir sus excesos y las consecuencias a las que le arrastran, para elevarse a un plano superior en el que esa noción a la vez esencial e ininteligible nos permite lanzar sobre nuestra naturaleza, sobre nuestro destino, sobre el mundo moral mismo, la mirada más penetrante y la más profunda [1]. Al modo como "su placer", nos dice su hermana, "estaba en la razón, en el orden, en la justicia", sin que tuviese que humillar nuestra razón humana, o nuestra lógica [2] como no fuese para llevarla a someterse razonablemente a una razón más alta y más próxima a los hechos, de igual manera la impotencia de la naturaleza caída, tal como él la pinta, hace más luminosa la revelación de amor que Dios nos ofreció en Jesucristo, y más seguro el caminar del alma que, con la moción de la gracia divina, vuelve a los impulsos de su verdadera naturaleza ya plenamente recobrada, y elevada, por la pura liberalidad de Dios, a un orden absolutamente superior, pero de tal manera que la gracia "resulta en cierto modo natural", estando *en* la naturaleza aunque no sea *de* la naturaleza [3]. El reverso de este pensamiento, aunque repugne a nuestra razón, tiene, sin embargo, el mérito de recordar al hombre un hecho que el hombre, en su deseo incansable de hacerse Dios, niega o desfigura bajo falsos aspectos: porque la persuasión de que la libertad del hombre es el único fundamento del ser y su dimensión secreta, de suerte que somos, por nuestras solas fuerzas, capaces de todo e incluso de Dios, con la aprobación final de esa angustia y de esa impotencia sin esperanza, de la que no se ve que su fuente se halla en el hecho de que el hombre se apartó voluntariamente de Dios, y, por tanto, que el remedio está en Dios, y solo en Dios—esa "miseria del

[1] Como dice Joseph Malègue, el autor de *Agustin* y de *Pierres noires*, ninguna noción "profundiza en el mundo moral con una sonda mayor" que esta noción del pecado original, que "nos resulta a la vez esencial e inteligible. Para citar a Pascal, el nudo de nuestra condición tiene sus pliegues en este abismo". *(Joseph Malègue,* Casterman, 1947, pág. 92.) En cuanto a Edouard Le Roy, en ocasión de la última visita que le hice poco antes de su muerte, me anunció su intención de estudiar la caída original como fenómeno no solamente humano, sino cósmico.

[2] "Es algo singular a considerar, el hecho de que hay gentes en el mundo que, habiendo renunciado a todas las leyes de Dios y de la naturaleza, se han hecho a sí mismas y en este plano mantienen su obediencia, como los soldados de Mahoma, los ladrones, los herejes, etc. Y lo mismo los lógicos." *(Pensées,* 286.)

[3] "La gracia existirá siempre en el mundo—y también la naturaleza—, de suerte que es en cierto modo natural." *(Pensées,* 674.)

hombre", de su naturaleza, de su condición, de su existencia misma, esas contrariedades, esa desproporción, esa inconstancia y ese *enojo,* que Pascal describió en términos de fuego con anterioridad al *existencialismo,* del que es el iniciador auténtico (* 39), pero sin dejar de advertir su fuente profunda y su remedio, puesto que esa miseria del hombre *sin Dios* es una llamada a Dios—, en suma, la persuasión que hace del hombre un Dios, pero un Dios impotente que se niega y se anonada en el momento en que se afirma, esa persuasión, con las consecuencias que derivan de ella, las negaciones que entraña, el absurdo al que aboca, constituye el único peligro verdaderamente mortal para el hombre, para su inteligencia, para su civilización, el peligro en el que, incluso, corremos el riesgo de perdernos.

Y eso es lo que hace de la lectura de Pascal un tónico maravilloso, y sin duda el más apto para conducir al hombre a sí, haciéndolo salir de sí para llevarlo a Dios: ese Dios oculto, ese Dios de amor, que se revela en una luz misteriosa al alma que le busca, ese Dios que, entre los dos infinitos, aquel del que hemos salido y ese otro en el que estamos absorbidos, como presas de vértigo entre el curso desatinado de las galaxias en un universo que huye de nosotros y los abismos insondables del átomo que escapa a nuestro alcance, se manifiesta en fin a todos, fuera y en nosotros, en el centro de nuestra alma, como Aquel en quien se tocan, se reúnen y se encuentran esos dos extremos, y en quien, en fin, por poco que consienta en sí mismo, el hombre se encuentra y encuentra su ser, encontrando a la vez a su Dios en su Reino. "Y este Reino no tendrá fin, y en él Dios estará todo en todos" [1].

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES (1596-1650). Para todo lo concerniente a la vida de Descartes, sus obras, sus manuscritos y su publicación póstuma, los testimonios o escritos que tienen relación con el filósofo y su época, la definición de los términos, nociones y doctrinas cartesianas, conviene hacer referencia a mi *Descartes* (Plon, 1921, nuev. ed. 1942 y 1959, con el apéndice de mi comunicación al Congreso cartesiano, "Sobre algunos puntos de la filosofía de Descartes que pueden considerarse como adquiridos"), así como a las tablas analíticas y a la nota de la pág. 94.

I. *Cronología de Descartes y de sus Obras.* 31 de marzo de 1596: Nacimiento en La Haye en Turena de Renato Descartes, gentilhombre del Poitou, bautizado el 3 de abril. **1606**: Entrada en el colegio de Jesuitas de la Flèche, 1616: Bachiller y licenciado en derecho en Poitiers. **1618**: Parte para Holanda para vivir como voluntario en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau, conoce a Beeckman en Breda el 10 de noviembre, deja Holanda en noviembre de 1619, asiste a la coronación del emperador Fernando II y presta servicio en las tropas del duque

[1] *Resumen de la vida de Jesucristo,* 354 *(Oeuvres,* pág. 656). Pascal añade, hablando de Jesucristo, 355: "Y allí permanecerá unido a Dios en el seno de Dios y sus elegidos en él, en la eternidad. Amén." Véase a este respecto la nota (* 40) en el apéndice.

de Baviera. 10-11 de noviembre de 1619: La noche famosa en la que tuvo tres sueños y descubrió los "fundamentos de la ciencia admirable" (conocidos, con sus escritos de juventud, por los extractos y análisis de Baillet y por la copia de Leibniz, publicados por Foucher de Careil en 1859-60). 1620-1625: viajes de Bohemia a Hungría y Alemania del Norte, después de una permanencia en Francia (1621-23), a Suiza y a Italia, donde realizó, al parecer, la prometida peregrinación a Loreto el 11 de noviembre de 1619. 1625-1628: Permanencia en Poitou, luego en París, y en noviembre, reunión con el nuncio del Papa, en la que Bérulle le impone la obligación de conciencia de consagrarse a la reforma de la filosofía. Composición de las *Regulae ad directionem ingenii* (publicadas en 1701 en Amsterdam en *R. Descartes opuscula posthuma)*. Se instala en Holanda en la primavera de 1629, y permanece sucesivamente en Franeker, Amsterdam (otoño de 1630), Deventer (mayo de 1632), Amsterdam (octubre de 1633), Utrecht (1635), Leyde (1636), Santport cerca de Harlem (verano de 1637), Harderwijk (finales de 1639), Leyde (abril de 1640), Endegeest (abril de 1641), Egmond (mayo de 1643-agosto de 1649), con tres viajes a Francia (mayo-noviembre de 1644, junio-noviembre de 1647, mayo-agosto de 1648). Entre tanto, Descartes trabaja en un *Tratado del mundo,* que renuncia a publicar después de la condenación de Galileo (junio de 1633), y que aparecerá en 1662 en Leyde *(Renatus Des Cartes De Homine),* en 1664 en París *(Tratado de la luz, el hombre, De la formación del feto).* Luego del nacimiento y el bautismo de Francine (abril de 1635, † el 7 de septiembre de 1640), hija de Descartes y de Elena, publica el 8 de junio de 1637, en casa de Jean Maire en Leyde, el *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, además de la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, que son ensayos de este método* (Trad. latina en Elzévir, Amsterdam: *R. Des Cartes specimina philosophiae).* En agosto de 1641, en casa de Miguel Soly en París, sus *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur,* seguidas de las *Objeciones y respuestas;* 2.ª ed., mayo de 1642, en Elzévir, pero con el título cambiado (Inmortalidad del alma cambiada por *Distinción real entre el alma y el cuerpo)* y séptimas objeciones; trad. fr. 1647 por el duque de Luynes y Clerselier, revisada por Descartes (hasta las cuartas objeciones y respuestas incluidas). Diciembre 1641-mayo 1647: Ataques y sentencias de los ministros y magistrados de Utrecht y de Leyde, y respuestas de Descartes (Carta al P. Dinet, 1642. Respuestas a Voët, mayo de 1643, junio de 1645. *Notae in programma,* 1648). Descartes escribe y publica en mayo de 1644 en Elzévir sus *Principia philosophiae,* dedicados a la princesa Isabel de Bohemia (con la que entró en relaciones epistolares a partir de mayo de 1643), cuya traducción francesa, debida al abate Picot y revisada por Descartes, fue publicada en 1647 en París en casa de Le Gras con una carta del autor al traductor (Principios del conocimiento humano. Principios de las cosas materiales. Del mundo visible. De la tierra). 16 de abril de 1648: *Conversación con Burman,* encontrada en Gottinga, y publicada en 1896 por Adam. 1649: La reina Cristina invita a Descartes a establecerse en Suecia y le envía a llamar en abril por medio de un almirante sueco; en septiembre, Descartes acepta su invitación, luego de haber terminado su *Tratado de las pasiones del alma,* publicado en París y Amsterdam en noviembre de 1649. En diciembre de 1649 compone en verso un *Ballet sobre el nacimiento de la paz* (publicado en 1924). De esta época data sin duda (según Cassirer, 1939), el diálogo sobre *La búsqueda de la verdad por la luz natural* (publicado en su traducción latina en 1701 en Amsterdam). 11 de febrero de 1650: muerte de Descartes. Envío de sus papeles a Clerselier, que publica en

3 volúmenes (1657, 1659, 1667) las *Cartas de M. Descartes.*

II. *Bibliografía.* Para la *biografía* de Descartes, el documento esencial es *La vie de Monsieur Descartes* por el abate Adriano Baillet, 2 vol. París, Horthemels, 1691, a la que puede añadirse los *Specimina philosophiae cartesianae* de Daniel Lipstorp, Leyde, 1653, y, en una perspectiva completamente diferente, Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes,* t. XII de las Obras, 1912, Boivin, 1937, así como las obras de J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes,* Albi-París, Vrin, 1926; G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande,* Champion, 1920; Samuel S. de Sacy, *Descartes par lui-même,* Seuil, 1956. Sobre el hombre, los puntos de vista en contraste de los "filósofos" del siglo XVIII (más adelante, c. IV, 1); de M. Blondel (R. Méta. 1896. *L'Etre et les êtres,* 1935), Péguy *(Note sur M. Descartes,* N. R. F., 1916), Espinas ("L'idée initiale", R. Méta. 1917); Paul Valéry *(Variété,* II, IV, V), Alain *(Idées,* 1932), Maritain *(Trois réformateurs,* Plon, 1925. *Le songe de Descartes,* Corrêa, 1932), J. Segond *(Sagesse cartésienne,* Vrin, 1932), Laberthonnière *(Etudes sur Descartes,* Vrin, 1935), Maxime Leroy *(Descartes, le philosophe au masque,* Rieder, 1929), J.-P. Sartre *(Descartes,* Classiques de la liberté, 1946, *Situations,* 1947), P. Frederix *(M. Descartes en son temps,* Gallimard, 1960), contra Delbos, Chevalier, Gouhier, Laporte.

Ediciones. Obras de Descartes, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, 13 vol. París, Cerf, 1897-1913, y Vrin. Puede añadirse, la reedición de la *Correspondencia* por Ch. Adam y G. Milhaud, 6 vol. P. U. F. 1936-1951. *Correspondencia de Descartes y de Constantino Huyghens,* ed. León Roth, Oxford, 1926. *Cartas sobre la moral,* ed. J. Chevalier, Horizons de France. Trad. de *Correspondencia con Arnauld y Morus,* ed. G. Lewis, Vrin, 1953. Ediciones del *Discurso* del método, texto y comentario por E. Gilson, Vrin, 1925; por J. Chevalier Horizons de France. Trad. de las *Reglas para la dirección del espíritu,* por G. Le Roy, Boivin; por Sirven, Vrin. Edición de las *Pasiones del alma* por P. Mesnard, Boivin, 1937, por G. Rodis-Lewis, Vrin, 1955. *Obras y Cartas,* presentadas por André Bridoux, La Pléiade, Gallimard, 1953 (con una excelente traducción en la que se desenvuelve, aunque en forma ambigua, la idea señera de Descartes: "Yo soy Dios antes de ser yo.")

Estudios. Jean Boorsch, *Etat présent des études sur Descartes,* Belles-Lettres, 1937. G. Lewis, *Bilan de cinquante ans d'études cartésiennes,* R. philos. 1951, págs. 249-67 (notable puesta a punto). Congreso Descartes, Hermann, 1937.

Véase, entre los estudios de conjunto: Francisque Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Delagrave, 3.ª ed. 1868. Liard, *Descartes,* 1882. Hamelin, *Le système de Descartes,* 1911. Et. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie,* 1912; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Vrin, 1951. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes,* 1920, 2.ª ed. Vrin, 1953. V. Delbos, *Figures et doctrines,* Plon, 1921. (Cf. Année philos. 1911). J. Chevalier, *Descartes,* Plon, 1921, nueva ed. 1943, 1959. H. Gounier, *La pensée religieuse de Descartes,* Vrin, 1924; *Essais sur Descartes,* Vrin, 1937; *Les premières pensées de Descartes,* Vrin. 1958. P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes,* Vrin, 1936. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes,* P. U. F., 1945 (muy importante). Sobre *Descartes savant,* G. Milhaud, Vrin, 1921, y los estudios de Pierre Boutroux (1900, 1906), de Hannequin (1908), P. Mouy (Vrin, 1934), L. Brunschvicg (R. Méta. 1927. Rieder, 1937). Véanse también las interpretaciones que fueron dadas del cartesianismo: A Boyce Gibson, *The philosophy of Descartes,* Londres, 1932; Fr. Olgiati, *Cartesio,* Milán, 1934, 1937; Edm. Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie,* trad. Levinas, 1931, reed. Vrin, 1947; Karl Jaspers, *Descartes et la philosophie,* Alcan, 1938.

Y los recientes trabajos de F. Alquié. *La découverte métaphysique de l'homme,* P. U. F., 1951. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (I. L'âme et Dieu. II. L'âme et le corps), Aubier, 1954. G. Lewis, *L'individualité selon Descartes,* Vrin, 1950; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme,* P. U. F., 1950; *Descartes et Poussin,* siglo XVII, n.º 23, 1954; *Augustinisme et cartésianisme,* en *Augustinus magister,* 1954 (cf. L. Blanchet, *Les antécédents du Je pense,* 1920). Jeanne Russier, *Sagesse cartésienne et religion, essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes,* P. U. F., 1958.

PASCAL (1623-1662). Las referencias esenciales sobre la vida y las obras de Pascal pueden encontrarse en este capítulo, y habrán de completarse, para cualesquiera otras precisiones, con mi libro sobre *Pascal* (Plon, 1922, nueva ed. enteramente revisada, 1949, 1959), con tablas analíticas, y apéndices sobre los órdenes de infinitud, la unión de los contrarios, la justicia, la apuesta, el jansenismo de Pascal y el testimonio de Beurrier; mi estudio sobre *La méthode de connaître d'après Pascal* (R. Méta. 1923 y *Cadences,* II); mi edición de los *Pensamientos* con comentario continuo (Gabalda, 1925, nueva ed. Boivin, 1949) y la de las *Obras completas de Pascal* (Bibl. de la Pléiade, N. R. F., 1954, 1529 páginas), con prólogo, cuadro cronológico, nota bibliográfica sobre los papeles dejados por Pascal o concernientes a él, biografías de Pascal (Mme. Périer, Marg. Périer, el P. Beurrier), sus obras con noticias, tablas de concordancia de la presente edición de los Pensamientos con los 27 legajos con título de la copia 9203 y con la edición Brunschvicg, notas que incluyen el Prólogo a la edición de Port-Royal, 1670, y el *Discours sur les Pensées de Pascal* de Filleau de la Chaise, 1672. Hemos de referirnos, además, a las precedentes ediciones de las *Obras completas* publicadas por Bossut, 5 vol. La Haya, 1779; por L. Brunschvicg, P. Boutroux, A. Gazier, 14 vol. de los Grands Ecrivains de la France, Hachette, 1908-1925; por F Strowski, 3 vol. Ollendorff, 1923-31. *Bibliografía general de las Obras de Blas Pascal,* por Albert Maire, 5 vol. Giraud-Badin, 1925-27, que se completa con el *Catálogo de las obras de Pascal* (también en francés) en la Biblioteca Nacional francesa, 1935; la *Vie posthume des Pensées* de B. Amoudru, Bloud et Gay, 1936, las recensiones de Hans Flasche, 1939-1952.

Sobre *la obra científica de Blas Pascal,* véase el libro de P. Humbert, Albin Michel, 1947, el Catálogo de la exposición Pascal en el Palais de la découverte, 1951, las noticias y notas anejas de la edición de la Pléiade sobre las Obras matemáticas: *Essai pour les coniques* (París, 1640), *Traité des coniques* (descripción y copia de Leibniz, 1676), *Adresse à l'Académie parisienne de science,* 1654 (conservada por una copia de Leibniz y publicada por Bossut, 1779), *Carrés magiques* (publicados por Arnauld, *Nouveaux éléments de géométrie,* Desprez, 1667), *Règle des partis* (correspondencia con Fermat, julio-octubre de 1654, publicada en las *Opera mathematica* de Fermat, Toulouse, 1679), *Traité du Triangle arithmétique et traités connexes* (Desprez, 1665), *Problèmes sur la cycloïde* (Desprez, junio 1658), *Histoire de la roulette* (octubre-diciembre, 1658), *Lettres de A. Dettonville contenant quelques-unes e ses inventions de géométrie* (La roulette et traités connexes, Dimension des lignes courbes, Desprez, 1659). Las Obras físicas: *Machine arithmétique* (carta dedicatoria, 1645), *Expériences nouvelles touchant le vide* (Margat, octubre de 1647), *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs,* con copia de la carta a Périer del 15 noviembre de 1647 (Savreux, octubre de 1648), *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* (publicados en 1663, en Desprez).

Sobre las *Cartas a Mlle. de Roannez* (septiembre-diciembre de 1656, publicadas por Ch. Adam, 1891), y los opúsculos: *Préface pour le Traité du vide* (finales de 1647, conservado por el P. Guerrier, publicado por Bossut, luego por Faugère, 1844), *Discours sur les passions de l'amour* atribuido a M. Pascal (descubierto por V. Cousin, 1843, reciente edición por G. Brunet, Editions de minuit, 1959, cuestión muy debatida), *Sur la conversion du pêcheur* y *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (1654, publicados por Bossut, 1779), *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne* (comienzos de 1655, publicado por Desmolets, 1728, según la relación de Fontaine, por Tronchai, 1736, ed. crítica por Bédier, 1903), *Abrégé de la vie de J.-C.* (hacia 1656, publicado por Faugère, 1846), *De l'esprit géométrique* y *L'art de persuader* (hacia 1657), publicado por Desmolets, 1728, Condorcet, 1776, Bossut, 1779), *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (hacia 1659, ed. Colonia, 1666), *Trois discours sur la condition des grands* (1660, redactados y publicados por Nicole, 1670), véanse las noticias de la edición de la Pléiade y nota en el apéndice.

Sobre las *Provinciales* o las *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites, sur le sujet de la Morale et de la Politique de ces pères* (dos ediciones en 12, según las compilaciones facticias de 1656-57, publicadas en Colonia en 1657, trad. latina por Nicole, Colonia, 1658, 3.ª ed. francesa en 3 vol. Colonia, 1659), la *Suite des Provinciales (Factum pour les curés de Paris,* enero de 1658, *Second et Cinquième Ecrits des curés de Paris,* abril-junio de 1658, *Projet de Mandement contre l'Apologie pour les Casuistes,* publicado por Bossut, 1779), los *Ecrits sur la grâce* (publicados por Bossut, t. II, Jovy, *Pascal inédit,* t. I, 1908, Lafuma, Vrin, 1947), las *Notes pour les Provinciales et les Factums, l'Ecrit sur la signature* (finales de junio de 1661), y más generalmente sobre las relaciones de Pascal con Port-Royal y el jansenismo, véase la bibliografía de nuestro capítulo I, las noticias de la Pléiade, las notas y esclarecimientos de Gazier en la edición de las G. E., los estudios del P. Auguste Valensin y de Henri Petit.

En cuanto a los *Pensamientos,* véase la *Histoire des Pensées de Pascal,* 1656-1952, por Louis Lafuma en las editions du Luxembourg (Cf. siglo XVII, núm. 24, 1954, p. 774). Pascal comenzó en septiembre de 1656 a tomar notas en grandes hojas para su *Apologie de la religion chrétienne.* Luego de la exposición que hizo en Port-Royal en octubre de 1658 comenzó a recortarlas y a clasificarlas en 27 legajos (que comprenden 382 artículos de un total de 972), cuya copia (B. N. 9203) realizada después de la muerte de Pascal nos presenta el estado en que se las encontró entonces y que sirvió de base a la edición llamada de Port-Royal (1670); luego de la cual los fragmentos fueron reunidos en un álbum de 253 folios, con la mención al dorso *Pensées de Pascal,* 1711. (Compilación original Ms. 9202 B. N., reproducido en fototipia, Hachette, 1905.) La edición, por Port-Royal, de los *Pensées de M. Pascal sur la religión et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvés aprés sa mort parmi ses papiers* (París-Guillaume-Desprez, 1670) fue criterio de autoridad durante un siglo. Un nuevo período se abrió con la edición de Condorcet (1776) y con la de Bossut (1779). Luego el trabajo de Víctor Cousin sobre la *Nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal* (1842) presidió la mayor parte de las ediciones que siguieron (Faugére, 1844; Havet, 1852; Molinier, 1877; Michaut, 1896; Brunschvicg, 1897-1904, hasta Dedieu, 1937). La edición Jacques Chevalier (1924-1954) inauguró una presentación nueva, fundada en el orden seguido por Filleau de la Chaise en el *Discours* que reproduce la exposición dada por Pascal en 1658, refiriéndose a la Copia 9203 y a los fragmentos A.P.R. *(Pensées,* 483). Al orden de la Copia se adaptan las ediciones paleográficas de Zacharie Tourneur (Cluny, 1938, Vrin, 1942. Reed. por Didier Anzieu en 1960 en Colin) y de Louis Lafuma (Ediciones Ms. 3 vol. 1951, Luxembourg; Delmas, 1952), que señalan una fecha importante en la historia de la edición de los *Pensamientos.* Véase

también la reconstrucción de un hipotético *Discours sur la condition de l'homme*, primera forma acabada de la Apología, publicada en Albin Michel con reproducción en fototipia por P. L. Couchoud, 1948.

Sobre Pascal, después de los trabajos de Vinet (1844, reed. 1936), Boutroux (1900), V. Giraud (1905), Strowski (1907, n. ed. 1928), M. J. Lagrange (*R. biblique*, 1906), H. F. Stewart (*Sainteté de Pascal*, tr. fr. Bloud, 1919), J. Chevalier (1922, n. ed. 1949), E. Jovy (*Etudes pascaliennes*, Vrin, 1927-36), J. Lhermet (*Pascal et la Bible*, Vrin, 1931), François Mauriac (Hachette, 1931), citemos los estudios recientes de G. le Roy, *La notion d'experience d'après Pascal* (R. Méta. 1946); E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, 3 vol. Neuchatel, 1946; Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, P.U.F., 1949 (C. R. Dedieu, siglo XVII, 1951); L. Lafuma, *Recherches pascaliennes*, Delmas, 1949, *Controverses pascaliennes*, Ed. Luxembourg, 1952; J. Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir 1950; Jean Mesnard, *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Boivin, 1951; R. Guardini *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, tr. fr. Seuil, 1951; Ch. Journet, *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice y París Labergerie, 1951; J. Guitton, *Pascal et Leibniz*, Aubier, 1952; A. Béguin, *Pascal par lui-même*, Seuil, 1952; Ch. Maurras, *Pascal puni*, Flammarion, 1953; Steinmann, *Pascal*, Cerf. 1954; Julien Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, N. ed. lat. 1954; *Echanges de vues, Le sens de l'Apologie de Pascal* (siglo XVII, números 17-18, 1953, núm. 23, 1954, L. Goldmann y J. Chevalier); Aug. Valensin, *Regards sur Pascal*, Aubier, 1955; L. Jerphagnon, *Pascal et la souffrance*, Ed. ouvrière, 1956; Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1956; G. Brunet, *Le pari de Pascal*, Desclée de B., 1956; *Entretiens et colloques sur Pascal*, Cahiers de Royaumont, Ed. de Minuit, 1957 (J. Mesnard, Russier, Gouhier, Gandillac, Orcibal, Goldmann, H. Lefebvre, Koyré, Pommier); R. Lacombe, *L'apologétique de Pascal*, P.U.F., 1958; E. Mortimer, *Blaise Pascal, The life and work of a realist*, Londres, 1959; Monseñor J. Levillain, "Sur le pari de Pascal", *Etudes sur Pascal* reunidos por L. Lafuma, Ed. Luxembourg, 1959. Sobre la *filosofía de Pascal*, véanse los estudios de Ravaisson (R.D.M. 1887), F. Rauh (Ann. Bordeaux, 1892, reed. R. Méta, 1923), Lachelier (*Note sur le pari de Pascal*, 1901, reed. en sus Obras, 1932).

CAPITULO III

TRES METAFISICOS AMIGOS DE DIOS: SPINOZA, MALEBRANCHE, LEIBNIZ

I. SPINOZA

1. EL HOMBRE: IBERO Y JUDÍO. SU VIDA. SU MEDIO. SUS LECTURAS. LA FORMACIÓN DE SU DOCTRINA, SU CARÁCTER Y SU PROPÓSITO: PERCIBIR TODAS LAS COSAS POR LA RAZÓN, BAJO EL ASPECTO DE LA ETERNIDAD

El primero de esos "amigos de Dios", al que Pierre Bayle denominaba un "ateo de sistema" y Novalis calificaba más justamente de pensador "ebrio de Dios", Spinoza, merece que nos detengamos a diseñar su figura, el medio del que salió y en el que vivió, la tradición a la que se refiere, las lecturas de que se alimentó y las influencias que sufrió, porque todo esto es muy complejo y realmente indispen-

sable para quien quiere caracterizar al hombre y su doctrina, cuya influencia fue enorme, y cuya originalidad profunda escapa a nuestras medidas comunes, precisamente porque tuvo la íntima convicción de que el hombre no podría ser en modo alguno la medida propia de lo que es y de lo que debe ser, y de que depende enteramente, por su ser, su existencia y su actividad, de la Potencia infinita, Dios.

Nacido el 24 de noviembre de 1632 en Amsterdam, Baruch Despinoza [1] pertenecía a una familia de esos judíos españoles que, para sustraerse a las sospechas de que eran objeto, habían tenido que emigrar a Portugal, donde afincaron, y luego buscar asilo en Francia, en Burdeos, en Bayona, en Nantes, y finalmente, o a veces incluso directamente, en Holanda, donde, no obstante la intolerancia del partido calvinista en el poder, gozaban de una libertad relativa en el ejercicio de su culto. Sin embargo, los judíos españoles y portugueses, a los que Spinoza pertenecía por la raza y por el espíritu,—y este rasgo debe ser tenido en cuenta, porque explica el carácter profundamente ibérico de su genio—, eran muy diferentes a sus correligionarios de los Países Bajos. Descendían, en su mayoría, de los marranos (*) convertidos al catolicismo como consecuencia de un edicto de Fernando el Católico en 1492, pero judíos de corazón, y judíos españoles por temperamento. Apartados, en su país de origen, de la enseñanza talmúdica de la comunidad hebraica, se habían entregado a las ciencias profanas, lógica y metafísica, matemáticas, mecánica, medicina, ciencias extrañas a los judíos de Amsterdam y que les sorprendieron y les escandalizaron en los recién llegados. Tal ese Uriel da Costa, en quien se descubre la "figura trágica" de los marranos hispano-portugueses, y que, venido en edad de treinta años (hacia 1618), de Oporto, donde había nacido, a Holanda, donde se estableció, propone a los hombres en sus escritos [2], y en particular en su *Exemplar humanae vitae*, un ideal de vida puramente humana, ataca la tradición judía, mostrando que la ley de Moisés está en contradicción con la ley de la naturaleza, y proclama la condición mortal del alma: tesis todas ellas

[1] Después de su ruptura con la sinagoga en 1656, Spinoza cambió su nombre de Baruch por el de Benedicto o Bento. En su libro *The philosophy of Spinoza unfolding the latent processes of his reasoning* (1934), H. A. WOLFSON distingue un Spinoza explícito, Benedictus, y un Spinoza implícito, Baruch, cabalístico y escolástico.

* Aplicado como despectivo a los judíos españoles convertidos, en Cervantes y otros autores de los Siglos de Oro. *(N. del T.)*

[2] CARL GEBHARDT, *Die schriften des Uriel da Costa* (Bibliotheca Spinozana, t. II, Heidelberg); *Juan de Prado* (Chronicon Spinozanum, III, 269). C. MICHAËLIS DE VASCONCELLOS, *Uriel da Costa*, Coimbra, 1922. Todas nuestras referencias a las obras de Spinoza y a sus cartas están hechas siguiendo a *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt, J. van Vloten et J. P. N. Land.* Haguae, editio altera, 3, vol., 1895.

que volverán a encontrarse en otra forma en Spinoza, aunque la tradición spinozista, que permanece todavía en nuestros días en Portugal (* 41), separa a Spinoza de Uriel da Costa, al menos en la cuestión tan discutida de la mortalidad o inmortalidad del alma.

La familia de Spinoza era originaria, al parecer, de Galicia, donde se encuentran, a partir del siglo XIV, apellidos Espinosa en Orense. Al abandonar España, los Spinoza se instalaron primero en Portugal, en Figueira, cerca de Coimbra, según unos, pero más probablemente en Vidigueira, cerca de Beja, en el sur de Portugal, y conservaron siempre relaciones estrechas con su país de adopción. Un curioso contrato hallado en los archivos de la ciudad de Amsterdam [1], refiere, con fecha del 28 de abril de 1641, el matrimonio de Miguel Espinosa de Vidiger, viudo de Debora Despinosa, con Esther de Espinosa de Lisboa, los dos con residencia en Vloijenburg. La familia de Spinoza se había establecido ya en Amsterdam, que albergaba una importante comunidad judía, rica, bien organizada, dotada de obras de asistencia y de educación, y de una Banca de crédito destinada a financiar los negocios que habían sido transferidos de España a Holanda: comercio de ultramarinos, de especias, de joyas, de piedras preciosas, que exigían conocimientos variados y relaciones extensas. El padre del filósofo, Miguel Despinoza, al igual que su abuelo Abraham, era un comerciante considerado, que tuvo a su cargo funciones importantes en el seno de la comunidad israelita. Su madre, la segunda mujer de Miguel, Hana Debora, murió en 1638.

Los Spinoza vivieron primero en la ciudad de las pulgas (Vloijenburg), luego en el barrio más sano y más confortable de Burgwall, cerca de la nueva sinagoga. En la escuela de la comunidad judía, abierta en 1620, el joven Baruch recibió su primera formación. Fue iniciado por sus maestros, sobre todo por Saúl Morteira, en la lengua hebrea, en los libros del Antiguo Testamento, en los estudios talmúdicos [2]. Dio a conocer muy pronto sus dotes personales, porque, al decir de Colerus, "no tenía quince años y ya proponía dificultades que los judíos más hábiles tenían dificultad para resolver". Recibió allí una educación enteramente penetrada de una atmósfera teológica, que le enseñó a poner a Dios al principio de todos sus pensamientos, de todos sus actos, de todos los acontecimientos de su vida; de suer-

[1] Trouwboek, D. T. y B. núm. 944. Facsímil en Dunin-Borkowski, *Der junge De Spinoza*, 2.ª ed., MÜNSTER W. 1933, pág. 84.

[2] Spinoza se refiere a la opinión de los "antiguos hebreos" en *Eth.* II, 7, sch. y en la carta 73 a Oldenburg. Cita varias veces el Talmud en el *Tratado teológico-político*, c. VII (sobre la interpretación de la Escritura, donde refuta una opinión de Maimónides) y c. IX (sobre las lecciones marginales de los textos hebreos). Con respecto al Talmud y a la Cábala, véase la nota (* 42) en el apéndice.

te que, muy lejos de merecer el apelativo de "ateo de sistema" que le aplica Pierre Bayle [1],—acusación que ya le fue formulada en vida y contra la que protesta enérgicamente, porque "los ateos, escribe, acostumbran sentir un amor inmoderado por los honores y las riquezas, cosas que yo he despreciado siempre" (Ep. 43; cf. 30 y 68)—, debe considerársele antes bien, con Novalis y el romanticismo alemán, como un "pensador ebrio de Dios", piénsese lo que se quiera, por otra parte, de la concepción que se forja de Dios y de su infinito poder. Por lo demás, respecto a este último punto, no parece dudoso que haya recibido en esta época la influencia de un maestro que frecuentaba la sinagoga por los años 1644-45, el protestante antitrinitario Juan Pieterszoon Beelthouwer [2], perteneciente a la secta de los Doopszinden, que enseñaba que Dios es todo, que contiene todo, y hacía una llamada a la unidad de la naturaleza, por la unión de Dios y del mundo. Así, ya en sus años juveniles, a la edad en la que el espíritu recibe sus primeras y más vivas impresiones, Spinoza se enfrentaba con la doctrina en la que se inspira toda su filosofía: la causalidad inmanente de Dios, como fundamento de la unidad de Dios y de la naturaleza. Al mismo tiempo, se había abierto, por la enseñanza de sus maestros judíos, a la exégesis sutil y complicada de los textos sagrados [3] que se encuentran en una parte de su obra, y que le habituó desde estos años a un cierto refinamiento en la argumentación.

Entre 1651 y 1655 parece haberse decidido la vocación de Spinoza y fijado en su espíritu los principios de su filosofía [4]. Con poca inclinación por la profesión de comerciante, que, sin embargo, hubo de ejercer ocasionalmente, y alejado forzosamente de las funciones públicas, parece haber pensado en prepararse para rabino, y, en todo caso, preludió sus investigaciones especulativas con el estudio profundo de la Cábala y de la filosofía judía de la Edad Media (* 42), así como de la escolástica contemporánea.

[1] "Spinoza, judío de nacimiento, y luego desertor del judaísmo, y, en fin, ateo..., fue un ateo de sistema, y de un método completamente nuevo, aunque el fondo de su doctrina sea común con el de muchos otros filósofos antiguos y modernos, europeos y orientales", entre los cuales Bayle cita en nota a la secta mahometana de los Zindikitas saduceos, a David de Dimant, a Amaury, y, entre los griegos, a Estratón y los estoicos, así como entre los chinos a la secta Foe Kiao. *(Dictionnaire historique et critique*, 5.ª ed., 1740, t. IV, pág. 253.)

[2] Sobre Juan Pieterszoon, llamado Beelthouwer, cf. Dunin, I, 116, 542 (con referencias a la *Bibliotheca Anti-Trinitariorum* de 1684 y a los trabajos de Meinsmer).

[3] Conocimiento del que dan testimonio los libros de su biblioteca, sobre todo, la gran Biblia masorético-rabínica de BUXTORF (4 vol. Basilea, 1618), donde encontraba la suma de la exégesis hebrea, así como su *Tratado teológico-político*, y su *Gramática hebrea* de la que dice N. Porgues (Chronicon spinozanum) que es un esfuerzo genial para establecer los fundamentos de la lengua hebrea, emprendidos con medios insuficientes.

[4] Dunin, I, 253, a completar con las obras citadas anteriormente.

Sin embargo, el conocimiento de la Biblia, del Talmud, de la Cábala y de sus comentadores, así como de la filosofía judía, no le era suficiente, y resolvió, al decir de Colerus, consultarse solo a sí mismo, sin ahorrar medio alguno para llegar al descubrimiento de la verdad, pues el amor hacia ella constituía su pasión dominante. En su deseo de extender sus conocimientos, decidió dirigirse a un hombre de reputación por la variedad de su saber, el médico van den Ende, espíritu curioso de la antigüedad clásica, de la filosofía nueva y de las ciencias, adepto, por otra parte, de la teosofía, entonces tan extendida en Italia y en los países germánicos: hombre singular, que habría de pasar a Francia, donde fue médico y consejero del rey Luis XIV, aunque luego fuese ahorcado por haber tomado parte en una conspiración contra el rey (1674).

Luego de la muerte de su padre (30 de marzo de 1654) y de la ruptura de relaciones con su familia, es cuando Spinoza parece haber intimado con van den Ende, hasta el punto de llegar a vivir con él. Van den Ende tenía una hija única, que dominaba la lengua latina a la perfección, así como la música. "Como Spinoza tenía ocasión de verla y de hablarle con mucha frecuencia", nos cuenta Colerus, "se enamoró de ella y manifestó repetidamente que había hecho sus planes para el matrimonio. Y no es que ella fuese muy hermosa y bien formada, pero tenía mucho espíritu, capacidad y carácter jovial; todo lo cual había alterado el corazón de Spinoza, así como el de otro discípulo de van den Ende, llamado Kerkering, natural de Hamburgo. Este se dio cuenta muy pronto que tenía un rival y no dejó de sentir celos: lo que le obligó a redoblar sus atenciones y su asiduidad hacia la doncella. Lo hizo ciertamente con éxito; pues el presente que había hecho a esta joven de un collar de perlas valorado en doscientas o trescientas monedas de oro contribuyó sin duda a ganarle su afecto. Ella se lo concedió y le prometió casarse con él: lo que realizó fielmente luego que el señor Kerkering abjuró la religión luterana que profesaba y abrazó la católica."

Spinoza se volvió, pues, a sus estudios predilectos y se entregó a ellos por entero [1]. Con van den Ende su horizonte se amplió singularmente. Aprendió con él el latín, que le daba acceso a la escolástica y a las ciencias, así como a las obras maestras de la antigüedad clásica, a Plauto, a Cicerón, a Virgilio, a Ovidio, a Marcial, a Séneca, a Tácito, a Petronio, que leyó asiduamente, lo mismo que los poemas de Juan Pinto Delgado, de Francisco de Quevedo, de Góngora, las *Novelas ejemplares* de Cervantes, *El criticón* de Baltasar Gracián, las comedias de Pérez de Montalbán, que señalaron su obra con la influencia del ba-

[1] Véase PAUL VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, 1934, y la nota (* 43) en el apéndice sobre las lecturas de Spinoza.

rroco. Por medio de van den Ende conoció a los llamados "libertinos", discípulos de los italianos, sospechosos de "arrojar en los espíritus las primeras simientes del ateísmo". Al mismo tiempo que en los más recientes escritos de los escolásticos, se inicia en la filosofía de los modernos, con su armadura de ciencias, matemáticas, astronomía, mecánica, química, ciencias de la naturaleza. El mismo se entrega a la investigación [1]. Saca la confirmación de la idea de que se debe desterrar de la filosofía natural las formas sustanciales, las cualidades y los fines, y de que todos los cambios de los cuerpos se realizan según las leyes de la mecánica (*Ep.* 13. *Eth.* II, axiomas y lemas de la pr. 13). El mismo compuso un tratado del arco iris y, según el testimonio de los editores de sus obras póstumas, pensaba, cuando murió, en escribir un tratado de álgebra, "de acuerdo con un método más corto y más inteligible". Posee y lee, con las obras de Hipócrates en la edición de Cornarius (1554), las observaciones anatómicas de Nicolás Stenon, ese médico danés que intentó convertirlo al catolicismo (*Ep.* 76), y pudo tomar del *Idearum operatricium Idea* de Marcus Marci de Praga (1635) el principio de que el alma es la idea del cuerpo [2]. En fin, nos dice Colerus, cuando las obras de Descartes cayeron en sus manos, las leyó con avidez y, a continuación, declaró repetidamente que en ellas había bebido todos sus conocimientos de filosofía. Pero conviene que nos detengamos aquí para estudiar más de cerca la deuda de Spinoza con sus predecesores.

Al parecer, se entregó primero a la escolástica de su tiempo: por ella, se inició en el método silogístico, que sustituyó en él a los procedimientos de discusión talmúdicos y aprendió a manejar los conceptos aristotélicos que darán a su intuición fundamental de Dios y del poder divino una expresión, e incluso una formulación, que no fueron extrañas, según Bergson, al giro y a la desviación, llamémosla así, de su intención primera. No parece que su formación escolástica haya ido a beber en las fuentes: poseía, es verdad, una edición latina de las obras de Aristóteles, así como la *Logica vetus et nova* de Juan Clauberg

[1] Con su amigo Oldenburg de Bremen, secretario de la Sociedad real de Londres, al que conoció en 1661, discute las experiencias de Roberto Boyle sobre el nitro, la fluidez y la solidez (*Ep.* 6, 13); con Leibniz (*Ep.* 46) trata de cuestiones relativas a la óptica y a la construcción de los anteojos; con Huyghens (*Ep.* 36), de la refracción y de la ventaja que ofrece, según él, el servirse como objetivo de una lente plano-convexa antes que de una convexo-cóncava; con Jarigh Jelles, del telescopio (39-40) y de los vasos comunicantes (41).

[2] Véase en Dunin, I, 384 y sgs., 576-83, los textos de JUAN MARCUS MARCI: "Unde anima leonis dicitur sui corporis... Dico animam rationalem non eo modo esse formam seu ideam corporis humani, quo anima sensitiva est forma universi." Cf. el *Tractatus de Natura Substantiae energetica* del método inglés Fr. Glisson, 1672. Siguiendo una marcha inversa, Spinoza establece el mismo principio: "Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens" (*Eth.* II, 13 y sch.).

(1658), el *Systema Logicae* de B. Keckermann (1615), y la *Lógica* de Port-Royal. Leyó a San Agustín, en el *Epitome* de sus obras de Juan Piscatorius (1555), el *Nucleus historiae ecclesiasticae* del arminiano Cristóbal Sandius (1668), la *Institución cristiana* de Calvino traducida al español por Cipriano de Valera (1597), las obras de Juan de Bolonia sobre la *Predestinación* (1555), y de Grocio, *De satisfactione Christi*, contra Fausto Socino (1661). Pero, aunque se refiera a los tomistas y tome ideas de Duns Scoto, no parece haber tenido contacto con las obras de ambos. Lo que conoce de ellos procede de dos autores: Heerebord, al que cita en los *Cogitata metaphysica* (II, 12), y del que sigue los *Maletemata* (1659) para su exposición de las causas en el *Breve tratado* (I, 3); y Burgersdijck, el maestro de Heerebord en Leyden, en el que se advierte una inspiración suareziana y escotista proveniente de la escuela de los teólogos de Salamanca, cuya influencia era entonces muy fuerte. La volvemos a encontrar, con alteraciones características, en el pensamiento señero de sus dos primeras obras, el *Breve tratado* y los *Cogitata metaphysica*, a las que siguió su exposición de los *Principios de la filosofía* de Descartes, y en las que aborda, en sus propios términos, las cuestiones más difíciles de la metafísica, general y especial, en lo concerniente al Ser, las afecciones y los modos bajo los que concebimos la esencia y la existencia de cada cosa, y la dependencia necesaria de las criaturas con respecto a Dios, así como los atributos mismos de Dios y la naturaleza del espíritu humano.

Con Suárez (*Disput.* 1 y 7), Spinoza hace de los trascendentales, lo Uno, lo Verdadero, el Bien, simples seres de razón (C. M. I, 6); sigue igualmente a Suárez en el orden de exposición de los atributos de Dios (C. M. pt. II): eternidad, unicidad, inmensidad, inmutabilidad, simplicidad esencial, omnisciencia, omnipotencia. La argumentación por la cual, en contra de los argumentos de Burgersdijck, establece la unidad de Dios está tomada de Duns Scoto (*Distinctiones in IV libros Sententiarum, Op. oxon.* I. I, dist. 2, q. 3). De la escuela franciscana y de los nominalistas, cuya enseñanza se había afirmado en Salamanca con la cátedra de Durando de Saint-Pourçain, retiene esta idea, que aparece muy pronto en él y que mantendrá hasta el fin, de acuerdo con su gusto por la realidad concreta [1], a saber que Dios conoce esencialmente las cosas singulares (C. T. I, 6. C. M. II, 7. Cf. *Eth.* V, 24): porque, dice, admitir que Dios no conoce más que las cosas universales, es atribuirle el conocimiento de las cosas que no son y que no tienen

[1] LAGNEAU ve aquí la idea-madre de Spinoza, la señal propia y distintiva de su espíritu. (*Notes sur Spinoza.* Revue de méta. et de morale, 1895). Así, Santa Teresa decía que el alma debe concebir las cosas como si no existiesen más que Dios y ella en el mundo (*Vida*, c. XIII): "hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella: y esto es lo que le conviene mucho (al alma)" (Cf. *Castillo*, 7.ª morada. OLIVIER LEROY, "sainte Thérèse guérisseuse d'âmes", Revue d'ascétique et de mystique, octubre-diciembre de 1960).

esencia alguna fuera de las cosas singulares, cuando realmente Dios conoce en esencia las cosas singulares, que sin su concurso no pueden existir ni siquiera un instante, y no conoce las cosas universales sino en tanto que conoce las representaciones que se forjan de ellas los hombres. De no ser así, esto equivaldría a decir, con Aristóteles y Averroes, que Dios conoce lo que no es y no conoce lo que es.

Ahora que, para Spinoza, las cosas singulares no son contingentes [1]: lo contingente, lo mismo que lo posible, constituye un ser de razón, o mejor un simple fallo de nuestra inteligencia (C. M. I, 3). Las cosas singulares son necesarias, al igual que Dios mismo y todo lo que depende de Dios. Aquí se opera la ruptura entre Spinoza y sus maestros escolásticos: si habla aún, en esta época, de creación (C. M. II, 10) y de cosas creadas (II, 7), lo hace en un sentido muy distinto al de ellos. Hablando con propiedad, escribe a Oldenburg en 1661, los hombres no son creados, son solamente engendrados (*Ep.* 4). Y, en 1674, escribe a Hugo Boxel (*Ep.* 54): Hablar de creación libre es hacer del mundo un efecto fortuito. Spinoza no concibe más que un modo del ser, tanto en Dios como en todo lo demás: la necesidad (C. M. I, 3); porque las cosas creadas—o estimadas como tales—dependen de Dios en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, y esta dependencia implica una necesidad opuesta en ellas relativamente a su esencia y a su existencia, de suerte que no podrían ser diferentes a como son.

La idea que constituye el punto de partida del spinozismo, y, podemos decir, *su desviación* inicial, es la de que de la inmutabilidad divina se deduce la necesidad para todas las cosas de ser lo que son, de tal suerte que lo real, lo inteligente y lo necesario vienen a ser una misma cosa. Esta idea, que excluye toda creación, Spinoza la encontró quizá en Chasdai Crescas y en Maimónides, que le transmitieron un eco directo de la tradición neoplatónica de los alejandrinos y, en particular, de Plotino. Esta misma idea la encontraba expresada ya en las tesis averroístas de Dacia condenadas en 1277, y en ciertos maestros de Oxford, como Bradwardine, que, en su *De causa Dei* (1335), deduce todo de la voluntad necesitante de Dios, según una "necesidad plenamente matemática" que acerca a la de Wiclef, Hobbes y Spinoza (*Teodicea*, I, 27). La encontraba igualmente en Giordano Bruno, que, en sus escritos publicados en 1584 durante su permanencia en Inglaterra, dice expresamente: la multiplicidad del universo no es causa de sí y debe ser referida a una causa, porque todo lo que no es principio y primera

[1] Igualmente, para Aristóteles, lo que es ininteligible no es lo individual como tal (puesto que el individuo supremo, Dios, es también lo supremo inteligible), sino lo contingente. De ahí que Aristóteles excluya de la ciencia los seres individuales, en tanto que contingentes: Spinoza los reintegra a ella, en tanto que necesarios. (J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford*, Spes, 1928: "Aristote et saint Thomas ou l'idée de création", pág. 15. Comunicación de Amsterdam, 1948, *Cadences*, II, pág. 177.)

causa tiene un principio y una causa, a saber, Dios, la Unidad infinita, que es todo, que se explica en un universo infinito que forma unidad con su principio. Porque una causa infinita tiene necesariamente un efecto infinito, sin lo cual se vería disminuida la perfección y el poder de Dios conocería limitación en sus posibilidades [1]. Metafísico del Uno, que tiende a un inmanentismo decidido, aunque, en el tratado *De minimo* (1591), Bruno profese que la Unidad infinita que contiene todo es, no obstante, trascendente "super omnia". En el diálogo *De los furores heroicos*, de inspiración neoplatónica [2], Giordano Bruno, antes que Spinoza, saca de estos principios una ética, cuya regla única es la ascensión hacia Dios, el retorno del alma exiliada en el mundo de lo diverso a la Unidad suprema, por el conocimiento y el amor enlazados, porque el amor y su objeto son una y la misma cosa, y este objeto es Dios. La influencia de Giordano Bruno, lo mismo que la de León Hebreo, es visible en el primer diálogo entre el Entendimiento, la Razón, el Amor y la Concupiscencia, que constituye la parte más antigua (hacia 1651) del *Breve Tratado* de Spinoza, y en el cual, desde el principio, el Entendimiento sostenido por la Razón declara que solo considera la naturaleza en su totalidad, como infinita y soberanamente perfecta, porque hay una sustancia única subsistente por sí misma, y, como la diversidad de los modos del pensamiento se reduce a la unidad de un mismo pensamiento sustancial, el espíritu, es necesario reducir el pensamiento sustancial y la extensión sustancial a la unidad de una misma sustancia, a la vez pensante y extensa, Dios, que no es otra cosa, frente a sus efectos, que una causa inmanente y un todo, con respecto a lo que está compuesto de ellos.

Piénsese lo que se quiera, por lo demás, en cuanto a las influencias sufridas, esta idea, en Spinoza, respondía a una tendencia congénita de su espíritu, como lo prueban, en primer lugar, la importancia que atribuye, desde sus primeras especulaciones, más que a las pruebas *a posteriori* por las causas exteriores, a la prueba ontológica o *a priori* de la existencia de Dios concebido, como causa de sí, es decir, como el Ser cuya esencia implica la existencia [3], en suma, como el Ser que existe por la sola necesidad de su naturaleza; y, en segundo lugar, la extensión que hace de ella a la infinitud de las cosas, concebida como derivando, por una inevitable necesidad, de la naturaleza infinita de Dios, de suerte que todo procede eterna y necesariamente de Dios, de la misma manera que de la esencia de Dios deriva necesariamente su

[1] Tesis desenvueltas en los escritos de Bruno (Textos en Dunin, I, 482, 598).

[2] Texto y traducción P. H. MICHEL. Belles-Lettres, 1954. Véase en particular el último soneto del primer diálogo, pág. 150.

[3] *Breve Tratado*, I, c. I. Cf. la primera definición de la *Etica:* "Per causam sui intelligs id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens." Prop. 7 y 11 de la primera parte.

existencia [1]. Aquí, quiero decir en esta opinión, o mejor en esta convicción racional, de la *universal necesidad de las cosas* que es, lo dice expresamente (*Ep.* 27), el punto de partida de todas sus especulaciones filosóficas, se traduce, bajo una forma conceptual, por lo demás discutible, incluso en ciertos aspectos, ruinosa, el sentimiento profundo e inmediato que tiene Spinoza de la infinitud de Dios, unida a su existencia necesaria: es ella, según sus propios términos, la que le libera, porque, para él, todo el problema moral se reduce al problema del Ser [2]; y le libera, le franquea y le abre el camino, haciéndole tomar conciencia de su verdadera naturaleza en tanto que dependiente del Dios omnipresente, eterno, todopoderoso, en quien la perfección se confunde con el ser mismo, y que forma unidad con la Naturaleza de la que no está separado (*Ep.* 6, final): de suerte que no tenemos que tratar de reunirlos, por la fe, luego que los hemos separado, por la razón, sino que basta, para alcanzar la verdad y la felicidad, considerar todas las cosas bajo el aspecto de la eternidad o de la necesidad, lo que es todo uno. "Unde sequitur, Dei affirmationes et negationes aeternam semper necessitatem sive veritatem involvere" (*Th. Pol.*, canon 4, pág. 6.)

Aquí, por lo demás, es decir, ya desde el umbral, como aparece en los diálogos del *Breve Tratado,* y sobre todo en el diálogo entre Erasmo y Teófilo, Spinoza tropieza con la dificultad mayor de su sistema, que es la de saber cómo pueden ser conciliadas la inmutabilidad divina y la aparición sucesiva, en la duración, de las cosas que forman un "todo" con su causa inmanente eterna y que, sin embargo, comienzan y dejan de existir. La teoría de los modos, infinitos y finitos con la cual intentará resolverla, no soslayará la dificultad, lo mismo que la distinción que establece entre las dos maneras de concebir la existencia de las cosas como actuales (*Eth.* V, 29 sch. Cf. II, 45 sch.). Y, sin duda, la idea de un "todo" no es más que un modo de pensamiento, pero que no deja de tener algún fundamento en la realidad; de suerte que no podría decirse propiamente que Dios forma un todo con las cosas particulares, cambiantes y finitas, sino que ellas están unidas indisolublemente a Dios como a su causa inmanente. Quizá, como lo confiesa en conclusión Teófilo, la dificultad no pueda ser soslayada más que si nuestra idea de Dios y nuestra unión con El son tales, que nos resulte imposible amar algo fuera de El.

[1] Eth. I, 16; 17 sch. "... a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi." *Ep.* 75 a Oldenburg (diciembre 1675). Para Spinoza, esta *necesidad* es la esencia misma de la *libertad,* y la *acción* de Dios es necesaria lo mismo que su ser. (Cf. *Breve Tratado,* I, c. 6 sobre la predestinación de Dios.)

[2] Siguiendo la justa observación de V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* (1893), pág. 532. Cf. *Breve Tratado,* I, 7. *Cogitata metaphysica,* I, 6: "perfectionem sumimus pro ipsa rei essentia".

En este punto se patentiza la influencia de Descartes sobre Spinoza [1]. Lo conoció primero, en 1651, como físico y filósofo de la naturaleza. Pero a partir del *Breve Tratado* (I, 7) cita las respuestas de Descartes a las Quintas objeciones para establecer que Dios no puede ser conocido por nosotros con un conocimiento adecuado, y une a su tratado un apéndice concebido según el método geométrico del que Descartes hizo uso con frecuencia, y del que, algunos años más tarde (1663), en el prólogo a los *Principios de filosofía de Renato Descartes* demostrados por Spinoza "more geometrico", su amigo Louis Meyer alabará las ventajas para la búsqueda y la enseñanza metódicas de la verdad, como lo demostró Descartes con un método nuevo que le permitió formular los fundamentos inquebrantables de la filosofía.

No parece, con todo, que la influencia de Descartes sobre Spinoza haya sido determinante como lo fue para Malebranche. Porque, cuando leyó a Descartes o conoció los principios de la filosofía cartesiana, Spinoza estaba ya en posesión de las ideas rectoras y de la inspiración misma de su doctrina. Sin embargo, Descartes le permitió formularla con más precisión, suministrándole, con un método apropiado, los cuadros exteriores a la vez que las articulaciones internas de su pensamiento, y, todavía más justamente, el primer eslabón al que enlazará todos los demás, con un desarrollo que, por otra parte, le es propio y que, contrariamente a Descartes, no hace apelación a ninguna otra cosa. De Descartes retiene ante todo el principio de que las ideas claras y distintas son todas verdaderas, o, en otros términos, que, para tener conocimiento cierto de la verdad, ni tenemos necesidad de ningún otro signo más que de la idea verdadera, es decir, adecuada, ya que la certeza no es nada más que "la esencia objetiva de la cosa", es decir, la cosa en tanto que es representada en el entendimiento sin más: para saber, no es necesario que yo sepa que sé [2]. En este sentido, hay que decir que lo verdadero tiene en sí mismo su propia señal: "est enim verum index sui et falsi" (*Ep.* 76). De ahí procede el método, que no es otra cosa que la idea de la idea, o el conocimiento reflexivo de la idea, primeramente dada. Así (*Ep.* 37), formamos percepciones claras y distintas tan solo con el poder absoluto de nuestra naturaleza y de sus leyes fijas y ciertas, sin ninguna apelación a causas extrañas, tales como las que pudieran proporcionarnos la fortuna o el azar. El verdadero método consiste, pues, esencialmente, y únicamente, en el conocimiento del intelecto puro, de su naturaleza y de sus leyes: para adquirirlo, es necesario, antes que nada, distinguir el intelecto de la imaginación, y las ideas verdaderas de todas aquellas que no lo son,

[1] Cf. a este respecto, Dunin, I, 258 y 560, 288 y sgs., y 564, con las referencias. Véase el prólogo de Louis Meyer en la edición van Vloten, t. III, págs. 107-12.

[2] Para todo lo que sigue, véase, además de las referencias indicadas en el texto, el *Tractatus de intellectus emendatione,* págs. 11-12, y 15-25.

ideas ficticias, o falsas, o dubitativas e indeterminadas; y es suficiente conocer su carácter intrínseco y su encadenamiento necesario, sin que haya necesidad de conocer la naturaleza del espíritu por su primera causa o de referir la idea a alguna realidad exterior como a su fuente.

Este presupuesto, afirma que el método más perfecto será el conocimiento reflexivo de la idea más alta, a saber, del Ser absolutamente perfecto, y que nuestro espíritu deberá producir y recibir todas sus ideas de esta norma suprema, que es el origen y la fuente de toda la naturaleza, al igual que la fuente primera de todas nuestras ideas, puesto que nuestro espíritu, en tanto que percibe las cosas verdaderamente, es una parte del entendimiento infinito de Dios [1]; y, por consiguiente, es también necesario que las ideas claras y distintas del espíritu sean verdaderas como lo son las ideas de Dios.

Ahora bien, esta inflexión del método cartesiano, o, si se quiere, este uso puramente inmanente del método bajo la influencia de las ideas que recibía de su formación primera, conduce inmediatamente a Spinoza a la afirmación de la que deriva todo su sistema: a saber, que el Ser perfecto, Dios, es el único ser de quien todo depende, o para hablar el lenguaje de Descartes, pero repudiando su doctrina, que Dios es la única sustancia—el ser de la sustancia que envuelve la sustancia necesaria (*Eth.* I, 7. II, 10)—, en suma, que es la Sustancia única de la que todas las cosas singulares dependen necesariamente en cuanto a su esencia íntima, según leyes fijas y eternas, de suerte que conocerlas verdaderamente es conocerlas sin referencia a la duración y al número, bajo una cierta forma de eternidad, *sub quadam specie aeternitatis* [2]. Spinoza dirá más tarde, usando de la terminología cartesiana, que las cosas singulares, en su esencia, son modos de Dios, en el sentido de que el cuerpo y la idea del cuerpo, o el alma, son los modos de los dos atributos, Extensión y Pensamiento, de la Sustancia infinita: lo que le permite resolver el problema cartesiano de la unión del alma y del cuerpo, concebidos en su sistema como dos

[1] Este principio, aunque esté implicado, en cierto modo en las afirmaciones precedentes, sacadas del *Tratado de la reforma del entendimiento*, no fue explícitamente formulado; se halla enunciado en la *Etica* (II, 43 sch., en referencia a II, 11), en apoyo del principio de que la verdad es para sí misma su propia norma, y de que una idea verdadera en nosotros es la adecuada en Dios y encierra en sí la certeza perfecta. En la introducción a su tesis sobre *L'âme et le corps d'après Spinoza* (1930), el P. Siwek mostró claramente cómo el monismo de Spinoza no hace más que traducir en el lenguaje de la ontología su teoría del conocimiento, según la cual la verdad existe en nosotros y nos es totalmente accesible, de suerte que *cogitare* y *esse* son una y la misma cosa, tanto en nosotros como en Dios.

[2] Véanse los textos tan importantes concernientes a la teoría de la definición, con los cuales se termina el *Tratado* (inacabado) *de la reforma del entendimiento*, pág. 30-33.

sustancias distintas, de manera diferente a como lo hace Descartes "por el recurso a la causa del universo entero, Dios" (*Eth.* V, praef.), y de manera distinta también a como lo hará Leibniz por el sistema de la armonía preestablecida, o Malebranche por el sistema del ocasionalismo referido a la causa única, Dios. Para Spinoza, Dios no es solamente el Ser que *hace* todo, es el Ser que *es* todo. No es solamente la Causa única a la que se refiere todo el mecanismo del universo, sino que es la Sustancia única de la que todo deriva por vía de identidad geométrica: y, también de estos dos puntos—el mecanismo, el método geométrico—, Spinoza encontraba el modelo en Descartes, en los *Principios de filosofía* y en el apéndice de las *Respuestas a las segundas objeciones*, donde las razones que prueban la existencia de Dios y la distinción entre el espíritu y el cuerpo humano están dispuestas de una manera geométrica, como había hecho ya en el siglo XII Nicolás de Amiens en su *De arte catholicae fidei*, y como le incitaba a hacerlo Tomás Hobbes, cuyo *De cive* (leído en la edición de 1647), ejerció una influencia cierta sobre las concepciones metodológicas, políticas y religiosas, de Spinoza [1]. Esta es la vía que sigue Spinoza con un rigor analítico extremo, confiado, o pretendiendo confiar, tan solo en los recursos de la razón, y procediendo de la causa a los efectos [2], que derivan necesariamente de ella, sin que sea necesario nunca hacer una llamada a la experiencia: porque la experiencia, escribe a de Vries en 1663 (*Ep.* 10), no es necesaria más que para conocer lo que no puede ser concluido solamente de la definición de la cosa [3], por ejemplo, la existencia de los modos no nos enseña nada acerca de la esencia de las cosas, y por ello, cuando la existencia no se diferencia de la esencia, la experiencia no es requerida. Ahora bien, esto afecta tanto a la virtud como a la razón: porque lo que conviene a la razón conviene también a la virtud (*Ep.* 68). Alcanzamos, pues, la felicidad con la verdad, tan solo con las fuerzas de la razón, sin ayuda de la experiencia ni de ninguna otra cosa.

[1] Dunin, I, 429-37, 586. J. de Carvalho, *Etica*, I, pról., págs. 47-48.

[2] "Veram scientiam procedere a causa ad effectus." (*De emendatione intellectus*, pág. 27.)

[3] Por ejemplo, dice Spinoza en la *Etica* (I, 8 sch.), si existen en la naturaleza veinte hombres, no bastará, para dar razón de ellos, mostrar la causa de la naturaleza humana en general, puesto que la verdadera definición del hombre no incluye el número 20. Y es justo señalar, por otra parte, que, en la última en fecha de sus obras, el *Tratado político*, Spinoza hace un uso más extenso y más exacto de la experiencia, a la que no ha concedido el debido lugar, tanto en física como en metafísica. Aquí, el dato inicial del que parte es el conocimiento verdadero de la naturaleza humana, el estudio de los hombres tal como son, al objeto de dirigirlos mejor, la historia de las sociedades humanas y de los diferentes géneros de ciudades que han existido, a fin de adecuarlos al nivel de la razón, de suerte que su propósito es "establecer por razones ciertas y fuera de toda duda, lo que mejor está de acuerdo con la práctica" (*Pol.* I, 1-4).

He aquí cómo un cierto uso del método y de los principios cartesianos, dirigido por sus presupuestos anteriores, conduce a Spinoza, en fin de cuentas, a conclusiones que dan la espalda a las conclusiones de Descartes. Para Descartes, el fundamento último de todo es la voluntad, a la vez y misteriosamente omnipotente e inmutable, de Dios, que no es otra cosa, con respecto a nosotros, que la creación, fuente de toda contingencia en el universo. "Creatio, solum voluntas Dei", dice Descartes[1]. A lo cual se oponen las afirmaciones categóricas de Spinoza: "Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent" (*Eth.* I, 16). "A summa Dei potentia, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi" (I, 17 sch.), "Res nullo alio modo, neque alio ordine, a Deo produci potuerunt, quam productae sunt" (I, 33).

Sus estudios, sin embargo, habían apartado a Spinoza de la fe judía[2]. Se plantea entonces, y resuelve de manera distinta a sus correligionarios, el doble problema del acuerdo de la Biblia consigo misma—la autenticidad mosaica del Pentateuco, que discute, la interpretación literal de la Escritura por sí misma, que preconiza—, y de la concordancia de la Biblia con la razón—concordismo y antropomorfismo—, que repudia, afirmando, no obstante, que la obediencia y la fe, por incompatibles que sean con la filosofía, bastan para la salvación. Abandona la práctica judía, y se aproxima a las sectas protestantes, colegianos y menonitas, cuáqueros y socinianos antitrinitarios, discípulos de los hermanos polacos, que reducen al mínimo dogmas y ritos, y hacen consistir la religión en el puro amor interior a Dios y en las acciones que a él se conforman, fuera de toda revelación, de los milagros, de la autoridad exterior[3]. Los discípulos de Menno Simonis († 1561), a imitación de los anabaptistas, pretendían volver a la simplicidad apostólica, rechazaban el bautismo de los niños, predicaban la abstención de toda violencia, la prohibición de participar en la guerra, en las funciones públicas, de prestar juramento, y reducían la fe a la salvación por Cristo; la secta de los colegianos, fundada por los hermanos van den Kodde en 1619, y a la que pertenecían algunos de los mejores amigos de Spinoza, Simón de Vries y Jarigh Jelles, profesaba que el Espíritu Santo revela a todo hombre piadoso el sentido de la Biblia y las cosas necesarias para la salvación, y admitía en su seno a los adeptos de todas las comunidades religiosas.

[1] *Ms. de Gottinga* (A. T., XI, 155). Cf. J. CHEVALIER, *Descartes* (nueva edición, 1942), págs. 303, 360.

[2] Como testimonian los capítulos VIII, IX y X del *Tratado teológico-político*, donde muestra que el Pentateuco y los demás libros del Antiguo Testamento no son, como dice, "autógrafos"; el capítulo XIV, sobre lo que separa la fe de la filosofía; el capítulo XV, donde establece que la teología no podría quedar sometida a la razón, como tampoco la razón a la teología.

[3] *Th. pol.*, c. XI, c. XIV (sobre la definición de la verdadera fe universal o católica, cuyo único dogma es la existencia de un Ser supremo que ama la Justicia y la Caridad y nos manda que le obedezcamos, si queremos salvarnos). Sobre "el culto de los socinianos y menonitas todavía más simple", cf. la carta del landgrave Ernest a Nicole, 1685 (Grua, Inédits de Leibniz, pág. 185). Sobre los socinianos y unitarios en Holanda, Dunin, III, 427.

Por sus amigos, Spinoza fue llevado a la lectura atenta del Nuevo Testamento y a la idea de un papel eminente de Cristo en la revelación religiosa, como camino de salvación para los hombres, a los que transmitió, por medios apropiados, una sabiduría sobrehumana. El *Breve Tratado,* su primera obra, redactado inicialmente en latín para el pequeño grupo de sus amigos, fue en seguida traducido a la lengua holandesa, según los términos mismos de la breve introducción, "para uso de los amigos de la verdad y de la virtud, y para curar a los que están enfermos del entendimiento, por el espíritu de dulzura y de paciencia siguiendo el ejemplo de Jesucristo, nuestro mejor maestro". Todo el tratado, por lo demás, está lleno de un tono cristiano, como testimonia lo que dice Spinoza del Dios sabio y bueno, autor de tantas obras sabiamente ordenadas (II, 24), del Hijo de Dios, de la predestinación, de la regeneración y del pecado, de las virtudes de renunciación, de la humildad. Sus posiciones serán muy distintas en la *Etica.* Pero, incluso después de haber repudiado la humildad, la renunciación y la piedad (III, def. 18, 26, 29), después de haber rechazado el milagro como fundamento de la existencia de Dios y de la religión—porque esto, según él, equivale a explicar lo oscuro por lo más oscuro *(Ep.* 75)—, y concluido que la resurrección de Cristo solo podría ser concebida como una resurrección espiritual válida únicamente para los fieles, escribirá aún a Oldenburg en noviembre de 1675 *(Ep.* 73): "No creo del todo necesario para la salvación conocer a Jesucristo según la carne. Pero es preciso pensar de otro modo del Hijo de Dios; es decir, de la Sabiduría eterna de Dios que se manifestó en todas las cosas, y principalmente en el alma humana, y, más que en ninguna otra parte, en Jesucristo. Nadie, en efecto, puede sin esta sabiduría llegar al estado de felicidad, puesto que solo ella enseña lo que es verdadero, lo que es falso, lo que está bien y lo que está mal. Y como esta sabiduría se manifestó en el más alto grado en Jesucristo, sus discípulos la predicaron en la medida en que les fue revelada por El, y mostraron que podían vanagloriarse más que los otros de poseer este espíritu de Cristo." Y, aunque "pretender que Dios tomó una naturaleza humana" le parezca "tan absurdo como si se dijese que un círculo revistió la forma de un cuadrado" *(Ep.* 73), sin embargo, es muy cierto que Cristo podía decir que es el Templo de Dios, en el sentido de que Dios se manifestó en el más alto grado en El: lo que Juan, "hebraizante", aunque escriba en griego, expresó

diciendo que el Verbo se hizo carne. En su respuesta a Alberto Burgh (*Ep.* 76), donde declara que la santidad de vida no es privilegio exclusivo de la Iglesia romana, Spinoza añade: "El signo único y el más cierto de la verdadera fe católica es, como digo con Juan, la justicia y la caridad: donde las encontramos, Cristo se halla realmente; donde faltan, Cristo se encuentra ausente. Porque no podemos ser llevados al amor, a la justicia y a la caridad más que por el Espíritu de Cristo."

Sin embargo, las relaciones de Spinoza con los cristianos, su abandono de las prácticas religiosas, le hacían sospechoso a sus correligionarios. Si hemos de dar crédito a Colerus, cometió ciertas imprudencias que terminaron por desacreditarle ante ellos. Habiéndose franqueado a dos jóvenes que se decían sus amigos, sobre sus verdaderos sentimientos en lo tocante a la interpretación de la Biblia, a la naturaleza corporal de Dios (en lo que ellos pudieron comprender), al alma como principio vivo respecto al cual sería vano tratar de probar su inmortalidad, estos amigos indiscretos, descontentos de que hubiese roto con ellos, extendieron la noticia de que era un enemigo de la sinagoga, de que despreciaba a Moisés, de que era culpable de horribles herejías y profesaba la impiedad de los espíritus orgullosos, sospechosos de querer sustituir el culto tradicional por una religión nueva de acuerdo con la ciencia, y de poner en peligro la sociedad misma.

Sus correligionarios, su mismo maestro Morteira, incapaces de hacerle cambiar, usaron sucesivamente, a este respecto, de promesas, de amenazas, y, en fin, de persecuciones, para evitar un perjuicio a su causa con su aparente infidelidad. Luego de haber comparecido ante el colegio de los rabinos, "Senhores de Mahamed", fue castigado con la pena de excomunión mayor (schammata) por la sinagoga de Amsterdam, el 27 de julio de 1656, con prohibición para todos de mantener trato con él. Escribe entonces, en su lengua materna, una "Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga", que no ha sido hallada, pero de la que, séanos permitido pensarlo con Bayle, el *Tratado teológico-político* es su continuación y desarrollo, como puede inferirse de una alusión que hace en él Spinoza a su formación religiosa primera, planteada en defensa de las atrevidas ideas que expone sobre la Escritura (c. 9, pág. 72). Pero su apelación no alcanzó a conmover a sus jueces. Desterrado de Amsterdam, pudo volver allí luego de algunos meses y, entonces, se impuso el deber de redactar sus pensamientos.

Entre los años 1657 y 1663 Spinoza elaboró su sistema. Privado, pero desde luego menos de lo que se ha dicho, de recursos materiales, resolvió, para proveer a su subsistencia y llevar una vida tranquila y retirada, como recomienda el Talmud, pero aún más, al parecer, para iniciarse en la técnica de la ciencia, señal de su ligazón con los doctos, ejercer un oficio en el que pudiese utilizar sus conocimientos matemáticos; adquirió gran habilidad en el arte de tallar y pulir cristales para

instrumentos ópticos, a lo cual Descartes y Huyghens concedían una extraordinaria importancia; aprendió también dibujo, lo que le permitió hacer el retrato de personas calificadas. Buscando por encima de todo la calma y la soledad, a fin de entregarse al mundo del pensamiento, decidió abandonar Amsterdam, donde no se hallaba seguro, y donde incluso un fanático había intentado apuñalarle al salir de la sinagoga portuguesa, y, luego de una corta estancia en Ouverkerke, donde residían las familias menonitas de los Albertsz y de los Persyn, y que frecuentaba Rembrandt, se retiró en 1660 a Rhynsburg, cerca de Leyden, y allí permaneció hasta abril de 1663. Durante esta permanencia en Rhynsburg compuso o puso a punto sus primeros escritos, destinados al pequeño grupo de discípulos y de amigos que buscaban en él una dirección no solamente intelectual, sino espiritual, mientras aquellos que había dejado en Amsterdam, y que formaban una especie de colegio, cuya alma era Simón de Vries, recibían sus trabajos, los comentaban y los explicaban, pidiendo las necesarias explicaciones a su maestro.

Desde comienzos de 1661, como lo atestigua una carta a Oldenburg (*Ep.* 2), en la que denuncia los errores de Descartes y de Bacon sobre la Causa primera y el origen de todas las cosas, la verdadera naturaleza del espíritu humano y la verdadera causa del error, emprendió la tarea de exponer sus ideas sobre el Ser absolutamente perfecto e infinito. Dios, sobre las cosas eternas y el verdadero bien, cuyo conocimiento es lo único capaz de asegurar al alma la alegría suprema y continua, y ello, según el método más claro y más breve, el de los geómetras, del que poco después, en el Tratado de la reforma del entendimiento, *De intellectus emendatione*, se aplicará a definir el fin, el objeto, las reglas y los principios. Luego de haber dado, *more scolastico rabbinicoque*, un primero y muy significativo esbozo de su doctrina en el *Breve tratado de Dios, del hombre y de la felicidad*, destinado al pequeño círculo de sus amigos, el primero en fecha de sus escritos, una parte del cual, al menos (los diálogos), parece anterior a su partida de Amsterdam; luego de haber dado una exposición geométrica de los *Principios de la filosofía de Descartes*, seguida de los pensamientos metafísicos (*Cogitata metaphysica*), que fue publicada en 1663, se entregó a la exposición geométrica, de la que debía salir la *Etica*, y redactó enteramente el primer libro, *De Deo*. Consideraba el orden sintético como el orden justo y necesario, si no para el descubrimiento, al menos para la expresión del pensamiento llegado a su plena madurez, y como el tipo mismo de ese "conocimiento reflexivo" que, siendo "la idea de la idea", debe necesariamente copiar su encadenamiento del de la naturaleza, tal como él la concebía. Si este orden geométrico podía parecer difícil, lo explicaba diciendo, como hace observar al final de la Etica: "Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur"; es decir, el camino de

salvación que debe llevarnos a la verdadera felicidad, por el esfuerzo y el sacrificio, debe ser ciertamente un camino arduo, ya que tan raramente se le encuentra. Pero todo lo que es excelente es tan difícil como raro.

En abril de 1663, Spinoza deja Rhynsburg y se instala en casa del pintor Daniel Tydemann, en Voorburg, cerca de La Haya, a fin de escapar a los visitantes atraídos por su creciente reputación. Unese entonces al gran pensionario * Juan de Witt, que le aseguró, se dice, una pensión de doscientos florines [1], y trata con él de cuestiones políticas, de libertad, de tolerancia, contra la tiranía que hacía reinar la Iglesia calvinista. De ahí, sin duda, nació en él la idea de definir las relaciones entre la Iglesia y el Estado: lo que hizo en el *Tractatus Theologico-politicus* (1670) y en el *Tractatus politicus* (1679), que estudian los principios de la constitución del Estado, el derecho natural y el derecho civil, el derecho del soberano, el fin último que la sociedad puede tener a la vista, la paz y la libertad de pensar, las relaciones de la razón con la fe y la teología, la manera de conciliar con la monarquía la libertad de los ciudadanos, y de asegurar la salvación incluso de aquellos que no lograron sobrepasar la simple obediencia a las nociones comunes.

El *Tratado teológico-político* apareció, sin nombre de autor, en 1670, y suscitó violentas tempestades entre los calvinistas y los enemigos de la causa republicana, así como entre los teólogos y los filósofos, que tachaban de ateísmo a su autor. Condenado por todos los sínodos de los Países Bajos, Spinoza hubo de refugiarse en La Haya, bajo la protección del Gran Pensionario, y allí, en las condiciones de vida más modestas, alojado en casa de la viuda de van Velden, en el Veerkay, luego en casa del pintor de brocha gorda van der Spyck, trabajó, tanto como se lo permitió su delicado estado de salud, en la terminación de su *Etica* (*44).

A su retiro, sin embargo, en el que trataba de hacerse olvidar evitando todo lo que pudiese enajenar o comprometer su independencia, venían muchos a visitarle en secreto. Leibniz fue uno de ellos. Saint-Evremond, que, luego del proceso del superintendente Fouquet, a fines de 1661, repartía su tiempo entre Holanda e Inglaterra, vino a verle a su casita de Stelle Veerkade, en La Haya, en ocasión de las misiones que allí realizó de 1666 a 1670, luego a comienzos de 1672, y puede sospecharse, sin temor a caer en el error, que por su intermedio el nombre y la doctrina del filósofo fueron revelados a los libertinos de Francia. A fines de julio de 1673, el gran Condé, entonces príncipe de los

* Pensionario era el título que se daba en Holanda al primer ministro de los Estados, así como al ministro de la regencia de cada ciudad. *(N. del T.)*

[1] Solo sabemos de esta pensión de Juan de Witt por Lucas, muy poco digno de crédito en sus noticias. Véase a este respecto Dunin-Borkowski, II, 47, y Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais*, Alcan, 1937, pág. 322.

libertinos, detenido en Utrecht por un ataque de gota, pidió ver a Spinoza y, por mediación de Saint-Evremond, pudo, al parecer, conversar con el hombre al que los libertinos calificaban de anti-Pascal. De estas conversaciones, el coronel Stouppe, allegado al gran Condé, nos dejó un curioso eco en su panfleto sobre *La religión de los holandeses* (1673), tema de lectura de Condé, al igual que los "libros raros" de los arminianos y de los socinianos que Stouppe le hacía llegar a Chantilly poco antes aún de la conversión de abril de 1685 celebrada por Bossuet. Así se preparaba en el siglo XVII la "filosofía" del siglo XVIII, de la que Spinoza será el dios, y Saint-Evremond el profeta [1].

Sin embargo, como nos lo indican sus biógrafos, Spinoza, aparte de que no era de complexión muy robusta, se había debilitado mucho por su gran aplicación al estudio; sus vigilias se habían vuelto casi continuas, por la malignidad de una lenta fiebre contraída como consecuencia de sus ardientes meditaciones. Minado por la tisis, que se había apoderado de él desde hacía años, a pesar de los cuidados, del reposo y de la sobriedad que constituyera como su norma, Spinoza veía venir la muerte, sin dejar de aceptar el precepto de "que la filosofía no es la meditación de la muerte, sino de la vida" *(Eth.* V, 67. Cfr. V, 38), y que nuestro deber consiste en desdeñar en todo la tristeza. Murió el 21 de febrero de 1677, no sin antes pedir un caldo de pollo y una pipa de tabaco. El fin de su vida se había visto entristecido por la enfermedad y por las consecuencias de la revolución y el asesinato de Juan de Witt. No pudo editar su gran libro. Pero, gracias a la generosidad de un anónimo de Amsterdam, sus obras pudieron ser publicadas a partir de noviembre de 1677, sin nombre de autor, según la recomendación expresa que él mismo había hecho.

Spinoza, nos dice Colerus, era de talla mediana; tenía los rasgos de la cara bien proporcionados, la piel un tanto morena, los cabellos rizados y negros, las pestañas largas y del mismo color, de suerte que por su semblante se le reconocía fácilmente como descendiente de judíos portugueses. En cuanto a su vestuario, se preocupaba muy poco de él, estimando que va contra el buen sentido el colocar una preciada envoltura a cosas de nada o poco valor. Siempre por lo demás, en extremo aseado, rechazaba la negligencia afectada como señal de un alma baja. Era muy sobrio y económico: un día se alimentaba con condimento de leche con manteca que le valía tres cuartos, y con un jarro de cerveza de cuarto y medio; otro día, comía solamente puches de trigo con uvas y manteca, que le costaba cuatro cuartos y medio; en estas mismas cuentas solo hace mención de dos medios cántaros de

[1] Véase a este respecto la interesante comunicación de Gustavo Cohen a la Société d'Histoire moderne. (C. R. del 14 de febrero de 1927.) Sobre el coronel Stouppe, Dunin, I, 37, 529.

vino a lo sumo por mes. Ajustaba exactamente sus gastos cada trimestre, de suerte que era, decía, "como la serpiente que forma un círculo, mordiéndose la cola". A este modo de vivir plenamente regulado unía un admirable dominio de sus pasiones. El mismo escribe a Blyenbergh en enero de 1665 *(Ep.* 21): "Procuro llevar la vida sin aflicción y llanto, y muy al contrario, con tranquilidad, gozo y alegría, endureciéndola si acaso gradualmente. Reconozco de cuando en cuando (lo que me produce la mayor satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todo depende del poder de un Ser soberanamente perfecto y que solo acontece por su inmutable resolución." Y, en el otoño de ese mismo año, a Oldenburg, que deploraba el ver a los hombres destrozarse mutuamente en guerras atroces, Spinoza responde *(Ep.* 30): "En cuanto a mí, las multitudes no me incitan ni a la risa ni a las lágrimas, sino que me mueven antes bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Porque pienso que no tengo derecho a burlarme de la naturaleza y menos aún a llorarla, ya que creo que los hombres, como todo lo demás no son más que una parte de la Naturaleza, e ignoro cómo cada parte de la Naturaleza mantiene el acuerdo con todo y con lo demás... Por otra parte, permito que cada uno viva según su propia inclinación, con tal que me permitía a mí vivir para la Verdad." De hecho, nos dice Colerus de Spinoza, no se le vio nunca ni muy triste ni muy alegre. Sabía refrenarse en la cólera; y, en los disgustos que le acontecían, nada transparentaba al exterior. Y era afable en extremo y de trato fácil; conversaba frecuentemente con su patrona, particularmente en la época de sus partos, y con los compañeros de hospedaje cuando les sobrevenía alguna aflicción o enfermedad: no dejaba entonces de consolarles y de exhortarles a sufrir con paciencia males que eran como una herencia que Dios les había asignado. Cuando volvían del sermón, les preguntaba qué provecho habían sacado de él y qué habían obtenido para su educación. Invitaba a los niños a que asistiesen frecuentemente en la iglesia al servicio divino, y les enseñaba a ser obedientes y sumisos con sus padres. Pasaba, por lo demás, la mayor parte del tiempo tranquilamente en su habitación. Se divertía a veces fumando una pipa de tabaco; o bien, cuando quería relajar su espíritu un poco más, buscaba arañas, que hacía luchar entre sí, o moscas que arrojaba a las telas de araña, observando en seguida esta batalla con tanto placer, que muchas veces no podía contener la risa. Observaba también con el microscopio las diferentes partes de los más pequeños insectos, sacando luego las consecuencias que le parecían más convenientes para sus descubrimientos. Era hombre desinteresado y nunca sintió apego al dinero. Su amigo fidelísimo Simón de Vries quiso en vano que aceptase una suma de 2.000 florines para que pudiese vivir con más desahogo, e instituirle heredero de todos sus bienes, pero él se contentó con una pensión vitalicia para su subsistencia, que redujo de 500 a 300 florines. Había

aprendido a sufrir desde su más tierna edad. No buscaba consuelo más que en sí mismo, y, si era sensible a algún dolor, lo era en sumo grado al dolor ajeno. Dejaba a cada uno la libertad de sus prejuicios, pero sostenía que la mayor parte de ellos constituían un obstáculo para la verdad, y hacía con frecuencia la guerra a la superstición. En todas sus acciones, la virtud era su objeto; pero no era enemigo de los placeres honestos, aunque bien es verdad que los placeres del espíritu se convertían en su principal ocupación. "Creía que, cuanto más conocemos a Dios, más dueños somos de nuestras pasiones, y que en este conocimiento se encuentra el perfecto sosiego del espíritu y el verdadero amor a Dios, en lo que consiste nuestra salvación, que es la felicidad y la libertad"[1]. Hombre persuasivo, añade Colerus, a fuerza de ser inteligible. Pero los falsos amigos que en apariencia le adoraban, le desgarraban profundamente. "No es de hoy que la virtud cueste mucho", decía; pero no se le oyó nunca formular su resentimiento contra los que esto hacían. Estimaba, en efecto, que tales hombres, ignorantes del amor divino que deriva del conocimiento de Dios como de su fuente, no son más que un instrumento en la mano de Dios, le sirven sin saberlo y se consumen inconscientemente en su servicio, en tanto que los hombres honestos y probos participan incluso por su perfección de la divinidad, puesto que expresan la perfección de Dios y son, en el sentido más alto para nuestro intelecto humano, esclavos de Dios *(Dei servi)*, de ese Dios al que sirven a sabiendas: de ahí que estimase más que nada el poder concluir un pacto de amistad con tales hombres, sinceros amantes de la Verdad, en la cual se funda su amor mutuo *(Ep.* 19) del 1 de enero de 1665 a Blyenbergh).

Tal es el retrato que dejaron de Spinoza sus piadosos biógrafos, retrato del que hallamos los rasgos esenciales en su correspondencia[2]. Y podemos creer que el retrato es exacto, porque no es dudoso que Spinoza, según uno de los rasgos que su más reciente historiador califica de específicamente portugués[3], realizó una estrecha unidad entre su vida y su obra. Sin embargo, esta fisonomía tan atrayente es más compleja en la realidad de lo que la ha hecho la leyenda. Documentos inéditos publicados recientemente nos demuestran que Spinoza no fue el

[1] *Réfutation des erreurs de Spinoza por M. de Fénelon, le P. Lami et le comte de Boulainvilliers, avec la Vie de Spinoza écrite par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de La Haye*, Bruselas, 1731, pág. 83. Todo lo que precede está tomado de esta Vida, enriquecida, dice el editor, con documentos nuevos.

[2] Sobre el valor de la correspondencia de Spinoza para la historia de los años 1660-1677, véase Dunin, IV, 15 y sgs. 485 y sgs.

[3] Es lo que un eminente representante del genio portugués, Oliveira Salazar, llama "vivir habitualmente"; es decir, como lo explicaba el 28 de abril de 1934, vivir con la "seriedad" que implica "la conformidad de los sentimientos con las ideas y la conformidad de los actos con los principios". *(Une révolution dans la paix*, Flammarion, pág. 201.)

puro especulativo que sus biógrafos nos pintaron. Calificado de "comerciante portugués en esta ciudad", tomó parte activa, con su hermano Gabriel, en los asuntos comerciales de la comunidad: se preocupa por normalizar las cuentas de crédito atrasadas, y no da tregua a los deudores recalcitrantes como Manuel Duarte, al que hace detener y arrestar; por acta de 17 de noviembre de 1655, transfiere a su hermano y colega 870 cruzados portugueses * a Lisboa. Desde la muerte de su padre (marzo de 1654) hasta su exclusión de la comunidad judía, sin dejar de proseguir sus estudios, tuvo que administrar la casa de comercio paterna, hasta el día en que, nombrado un tutor por acta de 16 de marzo de 1656 para regular la sucesión de su padre, resolvió transferir a otras manos seguras la gestión de sus negocios, aunque permaneciendo asociado a los beneficios. Tales hechos nos obligan, pues, a poner ciertos reparos al retrato que trazaron de él Lucas y Köhler según los recuerdos de amigos entusiastas o de discípulos fervorosos, que celebraban a porfía su moderación, el dominio de sus pasiones y su perfecto desinterés. De hecho, Spinoza no abrió nunca su espíritu enteramente, incluso a sus amigos más íntimos. Tanto en su vida como en su carácter, más de un misterio subsiste. Indudablemente desinteresado, contentándose con poco para vivir, rechazó incluso una cátedra en Heidelberg, que le hubiese permitido actuar por medio de la enseñanza. Pero no tuvo nunca escrúpulos para encontrar el dinero que le fuese necesario. Fiel a la divisa gravada en su sello, "Ten Cuidado" (sé cauto), supo sustraerse a las persecuciones que alcanzaban a sus amigos, como los hermanos Koerbagh, que murieron en prisión. Su *Tratado teológico-político* será publicado por él con tantas precauciones que el autor anónimo no será inquietado. La *Etica* aparecerá solamente después de su muerte. En todos sus escritos usa tan hábilmente del lenguaje de los escritores sagrados y de los teólogos [1], que cuesta trabajo descubrir sus intenciones secretas: no combate abiertamente, ataca oscuramente desde dentro, el orden social y religioso que rechaza, pero adaptándose a él exteriormente. Este hombre reservado, cortés y deferente, que va a escuchar la predicación de la iglesia reformada y fuma apaciblemente su pipa en la casa donde se hospeda, es capaz de cólera, de ironía punzante o de sonrisas desdeñosas, respecto a prácticas religiosas, como la oración o la recomendación a Dios; preocupado por no ser víctima del engaño, calcula sus palabras, sus actitudes y sus gestos; pero, en las cartas a sus íntimos, ataca abiertamente a

* El cruzado portugués era una antigua moneda de plata cuyo valor puede cifrarse en unos diez reales aproximadamente (Mariana, *Historia de España*, l. 22, c. 13). *(N. del T.)*

[1] Henri Oldenburg le escribe desde Londres en septiembre de 1665 *(Ep.* 29): "Video, te non tam philosophari quam, si ita loqui fas est, theologizare", y lo que sigue.

sus contradictores en términos tan vivos, que los editores tuvieron la precaución de suprimirlos. Este hombre que se nos presenta como un asceta, incluso como un santo laico, fue de hecho un realista, apto para disimular al objeto de dejar a salvo su tranquilidad y ocultar bajo la apariencia de virtudes conformes a la opinión vulgar una virtud en los antípodas de la moral judía y cristiana: la moral de un sabio en el sentido humano del término, que, habiendo penetrado, voluntariamente, el sentido verdadero de las cosas, excluye los motivos de la moral tradicional, rechaza la libertad y el renunciamiento tan como se los entiende comúnmente, concede a sus actos un valor muy distinto al que se les atribuye, y da, a quien examina lo íntimo de su espíritu, el sentimiento inquietante de que se mueve en un mundo extraño, en el que nadie más que él puede penetrar [1]. Porque este mundo es suyo, y todo su esfuerzo consistió en reservarlo celosamente para sí, a fin de moverse en él a su gusto.

Es evidente, sin embargo, que este sabio hizo de su vida una obra conforme a sus principios. Quiso que fuese regulada tan solo por la inteligencia. Por ello trató de dar la menor importancia posible a las circunstancias externas. Los honores, las riquezas, la voluptuosidad, le parecían contrarios a la libertad de espíritu del filósofo, porque ocupan su espíritu, le turban, le distraen y le mantienen fuera de sí. Convencido de que solo el amor que se entrega a algo infinito y eterno llena al alma de una alegría sin mezcla [2], nadie más que él se manifestó enemigo de la inquietud, de la perplejidad, de todo lo que deja al alma en suspenso, y de esa vacilación que es respecto al sentimiento lo que la duda respecto a la imaginación *(Eth.* III, 17 sch.): esto constituyó su fuerza, así como su limitación. Sí, en efecto, al término de una profunda meditación en la que se vio obligado a concentrar todas sus fuerzas, acepta el renunciamiento; no es porque, como Pascal, Santa Teresa o San Juan de la Cruz [3], busque un remedio a nuestra impotencia y el camino que debe conducirnos a Dios despegándonos de nosotros mismos, por la renunciación y la enajenación que nos hace encontrarnos perdiéndonos. No; para Spinoza, el sacrificio, la abnegación y

[1] Su fin era el de sustituir las religiones reveladas por la "religión católica" concebida como la religión de la razón, expresión la más pura y la más auténtica de las religiones existentes; pero, como era "muy fino y muy circunspecto", dice de él Sebastián Pezold (Stolle-Halmann, *Reisebeschreibung*, 1704, página 348), calló y disimuló su propósito para no irritar a los demás y exponerse así al peligro de represalias.

[2] Véanse a este respecto las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento,* en el que Spinoza explica muy claramente el propósito y la idea inspiradora de su obra.

[3] *El pensamiento cristiano,* pág. 683 y nota (* 79) en el apéndice sobre la concepción teresiana confrontada con las teorías spinozista y marxista.

la anulación (*Eth.* IV, 56), es un mal, porque disminuyendo o impidiendo el poder de actuar de nuestro cuerpo y el poder de pensar de nuestro espíritu nos hace así pasar a una perfección menor (III, 11); y el sentimiento que lo inspira, a saber, la humildad, no es una virtud, sino una pasión, puesto que no es más que la tristeza acompañada de la idea de nuestra impotencia y de nuestra debilidad (III, 55; IV, 53); es decir, la ignorancia de sí y del fundamento de todas las virtudes (IV, 56). El renunciamiento a los bienes externos no es, pues, para Spinoza, más que el medio de llegar a la alegría y a la tranquilidad, que es nuestra misma naturaleza y la forma de nuestra salvación: a saber, el conocimiento de la unión que tiene nuestro espíritu con toda la naturaleza, en lo que reside, tanto para él como para los estoicos, nuestro soberano bien, y el esfuerzo que hacemos para adquirir esta naturaleza, que es la suprema perfección humana, y el gozo en común con el mayor número de individuos, de manera que formemos con ellos una verdadera sociedad espiritual. A lo cual deben tender y contribuir la filosofía moral, la educación de los niños, la medicina, la mecánica, pero, ante todo, esa medicina del espíritu que permitirá purgarle de sus errores para hallarse en disposición de comprender la verdad lo mejor posible. A este conocimiento perfecto debemos apuntar por medio de reglas apropiadas que definirán el uso que hemos de hacer de los bienes externos, de los placeres, incluso de la popularidad, y luego por una reforma del entendimiento que, sobrepasando el conocimiento de oídas, subordinado a los signos, el conocimiento por experiencia vaga, nacido de aproximaciones accidentales, e incluso esa especie de conocimiento por el cual la esencia de una cosa es concluida de la esencia de otra como el efecto de su causa o de un universal, alcanza la cosa misma adecuadamente, por su *esencia propia*, que nos hace conocer su *existencia singular*, como se ve por la manera cómo se puede encontrar la cuarta proporcional (6) a tres números dados (1, 2, 3). Ahora bien: este conocimiento adecuado es el *tercer género de conocimiento*, el conocimiento intuitivo, que ve las cosas en Dios, en tanto que Dios las constituye en su esencia y sabe a ciencia cierta que todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza divina conforme a las leyes eternas de la naturaleza (II, 40, sch. 2, IV, 50, sch.). Y de ahí nace, necesariamente también, el *amor intelectual a Dios*, amor eterno que produce en nosotros alegría y felicidad perfectas (V, 32, cor.). No porque la religión, también, imponga a los hombres el amor a Dios como una ley a la que deben obedecer. Sino que únicamente el amor intelectual a Dios, exigiéndola, nos enseña a desprendernos de los bienes sensibles, de las pasiones, de las ideas inadecuadas, de todo lo que nuestro espíritu percibe siguiendo el orden común de la naturaleza (II, 29, 30), en suma, de todo lo que en nosotros depende de la *Natura naturata* (IV, 4, 5), para llegar al conocimiento de la *Natura naturans*, es decir, de lo que es en sí y es concebido por sí, a saber, Dios en tanto que causa libre (I, 29, sch.), en quien reside lo verdadero, único principio de organización de nuestra vida y de nuestra acción, único garante de la plena libertad del hombre, puesto que el poder del hombre no es otra cosa que una parte del poder infinito de Dios o de la Naturaleza en tanto que puede ser explicado por la esencia humana actual (IV, 4). Lo mismo que el amor a Dios es toda la verdad, es también, para el hombre, toda la salvación (V, 36 sch.), al ser la suprema virtud (IV, 28) y la soberana perfección humana (V, 27).

En este acuerdo realizado entre la especulación pura y la práctica de la vida reside el interés principal de una doctrina que fue la doctrina, no solamente de un filósofo, sino de un hombre de pensamiento y de un sabio, convencido de que el conocimiento de la verdad es el principio de todas las virtudes: "Est igitur mentis absoluta virtus intelligere" (IV, 28); de que el poder del alma reside únicamente en la inteligencia *(Mentis potentia sola intelligentia definitur.* IV, *praef.);* de que el error es nuestro único mal; de que la razón puede y debe gobernar nuestra vida y nuestro pensamiento. La razón es, pues, su único culto: de ahí el carácter un poco altanero de su doctrina, que condena la piedad como mala e inútil en la vida según la razón (IV, 50); de ahí el desprecio, mezclado de conmiseración, que profesa hacia aquellos que pecan contra la razón o, como el pueblo, son incapaces de elevarse hasta ella; de ahí, en fin, esa afirmación de que quien busca su propio bien siguiendo la razón busca el bien común (IV, 18 sch.; 35): porque no hay nada más útil al hombre que el hombre, y los hombres no pueden concebir nada más excelente para conservar su ser, ley suprema de todo ser, que realizar con todos un acuerdo de tal naturaleza que los espíritus y los cuerpos de todos compongan, por decirlo así, un único espíritu y un único cuerpo, de suerte que vivan, en fin, bajo el imperio propio de la razón (IV, ap. 9). Ello explica la preocupación de Spinoza por desterrar de su alma los sentimientos de envidia y de odio, que lanzan a los hombres los unos contra los otros; de ahí también la vigilancia y el arte—porque esto exige y requiere un singular poder de alma—, que emplea para actuar absolutamente en todo de manera que suscite, concilie y fortalezca la amistad y la concordia que permiten al hombre permanecer de acuerdo consigo mismo (IV, 36 sch.) y con los demás, por el conocimiento de Dios y por el amor *(ibíd.),* lo que constituye la esencia de la verdadera piedad y religión (IV, 73 sch. Ap. 15): porque las almas no son vencidas por las armas, sino por el amor y por la generosidad (IV, ap. 11).

De ahí procede (IV, 52) esa conformidad consigo mismo de la que nace la más grande satisfacción que puede ser dada al hombre, cuando sabe elevar su poder de acción, o su virtud, hasta el umbral de su

poder de comprender, que es la esencia misma del espíritu o la Razón (IV, 52, 54).

Por lo demás, esta razón, que debe ser la regla de nuestra vida, es para sí misma su propia regla: lejos de modelarse sobre una realidad que la sobrepasa, y que no sería, según Spinoza, más que una "denominación extrínseca", es para sí mismo su realidad, su luz y su norma. "Veritas norma sui" (II, 43 sch.). "Est enim verum index sui et falsi" *(Ep.* 76). La razón excluye, pues (V, 41), como irracional, o, mejor, como provisional, todo lo que no le resulta perfectamente claro: por ejemplo, el celo religioso, incluso la fe, tal como la entienden al menos la mayor parte de los hombres, en quienes degenera en superstición *(Ep.* 73); rechaza como ilusorio todo lo que no está de acuerdo con sus leyes: por ejemplo, la finalidad, extrínseca o intrínseca, que no es más que una ficción humana, un producto bastardo de la ignorancia, consistente en que los hombres supongan constantemente que la naturaleza y Dios mismo actúan en vista de un fin, que sería el hombre mismo, perjuicio del que nacen todos los demás (I, ap.), y la libertad, tal como se la encuentra en la mayor parte de los hombres, que sueñan con los ojos abiertos, imaginándose ser libres porque son conscientes de sus voliciones, de sus deseos y de sus actos, e ignorantes de las causas que los determinan (III, 2 sch.), libertad engañosa, que es servidumbre y no libertad verdadera conducida tan solo por la razón (IV, 68). Spinoza aboca, pues, en cierto modo sin quererlo, al intelectualismo puro, puesto que rehúsa al hombre el conocimiento adecuado de todo lo que no es la aprehensión intelectual perfecta de una verdad que es en sí misma su objeto, como el objeto matemático mismo; a uno que le pregunta cómo sabe que su filosofía es la mejor, Spinoza responde comparando la verdad de su filosofía con la de la proposición que dice que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos: la comprende, la siente como tal, "veram me intelligere scio" *(Ep.* 76). Añadid a esto, dice en la *Etica* (II, 43 sch.), que nuestro espíritu en tanto que percibe las cosas verdaderamente, es una parte del entendimiento infinito de Dios, y por consiguiente es tan necesario que las ideas claras y distintas sean verdaderas como lo son las ideas de Dios.

Filosofía de emancipación, sin duda alguna, o que apunta a la emancipación: porque "el que sabe perfectamente que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, y que en consecuencia todo lo que estima enojoso y malo, y todo lo que, por lo demás, le parece impío, horrible, injusto y vergonzoso, proviene de que concibe las cosas mismas de una manera turbulenta, mutilada y confusa, y por este motivo trata ante todo de concebir las cosas como son en sí mismas y de apartar los obstáculos al conocimiento verdadero, tales como el Odio, la Cólera, la Envidia, la Burla, el Orgullo y otras cosas semejantes, este, por consiguiente, trata, en la medida de lo posible, de hacer bien las cosas y de mantenerse alegre" *(bene agere et laetari.* IV, 73 sch.). Pero esta emancipación, para el que es capaz de ella, solo puede ser alcanzada por un secreto orgullo (IV, 55-56): no ciertamente, por ese orgullo que procede, al igual que la abnegación, de una ignorancia de sí y de una suprema impotencia del alma, sino por esa especie de orgullo propio del hombre que se conoce por la verdadera razón, que comprende así su esencia o su poder (IV, 53), en tanto que nace del conocimiento intuitivo de Dios, y las acciones que siguen necesariamente de la naturaleza de Dios (IV, ap. 4). Se aboca así a abismar la personalidad humana, sus actos, sus sentimientos, sus intenciones y sus deseos, nuestras tendencias profundas, y lo que Spinoza llama la vacilación del alma entre la esperanza y el temor (III, 50 sch.), en suma, toda nuestra vida interior, en la impersonal eternidad de un Dios del que el hombre no es más que una parte: "De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere." (II, 44, cor. 2, V, 27.)

2. La doctrina de Spinoza. 1.° La intuición fundamental de la universal necesidad: de Dios a Dios

Se designa comúnmente la doctrina spinozista con el nombre de panteísmo. ¿Qué quiere decir esto?

Spinoza mismo, en una carta a Oldenberg *(Ep.* 73), procuró denunciar el equívoco de este término, y a propósito de su *Tratado teológico-político* escribe: "Se equivocan enteramente los que pretenden que el fin que persigo es la identificación de Dios con la Naturaleza comprendida como una cierta masa o materia corporal." De hecho, el propósito de Spinoza, tal como se desprende de los auténticos avances de su espíritu, de su formación primera, de sus escritos, se aparece como mucho más complejo de lo que se pretende ordinariamente, y nos impide encerrar toda su doctrina en los datos iniciales de los que parte en la *Etica* para deducir por vía geométrica las cadenas de proposiciones que constituyen su sistema.

Anotemos, en primer lugar, un punto importante con respecto a este método deductivo o sintético del que usa Spinoza en su *Etica,* luego de haberlo ensayado en el *Breve Tratado* y de haberse servido de él para exponer las dos primeras partes de los *Principios* de Descartes. Louis Meyer, en el prólogo que escribió para esta publicación, recuerda oportunamente al "cándido lector", que Descartes, "ese astro, el más espléndido de nuestro siglo, que, gracias a un método nuevo, hizo pasar de las tinieblas a la luz todo lo que había permanecido inaccesible hasta él", distinguió escrupulosamente de este método sintético, apto, por su larga serie de definiciones, de postulados y de axiomas, de proposiciones y de

demostraciones, para forzar el asentimiento del lector, un método analítico que, según la expresión del mismo Descartes, tiene la ventaja de mostrarnos el verdadero camino de la invención metódica. Spinoza se sirvió, pues, del primero para poner al alcance de todos los espíritus los resultados adquiridos, ya lo hemos visto, gracias al segundo, y hacerlos "claros y breves" *(Ep.* 2); con la reserva, sin embargo, de que niega a Descartes el derecho a pretender que hay cosas que sobrepasan el poder de la inteligencia humana—y, con ello, se opone radicalmente tanto a Descartes como a Pascal—, porque, según él, hay "otro camino" que debe conducir al intelecto humano a concebir y explicar claramente las cosas que nos parecen oscuras. ¿Cuál es este camino? Parece que Spinoza depositó en el método sintético, del que usa a partir de las definiciones primeras de la causa, una confianza tal que lo hace capaz de elucidar todos los problemas y de vencer todas las dificultades. Y, sin embargo, el interés mayor reside en la manera cómo son obtenidos estos datos iniciales que presiden toda la deducción.

Ahora bien: como hemos mostrado, los primeros escritos de Spinoza, el *Breve Tratado,* así como el *Tratado de la reforma del entendimiento,* permiten reconstruir el análisis que preludió, en Spinoza, a la síntesis de la *Etica.* El primer avance del análisis spinozista y su punto de partida, es el conocimiento, no de las abstracciones y generalidades, sino de las cosas singulares, únicas existentes y únicas inteligibles, porque, cuanto más distinta es una idea, tanto más clara es; por ello, el conocimiento de lo singular es lo que nosotros debemos buscar por encima de todo. Pero, para que se presenten ordenadas y unidas todas las percepciones que tenemos de los seres individuales y de los hechos particulares, nos es preciso indagar inmediatamente si existe un Ser que sea la causa de todas estas cosas, de tal suerte que podamos proceder de él a las otras cosas, según un orden que no sea la serie de las cosas singulares cambiantes, sino la de las cosas fijas y eternas, aunque singulares, únicas que nos permiten alcanzar la esencia íntima de las cosas y conocer las leyes según las que vienen a la existencia y se ordenan: porque el orden del entendimiento debe necesariamente referirse al orden de la Naturaleza. Lo que equivale a decir que el intelecto debe percibir las cosas, no bajo el aspecto del número y de la duración, sino bajo un cierto aspecto de eternidad. Ahora bien: esto mismo ofrece no poca dificultad, porque concebir todas las cosas en conjunto, cual ocurre con las cosas eternas, sobrepasa las fuerzas del entendimiento humano. Convendremos, pues, que el primer quehacer es llegar al conocimiento de las cosas eternas para formular una definición que nos dé su esencia.

Llegamos así a la definición primera de la que Spinoza saca por vía deductiva o sintética todo su sistema: es decir, el Ser a la vez singular, necesario e infinito, cuya esencia o definición implica la existencia de tal suerte que puede ser llamado Causa de sí, Sustancia, en tanto que es en sí y conocido por sí, eterno, en fin, en el sentido de que la eternidad debe ser concebida como la existencia que se sigue necesaria y únicamente de la definición de la cosa, sin consideración de duración o de tiempo: con ello, una existencia tal, lo mismo que la esencia de la cosa, es concebida como una verdad eterna. Este Ser, Spinoza lo denomina Dios, a saber: el Ser absolutamente infinito, la Sustancia única que consiste en una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita: tal es precisamente la definición que Spinoza ofrece, al comienzo de la *Etica,* por un proceso de interiorización y de totalización que explica y legitima en el *Tratado teológico-político.* Para él, al contrario que para Pascal, este Dios es, no el "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", es decir, de la tradición, sino el "Dios de los filósofos y de los sabios", porque esta es, según Spinoza, la exigencia de una "catolicidad" verdadera: desde dentro, según él *(Th. Pol.* I, 363; II, 7), Dios se reveló a Cristo, de espíritu a espíritu, y no, como a los profetas, por palabras, imágenes y figuras: "¿Me acusáis de arrogancia y de orgullo porque uso de mi razón y me descanso en ese verdadero Verbo de Dios que está en el alma y no puede ser jamás alterado ni corrompido?" *(Ep.* 76, p. 421.)

De esta intuición fundamental derivan todas las proposiciones de la *Etica.* Sin embargo, es preciso hacer notar aquí que el punto de vista de Spinoza en el primer libro difiere sensiblemente del que adopta en la exposición de las otras cuatro partes [1]. El primer libro trata de deducir de Dios el universo, identificándolo con él, como la *Natura naturata* con la *Natura naturans:* pero aquí, Spinoza, se encuentra con la existencia de los modos finitos, y de los seres singulares *hic et nunc.* Los otros libros tienen por fin conducirnos "como de la mano" al conocimiento perfecto de nuestro soberano bien y de nuestra felicidad, de la que no debemos decir tan solo que depende del conocimiento de Dios, sino que consiste únicamente en este conocimiento *(Th. Pol.* II, 3). Ahora bien, para esto, ha de partir de datos de hecho: "El hombre piensa", "Todo cuerpo está en movimiento o en reposo", etc., y luego, por una dialéctica ascendente, llevarnos del conocimiento confuso, por la experiencia vaga, opinión o imaginación, al conocimiento intuitivo que nos hace aprehender la eterna necesidad o la verdad—porque es todo uno *(Th. Pol.* II, 6)—, que nos enseña a considerarnos en Dios, como una parcela de Dios, es decir, de la unidad continua y total de la Naturaleza, liberándonos de las pasiones que nos esclavizan en la ignorancia de nosotros mismos, de Dios y de las cosas, para conquistar esa plena libertad que consiste, para el hombre, en ser consciente, por una especie de necesidad eterna de sí, de Dios y de las cosas: en lo cual consiste su perfección propia, que es una con su misma realidad.

[1] Este punto quedó perfectamente aclarado por L. Brunschvicg, en su prólogo a la traducción de la *Etica* por A. Guérinot (Editions d'art Edouard Pelletan, Helleu et Sergent, 1930).

Así se culmina y se cierra el círculo de la dialéctica spinozista, que, parecido al aro que el niño lanza de manera que vuelva a sí, parte también de la necesidad para retornar a la necesidad.

Tal es, en efecto, la intuición fundamental, primera y total, de Spinoza; tal es la marcha en dos tiempos, que partiendo de Dios, torna de nuevo a Dios. Y esta marcha, lo mismo que esta intuición, recibe una denominación: *necesidad* (* 45). De suerte que, si se quiere calificar con una palabra el sistema spinozista, hemos de llamarle *determinismo integral:* lo que se llama su *panteísmo* no es más que una consecuencia, salida de esta necesidad de ser, de existencia y de productividad que anula la creación y, a la vez, toda contingencia.

Todo nos lleva, pues, a ese punto del que todo procede. Spinoza mismo lo expresó en términos nada equívocos, que nos dan la clave de su doctrina extregándonos la intuición que él utiliza—no la más profunda, quizá, pero, al menos, la más explícita—. El 3 de junio de 1665 escribe a G. de Blyenbergh: "Mi opinión sobre la necesidad de las cosas dista mucho de ser entendida sin las demostraciones de la *Etica*; estas, por el contrario, solo pueden ser entendidas si esta opinión fue previamente comprendida." De aquí, por tanto, hay que partir si se quieren entender sus demostraciones.

2.° Teoría de la necesidad del ser. Esencia y existencia. Lo infinito. La sustancia, sus atributos y sus modos. Las relaciones causales: Dios causa de Sí y de las cosas

Un gran hecho domina todo el movimiento de las ideas científicas y filosóficas en el siglo XVII, e imprime a esta época, como dice Cournot[1], "ese carácter singular y excepcional de magnitud" que le otorga un lugar privilegiado en la historia de la civilización y del pensamiento: ese hecho dominante es el ascendiente de las matemáticas, debido a descubrimientos que determinaron no solamente su cuadro, sino su forma esencial y persistente, dándonos a la vez "la clave de lo que hay de más simple, de más grande, y, por consiguiente, de más importante en el orden del universo" o en el "sistema del mundo". Ahora bien: en Spinoza, aparece con la mayor nitidez esa especie de hegemonía que ejerce la matemática sobre los espíritus, con su ventaja más importante, que es la disciplina precisa y rigurosa que tiende a reprimir la crudeza del empirismo y los desvíos de la imaginación, pero también con su inconveniente, que es la pretensión de imponer a las cosas una rigidez que no encierran, y el plegarlas a las concepciones de nuestra inteligencia, consideradas como el criterio

[1] *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,* 1872. Libro III, págs. 259 y sgs., 299, 310.

infalible de la verdad de las cosas, incluso de la realidad, confundida con la certeza que envuelve la distinción de nuestras ideas.

Para darnos perfecta cuenta de ello, es preciso lanzar una ojeada de conjunto sobre la matemática moderna, tal como fue descubierta y fijada en el tiempo de Galileo, de Descartes, de Fermat y de Pascal, de Leibniz y de Newton, y aislar el postulado fundamental que la preside, y que es mucho más importante que la forma misma de la deducción y de las demostraciones de que se sirven los matemáticos: postulado del que un Descartes, un Leibniz, un Pascal sobre todo, supieron hacerse dueños por la invención metafísica que dirigió sus descubrimientos, pero que se manifiesta en Spinoza con un inflexible rigor del que parece haber sido finalmente más el esclavo que el señor.

La ciencia moderna, matemática y física, trajo a primer plano la idea de *necesidad,* o con más precisión, la idea de *ley,* concebida como una relación necesaria entre dos magnitudes variables, una de las cuales es *función* de la otra: esta relación es el *invariante* que la ciencia trata de alcanzar, tras el tiempo, el movimiento, lo variable, lo inestable. Su ideal, en todas las cosas, es la ley formulada matemáticamente, que nos asegura el pleno conocimiento y soberanía del mundo, porque no deja lugar a lo imprevisto[1].

La filosofía moderna, como mostró Bergson, se modeló sobre la ciencia moderna y no hizo más que liberar, ante todo, la filosofía que se encontraba implicada en esta concepción matemática del mundo. Galileo dice ya expresamente que todo fue hecho con medida, y que el universo no es más que el lenguaje matemático de que Dios se sirve para hablarnos. Descartes descubre una correspondencia y adecuación perfecta entre el mundo de la cantidad pura, o el análisis, objeto del entendimiento, y el mundo de la extensión, o la geometría, objeto de la imaginación—correspondencia y adecuación que, según su más profunda intuición, no pueden explicarse más que por un principio trascendente a uno y a otro de esos mundos radicalmente distintos y extraños al espíritu del hombre, a saber, Dios[2]—y, como reduce toda la realidad física a la extensión y al

[1] P. Boutroux: *L'idéal scientifique des Mathématiciens,* pág. 206. "Concebir una función de una variable—una correspondencia entre dos variables matemáticas—es, en definitiva, admitir que entre dos términos que varían simultáneamente existe una relación siempre idéntica a sí misma; es postular que bajo el cambio aparente del antecedente y del consiguiente hay algo constante... Se trata del concepto general de *ley.*" Cfr. el curso inédito de Bergson en el Colegio de Francia sobre la idea de causa (1900-1901), y su estudio sobre la Intuición filosófica en *Pensamiento y movimiento,* así como el último capítulo de *La evolución creadora.*

[2] Véase mi *Descartes,* págs. 150-53. De ahí deriva el hecho de que, para Descartes, el mecanismo es un mecanismo *limitado,* que se extiende solo al dominio de la cantidad o de la "sustancia corporal", y un mecanismo *relativo,* porque queda suspendido a Dios como a la causa primera y al autor de todo lo que

movimiento (o desplazamiento local), hace entrar la física en el dominio de la extensión, y la representa como expresable en términos matemáticos. Desde ese momento, entre la ciencia y la realidad, al menos en el dominio de la ciencia pura, no subsiste ya esa "distancia" que Platón entrevé entre las ideas y el devenir, y que, para Aristóteles, deja un margen al accidente, es decir, a la contingencia. Se llega así a la idea de una *ciencia integral,* de tipo matemático, que corresponde a una *necesidad integral universal,* y "lo irracional" o "lo imprevisible", que manifiesta, en algunas de sus partes, el universo, radica solamente en que nuestra ciencia no tomó aún posesión del universo en su conjunto.

Ahora bien: ahondemos en esta idea de una necesidad integral universal. Supone evidentemente que todas las partes del espacio están unidas entre sí por un lazo de inevitable necesidad, que todos los momentos del tiempo se encadenan de tal manera, que el futuro depende enteramente de lo que le precede inmediatamente. Ahora bien: esto no es posible más que a condición de representarse el espacio indefinido y el tiempo indefinido como el desenvolvimiento indefinido, ya en el orden de los seres coexistentes, ya en el orden de los seres sucesivos, de una unidad indivisa e indivisible, dada toda ella de una vez: así ocurre con un reloj, en el que todas las piezas están ligadas, dependen unas de otras y suponen un encadenamiento tal que constituyen un término único. El Término o la Noción única de la que toda la naturaleza procede, es lo Infinito.

Este Infinito, ¿cómo puede ser representado? Por él todo está necesariamente ligado a todo. Es, pues, el Ser necesario, el que existe por sí y no puede dejar de ser. ¿Por medio de qué lazo la naturaleza se refiere a él? Lo supone necesariamente: pero ¿él la supone necesariamente? Descartes dice que no: y supone el mecanismo universal del orden físico a un Dios soberanamente libre, soberanamente independiente, que no se halla sujeto a ninguna ley, a ninguna condición, pero cuya voluntad inmutable hace toda la ley y toda condición simplemente porque El lo quiso, sin que se deba, por otra parte, "concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, por cuanto que en Dios *videre* y *velle* son una y la misma cosa"[1]. Y así la máquina del mundo no es, según la expresión de Pascal, más que la consecuencia de un "capirotazo" inicial de Dios, y toda la necesidad natural procede, en último extremo, de una contingencia radical y primera, a saber: la omnipotente voluntad de Dios, "no siendo la gran mecánica otra cosa que el orden que Dios im-

es, de suerte que la idea de contingencia no se halla en modo alguno eliminada de su sistema, sino que reviste, por el contrario, en virtud del hecho de la creación, una importancia primordial, como lo mostró Jean Laporte en su obra sobre *Le rationalisme de Descartes.*

[1] Carta al P. Mesland del 2 de mayo de 1644, en referencia a San Agustín, *Confesiones,* XIII, 38. J. Chevalier, *Descartes,* pág. 310.

primió sobre la faz de su obra, que llamamos comúnmente la Naturaleza"[1].

Spinoza no puede resignarse, una vez planteada la universal necesidad de todo lo que existe, a hacerla depender de este capirotazo: ello supondría en el origen de las cosas una contingencia que hay que desterrar por completo como un simple fallo de nuestro conocimiento (I, 33, sch., 1); porque es evidente, según los principios propuestos, que no hay nada contingente en la naturaleza, sino que las cosas no pudieron ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden más que en este, ya que se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios tal como ella es dada (I, 29), en tanto que existente y actuante por la sola necesidad de su naturaleza: "aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit" (IV, praef.). Y en esto consiste la libertad, que pertenece solamente a Dios (I, 17, cor. 2). Si las cosas son necesariamente así, es, pues, propio de la naturaleza de la razón concebir las cosas como necesarias, no como contingentes, es decir percibirlas bajo un cierto aspecto de eternidad, y sin ninguna relación al tiempo o a la duración, de los que no podemos tener más que un conocimiento en extremo inadecuado (II, 31); porque contemplar las cosas bajo el aspecto de la eternidad, es percibir verdaderamente, tal como es en sí, la necesidad de las cosas, que es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios (II, 44, cor., 2): lo que excluye toda finalidad y toda contingencia.

Siguiendo la pendiente natural del pensamiento, Spinoza concibe este Ser necesario como el término *único* en quien se resume y del cual emana necesariamente toda la necesidad que constituye el universo. La *existencia* de que está dotado este Infinito único, Dios, o la Naturaleza que no separa de Dios como se hace ordinariamente *(Ep.* 6, final), no es una existencia contingente, a la manera de una existencia física, como la concebimos en los seres particulares: es una existencia necesaria, como la existencia matemática, que se confunde con la *posibilidad* o la *esencia;* porque un objeto matemático *existe* por el solo hecho de que es *posible*[2]. Por ello este Ser, al que llamamos Dios o la Naturaleza, es un Ser único, infinito absolutamente y no infinito en su género: tiene, pues, en sí mismo todas las perfecciones *(Ep.* 35), bien entendido que la perfección consiste en el ser, y que, al no consistir la naturaleza de Dios en un cierto género, sino en un Ser que es infinito absolutamente, su naturaleza exige todo lo que el ser expresa de perfección, sin lo cual sería limitada y defi-

[1] BAILLET: *Vie de M. Descartes,* 1.ª parte, pág. 260, citando una carta de Descartes a su amigo Villebressieu (1631). Cfr. *Sexta Meditación* (A. T., VII, 80; IX, 64).

[2] Esta idea se hace patente desde los *Cogitata metaphysica,* p. I, c. 2. Está subyacente por todas partes en las demostraciones de la *Etica* (por ejemplo, I, 11, 2.ª demostración).

ciente. Por lo cual también, no puede haber más que un solo Ser, a saber, Dios, que existe únicamente por su poder, y que comprende todo lo que implica su esencia, es decir, todo lo que lo expresa y no encierra ninguna negación. Y, así mismo, este Ser existe necesariamente, sin que sea dada razón o causa alguna que impida su existencia, al modo como la que hace que un círculo cuadrado no exista, por encerrar contradicción [1]. Por ello, en fin, Dios es la única sustancia, una sustancia que solo puede ser concebida como infinita [2], entendida la Infinitud divina de manera que comprenda en sí todo atributo y no permita que exista nada fuera de ella. Así se establece la unidad de la naturaleza: la *Natura naturans* resulta ser lo que es en sí y es concebido por sí, a saber, esos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, es decir, Dios en tanto que es considerado como causa libre; y la *Natura naturata,* todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o de cada uno de sus atributos, es decir, todos los modos de los atributos de Dios en tanto se los considera como cosas que son en Dios y que no pueden ni ser ni ser concebidos si ese Dios, en quien la existencia y la esencia son una y la misma cosa, y del que los seres singulares, como el hombre, son una parte—parte del poder infinito de Dios o de la Naturaleza—, en tanto que existen y tienden a perseverar en la existencia [3].

Con ello la doctrina de *inmanencia* [4] asegura a la integral necesidad su garantía y su fundamento: el mundo es *absolutamente necesario* [5],

[1] *Etica,* I, def. VI. Prop. 11 y 2.ª demostración. Cfr. V. Delbos, "La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza" (R. Méta, 1908, pág. 786).

[2] Esto es lo que Spinoza declara expresamente en su carta del 20 de junio de 1663 a Louis Meyer *(Ep.* 12), y lo que anunciaba ya en el *Breve Tratado* (ap. I, pr. 3), en esta forma: "Todo atributo o sustancia es infinito por naturaleza y soberanamente perfecto en su género."

[3] Véanse estos textos en *Eth.* I, 14, cor. 1; 17, cor. 2; 29 sch. Cfr. I, 20; 24 cor.; 34, IV, 4.

[4] 2. I, 18: "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens." Para explicar esta proposición capital, es preciso recordar que la acción inmanente es la que permanece enteramente en el sujeto y no modifica su objeto (por ejemplo, la visión); la acción transitiva, por el contrario, es la que modifica su objeto (por ejemplo, la división). Recogiendo esta distinción escolástica, Spinoza dice que Dios solo puede ser causa inmanente, porque fuera de Dios no puede existir ninguna sustancia; es decir, ninguna cosa: lo que significa, aplicando al objeto lo que se dice del sujeto, que el mundo contiene en sí mismo la razón de todos los efectos que en él se producen, de suerte que no es realmente distinto de Dios.

[5] "Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent." (I, 16.) "A summa Dei potentia, sive infinita Natura, infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi: eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis." (I, 17 sch.) Sobre todo esto debe leerse la carta que Spinoza escribió desde Rynsburg a Louis Meyer el 20 de abril de 1663, para exponerle, a sus ruegos, "lo que la reflexión le llevó a pensar del Infinito", y, consiguientemente, de la Sustancia y de la Eternidad, "que solo pueden ser concebidas como infinitas", de los Modos y de la Duración (bajo cuyo concepto no podemos concebir más que los modos), así como del Tiempo (bajo el cual se concibe abstractamente la duración), del Número y de la Medida. Así, pudo llegar a compararse esta carta con la Estética trascendental de Kant.

porque no depende solamente de un Infinito, sino que *es* este Infinito mismo, definido como la totalidad de lo posible, existente solo por el hecho de que es posible.

Pero ¿qué comprenderá este Infinito? La infinitud de las cosas extensas, la infinitud del pensamiento, y aun de otros infinitos, porque no tengo derecho a detenerme en los dos órdenes de cosas que conozco, y lo Infinito, en su condición de *absolute infinitum,* debe *necesariamente* expresarse en una infinitud de infinitos (I, def., 6). Sin embargo, ¿no querrán estos infinitos limitarse, y, por consiguiente, dejar de ser infinitos? No, con tal que se admita que no tienen contacto entre sí, y que expresan la misma cosa de maneras diferentes: el infinito extensión y el infinito pensamiento, y todos los demás, se corresponden exactamente, sin limitarse, porque cada uno es como el todo del infinito, y todos expresan, cada uno en su lengua, ese infinito central, que es absolutamente infinito [1].

Tal es precisamente la concepción que Spinoza se forja del *ser,* y de la relación que existe entre la sustancia, sus atributos y los modos.

Sea la identidad:

$$A = A. \qquad [1]$$

Esta identidad primitiva es idéntica a la totalidad de sus expresiones o atributos [2], porque, aplicándose a cualquier cosa, puede expresarse de diversas maneras, en diversas lenguas:

Un número = un número.
Una recta = una recta, etc. [2]

[1] Esto es lo que Spinoza expresa (I, 10; II, 6) cuando dice que cada uno de los atributos de la sustancia es concebido por sí haciendo abstracción de lo que no es él, y, por consiguiente, que dos atributos deben ser considerados como realmente distintos, "hoc est sine ope alterius", aunque no se pueda concluir que constituyen dos seres; es decir, dos sustancias diferentes, expresando cada uno a su manera la realidad o el ser de la sustancia; es decir, su esencia eterna e infinita, y encerrando los modos de cada atributo el concepto de su atributo y no el del otro. A Oldenburg, que le preguntaba "si es indudable para él que el cuerpo no está limitado por el pensamiento ni el pensamiento por el cuerpo" *(Ep.* 3 del 27 de septiembre de 1661), Spinoza responde *(Ep.* 4): "Decir que la Extensión está limitada por el Pensamiento (como pretende la Concupiscencia en el primer diálogo del *Breve Tratado),* ¿no equivale a decir que la Extensión no es infinita absolutamente sino tan solo en su género? Ahora bien: de las definiciones propuestas se sigue que cosas que tienen atributos diferentes no tienen nada de común entre sí, puesto que el atributo tal como fue definido es aquello cuyo concepto no encierra el concepto de otra cosa; por tanto, dos atributos infinitos no podrían estar limitados el uno por el otro, y, al no tener nada en común, el uno no puede ser causa del otro. (Cfr. I, 3.)

[2] Por ello, en el *Breve Tratado* (p. I, c. 7), Spinoza, para establecer que los

Y la primera de estas identidades, a su vez, puede escribirse:

$$1 = 1$$
$$2 = 2, \text{ etc.} \qquad [3]$$

hasta el infinito. Y lo mismo ocurre con la segunda. El desenvolvimiento de cada una de estas identidades es infinito, porque comprende en una infinidad de modos una infinidad de cosas [1]. Y, además, en la serie [2] de las identidades numéricas y de las identidades lineales, que es también la del Pensamiento y de la Extensión (II, 7 sch.), encontramos una correspondencia rigurosa entre los términos, dos a dos, aunque las dos series sean series cerradas: "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum." (I, 7.)

Tal es la relación de la sustancia, de los atributos y de los modos, en Spinoza: traducción ontológica, rigurosa y exclusiva, de la concepción cartesiana en lo tocante a la correspondencia de la geometría y del álgebra, de la cantidad analítica, objeto del entendimiento, y del espacio,

atributos infinitos que constituyen a Dios no son perfecciones cualitativas participables por seres que existen fuera de él, sino expresiones absolutas y constitutivas de la naturaleza de Dios, que concentra en sí todas las realidades esenciales, llega a decir: "En cuanto a los atributos de que Dios está constituido, no son otra cosa que sustancias infinitas, cada una de las cuales debe ser infinitamente perfecta." La tesis final y definitiva de la unicidad de la sustancia, y de su constitución por una infinidad de atributos (y no por uno solo, como había creído primero, suponiendo tantas sustancias como atributos. Carta de Simón de Vries del 24 de febrero de 1663, y respuesta de Spinoza. Ep. 8 y 9)—porque "cuánta más realidad o perfección tiene un ser, tantos más atributos tiene"—, esta tesis, como lo demostró Delbos (R. de Méta, 1908, pág. 788), no es, pues, en Spinoza el término lógico del simple desenvolvimiento de la noción de sustancia, sino la expresión de un sentimiento original muy profundo, dependiente de su formación y de su mentalidad judías: "Si el sistema se halla preformado en alguna parte, es indudablemente en esta concepción de Dios que, recubriendo la aparente repetición de términos consagrados por la más profunda paradoja, convirtió en atributos de un mismo Ser esencias diversas, cada una de las cuales se concebía sin ayuda de otra y podía así aspirar, como testimonio el lenguaje primitivo de Spinoza, a la realidad de una sustancia."

[1] I, 21 y 23: Los modos infinitos derivan necesariamente de la naturaleza de algún atributo de la naturaleza de Dios tomada absolutamente. I, 28: Los modos finitos y determinados en su existencia y su operación—como son las cosas singulares, que no son nada sino afecciones de los atributos de Dios; es decir, modos por los cuales los atributos de Dios son expresados de una cierta manera determinada (I, 25 cor.)—, se encadenan al infinito, determinado cada uno por otro modo finito, que se sigue de Dios en tanto que Dios o uno de sus atributos es afectado por otro modo finito que tiene una existencia determinada. La procesión de los modos infinitos a los modos finitos es la parte más oscura de la doctrina de Spinoza: le resulta muy difícil dejar a salvo la existencia de las cosas singulares finitas, y esta dificultad parece incluso irremontable en su sistema. Sobre la sustancia y sus relaciones con los modos, véanse los artículos de H. A. Wolfson en el *Chronicon Spinozanum*, I (1921), págs. 101-102; II (1922), págs. 92-117; III (1923), págs. 142-78; IV (1926), págs. 79-103. Véase también *Chronicon Spinozanum*, II, págs. 155-73.

constitutivo del universo físico, en el que Descartes veía la obra del Creador, Dios [1]. Pero, en Spinoza, esta traducción lleva al panteísmo, porque Spinoza identifica los seres con su esencia, y concibe esta como un atributo de la sustancia divina, en el que se absorbe, de suerte que la diversidad de los seres de la misma naturaleza no es otra cosa que una diversidad modal. Mientras que para Descartes una esencia única puede encontrarse en una multitud de seres, por tanto, de sustancias distintas, Dios, por el contrario, según Spinoza [2], concentra en sí todas las realidades esenciales: son por él, son en él, son él.

A esta doctrina de universal necesidad, que preside toda la teoría spinozista del ser, es coextensiva una cierta noción de la relación entre la causa y el efecto, que en cierto modo la fundamenta [3].

Encontramos en Spinoza dos concepciones de la causalidad, que, en fin de cuentas, se reducen a una sola. En efecto, según él, una cosa es considerada como necesaria, bien en razón de su definición o de su esencia de la que resulta necesariamente su existencia, bien en razón de una causa antecedente dada que la determina a ser (I, 33 sch. 1). Pero el segundo tipo de causalidad está estrechamente subordinado al primero, del que deriva. Porque Dios no es solamente causa eficiente de la existencia de las cosas, lo es también de su esencia (I, 25 sch.), de suerte que una cosa determinada a producir algún efecto fue necesariamente determinada por Dios como por su causa eficiente total (I, 26). Así, para

[1] CHEVALIER, *Descartes*, págs. 151-53.

[2] Sin embargo, como trató de probar Víctor Brochard en un interesante artículo sobre "Le Dieu de Spinoza" (R. de Méta, 1908, págs. 129 y sgs.), no hay quizá un abismo entre los dos, porque "el orgullo dogmático", en Spinoza, "no lleva a pensar que los límites de nuestro espíritu sean los de la realidad", y, en el *Tratado teológico-político*, así como en muchos pasajes de su *Etica* (cfr. sobre todo V, 41) y de su correspondencia *(Ep.* 21, 43), afirma o presupone que al lado de la certeza matemática hay lugar para una certeza moral, y, al lado de la razón, para la religión y la fe; y no parece lógico creer que expresándose como lo hace rompe con la tradición *(Ep.* 43). Aunque mantenga sobre Dios y la naturaleza una opinión muy alejada de la que los nuevos cristianos—dice—acostumbran defender—sobre todo cuando atribuye a Dios la extensión—, afirma con Pablo *(Act.* 17, 28), "pero de otra manera", que todas las cosas son y se mueven en Dios, y con Juan (I, *Joan,* 4, 13), que por caridad conocemos que Dios permanece en nosotros *(Ep.* 76). Lo que caracteriza al Dios de Spinoza es que su voluntad no puede ser diferente a como es; por tanto, como consecuencia del poder divino, todo existe necesariamente con la misma necesidad con que Dios se conoce a Sí mismo (II, 3 sch. *Ep.* 75), porque, como todas las cosas dependen tan solo de la voluntad de Dios, sería preciso, para que las cosas fuesen distintas a como son, que la voluntad de Dios fuese también distinta a como es. Concepción plotiniana, observa Brochard, pero sobre todo judía, este "monoteísmo inmoderado". Brochard lo llama "un Yahvé muy perfeccionado": nosotros diríamos mejor, desfigurado.

[3] Véanse a este respecto las justas observaciones de H. Daudin, *Sur quelques points de la philosophie de Spinoza* (R. de Méta, julio-septiembre de 1952).

decirlo todo en una palabra, en el sentido en que es llamado *causa de sí* debe ser llamado también *causa de las cosas*. Y, como esta causalidad de sí coincide con la sustancia única que es Dios, se sigue de aquí que la causalidad de la sustancia se extiende de Dios a todo, y que todo lo que es, es en Dios, "quicquid est, in Deo est" (I, 15), con una existencia necesaria y eterna (def. 8).

Ahora bien: esta noción de la causalidad de la esencia, aplicable al conjunto de lo real o de lo existente por la teoría de la unicidad de la sustancia, domina toda la *Etica*, en el sentido de que ofrece la norma de lo inteligible y del ser, de la explicación racional y de la libertad o del poder de actuar, en Dios y consiguientemente en el hombre. Aquí también encontramos de nuevo el ascendiente que ejerció la matemática sobre el espíritu de Spinoza, al menos para la sistematización de sus ideas. Como dice expresamente en el apéndice de la primera parte, "el género humano, al cargar en la cuenta de la ignorancia lo que no podía explicar (por ejemplo, la existencia del mal en la naturaleza), y al admitir como cierto que los juicios de Dios sobrepasan con mucho la comprensión humana, habría permanecido en la ignorancia de la verdad si la matemática, ocupada no de los fines, sino tan solo de las esencias y de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad". Esta norma es la que, según Spinoza, nos permite definir la causalidad divina; y es también la que nos permite reducir a ella todo lo demás, porque, si se la aplica a los hechos de la naturaleza, la determinación del efecto finito por la causa finita no es otra cosa que la determinación de los movimientos de un cuerpo por los movimientos de los otros cuerpos (II, prop. 13, lema 3), que se extiende a todo lo demás por el hecho de que la Naturaleza, concebida como el atributo de la Extensión o como el atributo del Pensamiento, nos presenta siempre un único y mismo orden, o una sola y misma conexión de causas, puesto que hay identidad sustancial de los atributos (II, 7 sch.). A la causalidad de la esencia, que es una causalidad de tipo matemático, se añade, pues, y se une un determinismo mecánico, que resulta también de la matemática.

Este tipo de causalidad, al que Spinoza reduce todas las clases de relaciones causales, ¿es capaz, y en qué condiciones, de explicar, o de demostrar *a priori*, la variedad de las cosas dadas [1], y singularmente *la existencia del individuo* como tal? Spinoza procuró hacerlo. Pero ¿tuvo éxito? El mismo duda en confesarlo. Y aquí, sin duda, falla su sistema, como podremos comprobarlo con un examen atento de las relaciones causales que enlazan sus diferentes términos [2]: causalidad de la Sustancia, considerada como causa de sí y de todas las cosas; relación de la Sustancia con los atributos que expresan su esencia eterna e infinita, ya que el Pensamiento y la Extensión no son más que la traducción de un mismo original; relación de los atributos con los modos infinitos que proceden de ellos y que existen necesariamente, así como con los modos finitos que constituyen las cosas singulares; relación, en fin, de modo con modo, como se advierte en el hombre constituido de un modo finito del Pensamiento divino, el alma (mens), y de un modo finito de la Extensión divina, el cuerpo, que es el objeto del alma (* 48). Es preciso reconocer, en efecto, que no se ve claramente la naturaleza y la necesidad de la relación que enlaza los modos finitos con los atributos de los que derivan, y menos todavía la que enlaza los modos finitos entre sí. Insistamos en este último punto.

[1] Como dice en su última carta, del 15 de julio de 1676 (citada más adelante), en respuesta a la cuestión que le plantea Tschirnhaus (*Ep.* 82, 23 de junio de 1676: "qua ratione ex Attributo aliquo solo considerato, ex. gr. Extensione infinita, corporum varietas exsurgere possit."

[2] Sobre esta cuestión difícil y compleja, véanse en el apéndice las notas (* 46), sobre las relaciones causales, y (* 47), sobre la teoría spinozista de los modos infinitos y finitos.

La relación de modo a modo se verifica evidentemente en el tiempo. Aunque el mundo de Spinoza sea un mundo sin historia, Spinoza no niega el Tiempo [1], o mejor la Duración que delimita y mide el Tiempo, y bajo la cual concebimos la existencia de los modos *(Ep.* 12). Pero el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo, que depende del orden común de la Naturaleza como la duración de las cosas singulares, resulta enteramente inadecuado en Dios, en tanto se le considera como constituyendo la naturaleza del alma humana: es decir, que este conocimiento

[1] *Eth.* II, pr. 8. cor. "Todo el tiempo que las cosas singulares no existen, sino en tanto que comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen, sino en tanto la idea infinita de Dios existe; y cuando se dice que las cosas singulares existen, no solamente en tanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto que se dice que duran, sus ideas implican también la existencia por la que se dice que duran." En el escolio de esta misma proposición, sin pretender dar de este hecho "único" una explicación adecuada, sino, tomando como ejemplo el círculo, cuya naturaleza es tal que todos los segmentos formados por todas las líneas rectas que se cortan mutuamente en el interior constituyen lados de ángulos rectos iguales entre sí—de los que hay una infinidad, pero de los que considera ahora dos existentes en particular, E y D—, Spinoza distingue dos modos de existencia, una *posible*, que deriva de la *esencia* o de la naturaleza del objeto considerado (aquí el círculo), otra *actual*, en tanto que implica la *existencia* de hecho, en la duración. Quede bien entendido, por lo demás (I, 24), que la esencia de las cosas singulares existentes en acto no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino únicamente Dios, a cuya naturaleza tan solo corresponde el existir, de suerte que la duración de las cosas singulares, o, si se quiere, el esfuerzo por el cual cada una de ellas trata de perseverar en el ser (III, 8), no es más que la continuidad *indefinida* de existencia, puesto que no puede ser determinada por la naturaleza misma de la cosa existente (II, def. 5), y, si se habla de la naturaleza misma de la existencia atribuida a las cosas singulares en tanto que son en Dios, la fuerza por la cual cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios como causa (II, 45), lo que constituye, para el alma humana, esa duración de eternidad que no puede ser definida por el tiempo (V, 23 sch.).

es en nuestra alma en extremo inadecuado [1]. Parece, pues, que un modo no podrá nunca ser explicado en último término por otro modo, sino solamente—y esta relación no es perfectamente clara—por un atributo dependiente de la naturaleza absoluta de Dios, y, como ella, eterno e infinito (I, 21): cual es el caso del espíritu humano considerado *sub specie aeternitatis* (V. 23).

¿Cómo, en estas condiciones, debe concebirse la causalidad de modo finito a modo finito? Para explicarla, es preciso recordar la distinción que Spinoza establece entre la esencia y la existencia en todas las cosas, salvo en Dios, considerado como causa de sí y de todas las cosas, en quien esencia y existencia se confunden: según él, la existencia es la existencia física en el tiempo; la esencia se halla fuera del tiempo, es necesaria y eterna, y constituye la verdadera existencia *(ipsam existentiam)* de las cosas singulares en tanto que son en Dios (II, 45 sch.). La causalidad entre modos es, pues, una causalidad extrínseca y accidental; en suma (I, 11, *Ep.* 64), una causalidad existencial, y no esencial, y esa especie de causalidad, que consiste mejor, como se ve por las relaciones del alma y del cuerpo, en una interconexión (V, 1), se desvanece en lo absoluto: la relación verdadera es la que existe entre el modo y el atributo; es decir, desde el punto de vista de la esencia; porque, aunque la existencia, posible o actual, sea necesaria, y esté implicada virtualmente en la esencia, a no ser que se trate precisamente de las cosas singulares [2], es menos absolutamente real que la esencia; cuando se pasa

[1] Y esto, por el hecho (II, 30) de que implica una serie indefinida de causas y de efectos, y no podría ser una idea adecuada como la que deriva de la esencia de la cosa, y, por consiguiente, de la naturaleza absoluta de Dios. Ocurre lo mismo con la duración de todas las cosas singulares, que son contingentes y corruptibles (II, 31 cor.), no siendo la contingencia otra cosa que el determinismo de la *natura naturata* (porque todas las cosas y todas sus ideas se siguen con la misma necesidad), cuando es considerado *in singulari* (II, 36).

[2] En efecto, para las cosas singulares producidas por Dios, su esencia o definición no implica ni su número (I, 8 sch. 2, 4), que depende, pues, necesariamente de una causa dada fuera de ellas (Spinoza no se explica ya más sobre este punto), ni su existencia y su duración (I, 24), porque, aunque los modos existen, podemos, a diferencia de la sustancia y de sus atributos, concebirlos como no existentes, y podemos concluir de su existencia presente que existirán en el futuro o que existieron en el pasado: el número, el tiempo y la medida no son más que maneras de pensar o mejor de imaginar, y no tienen ninguna relación con el Infinito *(Ep.* 12). La existencia y la duración de estas cosas no derivan, pues, de su esencia como causa, sino tan solo de Dios, a cuya naturaleza, exclusivamente, pertenece la existencia (I, 24 cor.). Desde este segundo punto de vista, Spinoza niega la contingencia (I, 29), y afirma que todo está determinado en su existencia y su acción por la necesidad de la naturaleza divina, en la cual el entendimiento y la voluntad no se distinguen de su esencia (I, 33 sch. 2), y que llamamos "contingentes" a las cosas, porque ignoramos que su esencia encierra contradicción, o porque, sabiendo que su esencia no encierra contradicción, no podemos afirmar nada con certeza de su existencia, en la ignorancia en que nos hallamos acerca del orden de las causas (I, 33 sch. 1). Hay que hacer notar

de la esencia a la existencia, es preciso suprimir alguna cosa. Solo en la quinta parte de la *Etica* spinoziana, el hombre, luego de ser concebido como un ser finito y singular existente en acto, por tanto contingente, y como una simple parte de la Naturaleza o de la universal necesidad, percibe y conquista en fin, en Dios y por Dios (V, 30), su verdadera existencia, en tanto que ser singular, cuya alma, en cuanto a la esencia y a la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios (V, 36 sch.), de tal suerte que todo lo concerniente a la duración del alma debe ser considerado sin relación al cuerpo (V, 20 sch. ad fin.); por tanto, bajo el simple aspecto de la eternidad, puesto que la existencia del alma no puede ser definida por un cierto tiempo, ni ser llamada duración, sino en la medida en que implica la existencia actual del cuerpo (V, 23). Pero la cuestión que se plantea es la de saber si nos encontramos aquí con el individuo existente como tal. Y es esta una cuestión que el spinozismo deja sin respuesta.

3.° Teoría del conocimiento como procesión: el amor intelectual del alma a Dios es el amor de Dios a sí mismo. La libertad del hombre y la felicidad. El panteísmo de Spinoza

El orden sintético, o matemático, en suma, el orden necesario que domina toda la exposición matemática de la filosofía de Spinoza, no preside solamente su teoría del Ser y de la causalidad, sino su teoría del conocimiento; por ello, puede decirse, se distingue de todos los filósofos que le precedieron; por ello, sobre todo, actuó sobre el pensamiento, y, en particular, sobre el panteísmo idealista de los modernos o sus sucedáneos [1].

En efecto, para todos los filósofos anteriores a Spinoza, el conoci-

que desde los *Cogitata metaphysica* (p. I, c. 3) se abre paso en Spinoza la negación de la contingencia. Esta cuestión de la esencia y de la existencia se encuentra en el corazón mismo del spinozismo; permite, sobre todo a Spinoza, hacernos evadir del tiempo para instalarnos en la eternidad, lo que constituye el método de salvación spinozista. Ahora bien: esta oposición entre esencia y existencia es ciertamente de origen escolástico y cartesiano, y no de origen judío o platónico, lo que prueba que, al menos, en este punto, Spinoza debe quizá más a Descartes y a Heereboord que a Maimónides o a Giordano Bruno, aunque la influencia judía y neoplatónica haya flexionado la doctrina hacia la subordinación de la existencia dada a la esencia, concebida como infinita, eterna y necesaria. Nada más opuesto, en este sentido, que el spinozismo a toda filosofía existencialista, y al existencialismo verdadero, fundado en la noción de creación.

[1] Como veremos más adelante, y Delbos lo mostró con mucha precisión en su gran libro sobre Spinoza, el idealismo alemán postkantiano procede de Spinoza, con la sustitución de Dios por el Yo (Fichte), la Naturaleza (Schelling), o la Idea (Hegel). Véase también la obra de Paul Vernière sobre Spinoza y el pensamiento francés antes de la Revolución, P. U. F., 1954.

miento es inverso a la producción en general. El materialismo, que es inseparable de una cierta teoría de la evolución, considera que pensar es remontar la serie de los seres en el orden contrario a su producción. El espiritualismo trata de descubrir a Dios en sus obras (San Pablo, *Romanos,* I, 20), sea en la naturaleza en movimiento (Santo Tomás), sea en la naturaleza pensante (Descartes): en este sentido es inseparable de un análisis que va del efecto a la causa. En la misma antigüedad, penetrada como estuvo toda ella de la identidad del pensamiento y de lo real, la dialéctica platónica *(Fedro,* 249 *b)* y la ciencia aristotélica van de lo que es último a lo que es primero en el tiempo, de la sensación a la idea o al concepto [1]. Y la filosofía panteísta más coherente, aparecida antes de Spinoza, la de los alejandrinos, considera el orden del conocimiento como inverso del orden de la producción: este es una "procesión", un descenso de la Unidad hacia los inteligibles (noéta), que son sus expresiones múltiples—cada una de estas expresiones, por lo demás, representativa de todas las otras—, luego hacia las almas particulares, inmersas en lo sensible; aquel es una "conversión", por la cual el alma remonta de lo sensible a la Idea, que es el conocimiento perfecto, para elevarse en fin a la Unidad suprainteligible en la que se reúne y simplifica.

Ahora bien: la idea rectora de la filosofía de Spinoza, y lo que la distingue de todas las demás, es que el conocimiento verdadero, de hecho, no es una "conversión", sino una "procesión", y que, al menos en teoría—porque no podríamos deducir de la Sustancia única la infinita variedad de los modos y de los seres singulares—no hay ninguna diferencia entre los dos procesos, de producción y de conocimiento de las cosas: los dos son un solo y mismo proceso [2]. Producir y conocer

[1] J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote,* pág. 81 (marcha regresiva de la dialéctica platónica), pág. 102 (método aristotélico).

[2] Señalando muy justamente "el contraste entre la forma y el fondo de un libro como la *Etica,* Bergson, en su estudio sobre la intuición filosófica *(Pensamiento y movimiento,* pág. 1033 de la traducción hispanoamericana), observa que, tras el formidable aparato de sus teoremas, se distingue "algo sutil, muy ligero y casi aéreo, que huye cuando nos aproximamos a él, pero que no se puede mirar, aun de lejos, sin hacernos incapaces de aplicarlo incluso a lo que pasa por capital, a la distinción entre la sustancia y el atributo, incluso a la dualidad del Pensamiento y de la Extensión. Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla..., el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la "conversión" de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su "procesión", y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar en ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del

perfectamente es todo uno *(Eth.* V, 36). El amor intelectual del alma a Dios es el amor de Dios a Sí mismo, en tanto que Dios se expresa por la esencia de nuestra alma considerada bajo el aspecto de la eternidad. De donde se sigue (cor.) "que Dios, en tanto se ama, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el Amor de Dios con respecto a los hombres y el Amor intelectual del alma con respecto a Dios son una sola y la misma cosa". La conversión, desde el punto de vista de la eternidad (V, 29-31), se identifica con la procesión.

Desde este punto se iluminan y se juzgan, según Spinoza, todas las doctrinas relativas a la verdad *(Eth.* II, 43, sch.). ¿En qué se reconocerá la verdad verdadera de la verdad solamente aparente? La dificultad, dice Spinoza, es irremontable a toda filosofía que pretende que el espíritu es exterior a la verdad, y que, para alcanzarla, este debe salir de sí mismo y remontar a ella. Por el contrario, se resuelve por sí misma en una filosofía que afirma que la verdad tiene en sí su propio criterio, que la idea verdadera o la idea *adecuada* es la idea clara, considerada en sí, sin las denominaciones extrínsecas que derivan de la conveniencia o no conveniencia de la idea con su objeto (ideato, II, def. 4). Si la idea verdadera no se distinguiese de la idea falsa más que por sus propiedades extrínsecas, la idea verdadera no tendría más realidad o perfección que la idea falsa (* 49).

Así, para Spinoza, no se puede conocer la verdad si no se está colocado en ella, sin salir de ella; y, en ella, se la conoce perfectamente, porque nuestra alma, cuando percibe la idea verdadera y en tanto que la percibe, es una parte del intelecto infinito de Dios: de suerte que las ideas claras y distintas del alma son verdaderas como las ideas mismas de Dios. Es decir, que el conocimiento de la verdad se confunde con la manifestación, o la producción, de la verdad: al pensarla, creamos en cierta manera la verdad.

La certeza es, pues, cosa muy distinta a la ausencia de duda: estar cierto, es estar en posesión de la verdad, y, en ella, coincidir con la esencia de Dios. Aquí no hay error posible. Porque el error no reside

tiempo, que el retorno sea una ida." Hay igualmente en Spinoza, es verdad, un movimiento regresivo, y este es quizá, en un sentido, el más fundamental de los dos, ya que el movimiento progresivo no es otra cosa que un ideal que nos lo encubre, y su coincidencia solamente una esperanza. (Véase Pierre Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* pág. 264.) Queda por ver, sin embargo, que este punto sea también el de Spinoza, y es muy significativo, a este respecto, que el punto de vista expuesto aquí sea el que se manifiesta en la quinta parte de la *Etica,* sobre la cual se ha hecho notar repetidamente que rompe con lo que precede para dejar paso a una intuición que no deriva de ella. (Cfr. André Darbon, *Etudes spinozistes,* P. U. F., 1946). Aquí, en efecto, Spinoza remonta el "drama de un pensamiento repartido" entre el monismo de la sustancia y la preocupación por salvaguardar la individualidad del hombre, renunciando a su determinismo absoluto para reintroducir en Dios el amor: amor a sí, amor al hombre, y amor del hombre a Dios.

en modo alguno, como creyeron Bacon y Descartes, en el hecho de que la voluntad del hombre es libre, y más amplia que el entendimiento: la voluntad no es más que un ser de razón, y no puede ser llamada en manera alguna la causa de nuestras voluntades particulares, que son necesariamente tales como resulta de las causas que las determinan (*Ep.* 2); en cuanto a la libertad, es una ilusión que apoya en el hecho de que los hombres son conscientes de sus actos e ignorantes de las causas que los determinan (II, 35 sch.). El error, por tanto, no consiste más que en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas (II, 35. IV, 1): no se puede estar cierto de algo falso, es decir de un no-ser. El conocimiento verdadero, exclusivo del error, es el *conocimiento del tercer género* [1]. Es superior al conocimiento del primer género, por experiencia vaga, o por signos, opinión e imaginación, que es causa del error, como inadecuado, confuso y mutilado (II, 40 sch. 2; 41), como lo son las nociones universales o imágenes generales, debidas a la actitud tomada por el cuerpo con respecto a una cierta clase de objetos. Es superior incluso al conocimiento del segundo género, o razón, por nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas, que es necesariamente verdadero como el tercero, pero que no alcanza como él, necesariamente y de una sola mirada (uno intuitu), la esencia misma del objeto considerado, que se limita a concluir. Este conocimiento del tercer género, es la *ciencia intuitiva de las cosas singulares,* en tanto que Dios constituye su esencia y por consiguiente su existencia (II, 40 sch. 2. V, 36 sch.). Ahora bien: conocer las cosas singulares de esta manera es conocerlas bajo el aspecto de la eternidad, es decir bajo el aspecto de la necesidad, no en su relación con un cierto tiempo y con un cierto lugar, sino como derivando necesariamente de la naturaleza divina; solo bajo esta condición las cosas son concebidas como verdaderas o reales, *verae seu reales* (V, 29 sch.), porque lo eterno o lo necesario es lo único inteligible, lo único real. Puede, pues, decirse de este tercer género de conocimiento que tiene por principio el conocimiento mismo de Dios, conocimiento que engendra el Amor hacia esa cosa inmutable y eterna cuya posesión se nos asegura; y de este Amor intelectual a Dios, no en tanto que nos lo imaginamos como presente, sino en tanto que lo concebimos como eterno, nace en nosotros la alegría, y finalmente la Felicidad por la que el alma queda revestida de la perfección misma (V, 33). Cuanto más nos elevamos en este género de conocimiento, más conscientes somos de nosotros mismos y de Dios (sui et Dei conscius. V, 31 sch.).

[1] Sabemos cómo ilustra Spinoza su teoría de los géneros de conocimiento por el ejemplo de la manera cómo un comerciante, un matemático y un intuitivo encuentran el cuarto término de una proporción: 1.2.3. $x=6$. (*Eth.* II, pr. 40 sch.). La distinción, capital en la filosofía de Spinoza, de los diferentes géneros de conocimiento se encuentra ya en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (§ 10-16), y, aún antes, en el *Breve tratado* (II, 1, 2), que une a ella la "creencia recta", denominada aquí el tercer género de conocimiento, antes del cuarto, que es el Amor, gozo íntimo y conocimiento claro de las cosas en sí mismas. Podrán ponerse igualmente en relación con la segunda parte de la *Etica* (V, 20-42)—donde se exponen los frutos del conocimiento del tercer género y del amor intelectual a Dios, la eternidad de las almas llegadas a la felicidad, la manera cómo, por una especie de reciprocidad en el amor (V, 36), Dios toma en el alma humana conciencia de su propia eternidad—, los capítulos del *Breve tratado* (II, 22-26, excepto el c. XXV, sobre los diablos), en los que las mismas cuestiones son tratadas en un tono menos filosófico y más religioso, al ser conocido Dios aquí por una revelación inmediata al espíritu, revelación que es causa del amor y medio de llegar a la salvación y a la libertad perfecta.

Ahora, ¿en qué forma se verifica esta "procesión", o este movimiento por el cual se produce la verdad y el conocimiento? Si proceder, producir y conocer perfectamente no son más que una sola y misma cosa, hemos de representarnos toda producción y todo conocimiento en una forma matemática, y sabemos que, para Spinoza, el conocimiento perfecto es el conocimiento matemático. Pero este no es más que un aspecto del pensamiento de Spinoza, y no sin duda el más primitivo y el más esencial, porque no hace más que traducir una exigencia más imperiosa y más profunda. Toda ella dominada por la preocupación de lo infinito y de lo eterno, que se confunde para él con lo necesario, la doctrina de Spinoza es una doctrina de la totalidad de las cosas y de sus posibles hipostasiados en Dios.

Entonces, como el fin de Spinoza es menos el conocimiento que la felicidad, como trata menos, en su *Etica,* de fundar la ciencia que de alcanzar la virtud, la conclusión moral se obtiene de modo natural, y como por sí misma, de los principios que presidía sin duda de manera implícita. La libertad, en lo que consiste la virtud y la felicidad, y que no tiene nada que ver con la contingencia, es la aceptación de la universal necesidad [1]: ser libre, es coincidir con Dios mismo, es sentir

[1] Este es también el fundamento de la libertad racional, tal como lo expone Spinoza a propósito del "derecho de naturaleza", en su *Tratado político.* Consiste en comprender que el hombre no es más que una parte de la Naturaleza entera o del orden eterno, y que únicamente por la necesidad de este orden todos los individuos son determinados de una cierta manera a existir y a actuar, de suerte que todo sea dirigido de una manera conforme no solo con nuestra razón, sino con las leyes que rigen la Naturaleza (*Pol.* II, 7-8), que no son otra cosa que el poder eterno de Dios mismo (II, 2). La libertad, en efecto, es una virtud; es decir, una perfección, que obliga al hombre a juzgar que debe necesariamente conservar su ser y poseerse a sí mismo. Con ello, Spinoza se opone a Hobbes; porque, escribe a Jarigh Jelles (*Ep.* 50), "mantengo siempre el derecho natural". En efecto, según él, el derecho de la Naturaleza, lo mismo que el de cada uno de los individuos, se extiende hasta donde llega su poder. Ahora bien: la Naturaleza es conducida antes por un ciego deseo que por la razón, de suerte que su poder, por tanto su derecho natural, se define no por la razón, sino por todo apetito natural que determina al ser a conservarse. Pero, como se trata

y experimentar en él nuestra propia eternidad (V, 23), es considerar todas las cosas como actuales en tanto que son necesarias, es decir, como contenidas en Dios y derivando necesariamente de la naturaleza divina (V, 29 sch.). En suma, a diferencia del ignorante conducido solo por el apetito sensual (libido), agitado de mil maneras por las causas exteriores, y que dejaría de ser si dejase de padecer, el sabio apenas conoce la turbación interior, pero, teniendo "por una cierta necesidad eterna, conciencia de Dios, de sí y de las cosas", no deja nunca de ser, y posee la verdadera satisfacción del alma (V, 42 sch.): satisfacción que hace que el alma se abra al amor de Dios o a la Felicidad, y que esta expansión del alma no sea el precio de la virtud misma, de donde nace el poder, en nosotros, de refrenar nuestros apetitos sensuales (V, 42) y de obedecer a sí antes que a la fortuna (V, 41 sch.); y ello por el predominio del intelecto sobre todo lo que proviene de la memoria y de la imaginación ligadas a la duración de nuestro cuerpo, permite al alma humana reducir al mínimo la parte perecedera de sí misma (V, 21), para salvaguardar la mayor parte de lo que la constituye propiamente, que es lo único digno de permanecer y permanece en efecto (V, 38-39): el alma eterna o inmortal (V, 41 sch.).

Si se admite, con Spinoza, la necesidad universal, no hay más que otra solución posible: la de Kant, que considera la necesidad como algo fenoménico, una especie de espectáculo que se da la libertad inteligible, nouménica e intemporal. Pero la cuestión que se plantea es la de saber si esta misma necesidad es exigida válidamente por el pensamiento, si es inevitable. Otra solución, o, si se quiere, otra vía por la que nos lleva una metafísica positiva, consistiría en negar esta necesidad radical y universal, admitir un mecanismo parcial y mitigado, una determinación que no sea necesidad: esto es lo que los hechos nos fuerzan a reconocer; porque esta idea de necesidad a la que se siente encadenada la ciencia moderna, y con ella el pensamiento de Spinoza, es contradicha por una experiencia más fina que, sin remontar a los principios de determinación y de causalidad siempre verdaderos a nuestra escala media, nos patentiza en lo infinitamente pequeño, donde se ocultan, como había visto Pascal, los principios generadores de las cosas, un orden que, si no es absolutamente indeterminado, no es en todo caso determinable por el hombre: de suerte que el fondo de

del poder eterno de la Naturaleza, no hay diferencia esencial entre los deseos racionales y los otros deseos, y el hombre, que se conduce por razón o por deseo, no hace nada que no esté conforme con las leyes de la Naturaleza. Para ver esto, es verdad, hay que ver las cosas, no *ex parte,* sino en su enlace con la Naturaleza entera: lo que es propio del hombre libre, que vive regido por la razón; es decir, determinado a actuar por causas que pueden ser concebidas adecuadamente por su sola naturaleza. Y se convierte así en el garante de la paz pública *(Pol.* II, 11-22). Cfr. *Eth.* IV, 37 sch. 3.

lo real es la contingencia, consecuencia de la gran contingencia inicial que es el *fiat* creador, y que, a los ojos del metafísico, implica independencia, por tanto transcendencia de su Autor [1]. Además, un análisis más profundo del ser muestra que "Ser" difiere de "Ser infinito", que este término no es solamente unívoco, o equívoco, sino análogo, y que el hombre puede ser llamado "ser" sin "ser Dios" o parte de Dios, porque es un sujeto real de atribución, libre y responsable en la medida en que puede serlo un ser finito.

Personalidad en el hombre, personalidad en Dios: doble refutación del panteísmo [2].

Subsiste sin embargo, la evidencia de que, a través de los errores que Lachelier no dudaba en calificar de "monstruosos" [3], se encuentra en Spinoza un esfuerzo admirable por trascender la condición humana y elevarla hasta Dios, único ser capaz de asegurar al alma su salvación, asegurando su libertad, su alegría y su felicidad.

[1] Véase mi comunicación al décimo congreso internacional de filosofía de Amsterdam, 1948: "Pour un réalisme critique et personnaliste" *(Cadences,* II, páginas 171-77). Hay que hacer notar, por lo demás, que Kant mismo abre el camino a esta solución, enlazando a la tesis de la primera antinomia, que afirma un comienzo en el tiempo, la tesis de la tercera, que afirma la existencia de una causalidad libre: para toda filosofía que considera la ciencia y lo real como un todo sistemático, el problema de la contingencia y de la libertad se reduce, pues, en definitiva al problema del origen del todo, según que se postule la libertad o la necesidad *en el origen* de las cosas, según que se admita un comienzo absoluto o un encadenamiento infinito de las causas y de los efectos, se pone la contingencia o la determinación absoluta en las cosas.

[2] Esto es lo que vieron perfectamente los grandes místicos cristianos, como Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz. Hay, precisa San Juan de la Cruz, "unión sustancial", sin absorción, del alma a Dios, como si se tratase de "dos contrayentes", de "dos sustancias distintas"; porque, en la unión, "la sustancia de Dios, como lo experimentaron todos los santos durante su vida, toca la sustancia del alma" *(Llama de amor viva,* estrofa 2), la hace "participante de todos los atributos divinos", y le da un sabor anticipado de la vida eterna, por esa transformación del alma en un amor que la hace capaz de amar a Dios, en adelante, con la misma medida de amor con que El mismo la ama *(Cántico espiritual,* estrofa 38), de suerte que "su amor es el amor de Dios". Aunque reconociendo, como Spinoza, que "el hombre que obra según la razón es semejante al que usa de alimentos sólidos y sustanciales, pero que el hombre que, en sus obras, trata de satisfacer sus gustos y su voluntad, semeja a aquel que quisiese alimentarse de frutos ácidos y no maduros" *(Máximas,* 163), Juan de la Cruz añade a continuación (164): "No conviene a la criatura querer franquear los límites que el Creador de la naturaleza le ha fijado, sino que debe, según la humildad, que es la virtud rectora del entendimiento, mantenerse "en los límites de su naturaleza y de su razón", según lo que recibió de Dios."

[3] En la anotación de una copia de Emile Boutroux, que fue alumno suyo en la Escuela Normal en 1865, y que, al exponer la doctrina spinozista de la libertad, se había contentado, según el punto de vista del historicismo, con señalar las dificultades internas de la doctrina sin juzgarla desde el punto de vista de una norma superior de verdad; ahora bien: observaba Lachelier, "la primera condición para comprender una doctrina es penetrar en ella, pero la segunda es

En ocasión de la celebración del doscientos cincuenta aniversario de la muerte de Spinoza en La Haya, Bergson escribía, el 12 de febrero de 1927:

> Spinoza es el pensador al que todos hemos ofrendado, con la admiración más profunda, un piadoso reconocimiento. No solamente porque ha mostrado al mundo, con el ejemplo de su vida, lo que la filosofía puede hacer para despegar el alma de todo lo que es extraño a su esencia. Sino mejor, y sobre todo, porque nos hace tocar con los dedos lo que puede haber de heroico en la especulación y lo que hay de divino en la verdad. Aristóteles había dicho muy bien que "no hay que dar oídas a los que aconsejan al hombre que piense tan solo en las cosas humanas, y al ser mortal que sólo piense en las cosas que son mortales como él. Lejos de esto, es preciso que el hombre se inmortalice tanto cuanto sea posible"[1]. Pero estaba reservado a Spinoza mostrar que el conocimiento interior de la verdad coincide con el acto intemporal por el cual la verdad se plantea y hacemos "sentir y experimentar nuestra eternidad". Por lo cual, por más que nos hayamos adentrado, en nuestras reflexiones, por caminos diferentes a los que siguió Spinoza, no dejamos por ello de ser menos spinozistas, en una cierta medida, cada vez que releemos la *Etica*, ya que tenemos la impresión clara de que tal es exactamente la altura en la que el filósofo debe ser colocado, y que tal es también la atmósfera en la que realmente el filósofo respira. En este sentido, podría decirse que todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza[3].

Seguramente, no podría decirse mejor. Pero la "medida" en que el sabio se vuelve spinozista está estrechamente limitada, y finalmente desmentida, por el progreso del hombre en una sabiduría que, por esforzarse en ser divina en la medida de sus posibilidades, no deja de permanecer menos humana, y no es divina sino en la medida misma en que es humana. Por ello, cuando Bergson alcanzó por el desenvolvimiento de su pensamiento, bajo la regla única de la verdad, a comprender que el hombre no "encuentra" aquí abajo, según la expresión de Pascal, si no es a condición de "buscar" siempre, abandono a este genio ibérico a ultranza por otros genios ibéricos equilibrados, que unen al summum de orgullo el summum de humildad[1]: Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, que le mostraron, como nos muestran a nosotros, en el Universo y en el Alma humana, no la consecuencia inevitable de una eterna necesidad, sino la obra sabia y buena de un Dios creador, de una liberalidad suprema, "el Amor que lo hizo todo", que nos da a nosotros mismos al darse El a nosotros: porque "Dios es amor y objeto de amor". *Deus caritas est.*

salir de ella". En una carta a Félix Ravaisson del 5 de diciempre de 1859, Lachelier muestra cómo "los mismos principios que establecen un alma espiritual establecerán un Dios espiritual; es decir, personal y creador". Sin lo cual el espíritu "tendrá que elegir entre el panteísmo y el escepticismo, que son, lo mismo que el materialismo y el idealismo, con los que se corresponden, dos nombres del nihilismo" *(Lettres de Jules Lachelier,* 1933, pág. 44). Hay que hacer notar, por otra parte, que al prescindir del tiempo, de la creación, de la persona, una doctrina así prescinde finalmente del amor de Dios hacia sus criaturas: "No puede haber amor propiamente dicho de Dios hacia otra cosa, puesto que todo lo que es constituye, una sola cosa, a saber, de Dios mismo." *(Breve Tratado,* II, c. 24.)

[1] Ἀπαθανατίζειν *(Etica a Nicómaco,* X, 7, 1177 *b* 31).

[2] "Nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse." *(Eth.* V, 23 sch.)

[3] Carta de Bergson, leída por Paul Valéry, en ocasión de la conmemoración en la Sorbona del 250 aniversario de la muerte de Spinoza. (Journal des Débats del 28 de febrero de 1927.) *Ecrits et paroles,* III, 587.

II. MALEBRANCHE

1. Idealismo y realismo. Cómo se plantea el problema en Malebranche: la realidad de las ideas y la unión con Dios. La vida del meditativo. Su obra: Descartes completado por San Agustín

No hay, en filosofía, término más usado, ni sin duda más ambiguo, e incluso más equívoco, que el término de *idealismo,* porque encubre nociones y sirve para calificar sistemas que manifiestan oposición, según que se designe por "idea" las ideas del hombre o las ideas de Dios. Aquí, en efecto, se opera la ruptura. Si se entiende por "idea"

[1] Según las propias expresiones de Bergson en su conversación del miércoles 2 de marzo de 1938. *(Conversaciones con Bergson,* págs. 351 y sgs. de la traducción española.) *Deux sources,* pág. 249, humildad que responde, en el místico, a "lo que podría llamarse la humildad divina". Cfr. para lo que sigue, *ibíd.,* págs. 251 y 270. En contraste (Paul Siwek, *Au coeur du Spinozisme,* Desclée, 1952, página 234), Nietzsche, cuyo "superhombre" exclusivamente hombre se halla en los antípodas de la "sobrehumanidad" divina y humilde de los grandes y auténticos místicos cristianos, podía escribir a Overbeck el 30 de julio de 1881: "He alcanzado el colmo de la alegría. Tengo un predecesor, ¡y qué predecesor! Me encuentro en las cinco ideas fundamentales de la doctrina de Spinoza: negación de la libertad, de la voluntad, de la finalidad, del orden moral en el mundo, de todo móvil no egoísta de la actividad, del mal... De pronto, mi soledad se convierte en una soledad de dos." *(Deutsche Rundschau,* 1913, t. II, pág. 343.) De parecida manera, el bolchevismo se reconoció en Spinoza (A. Deborin, *Spinozismus und Marxismus.* Chronicon Spinozanum, V, 1927), en cuanto a su concepción de Dios-Naturaleza, su materialismo (que hace de la extensión un atributo de Dios), su repudiación de toda religión positiva, y ese "nuevo ateísmo" que denunciaba, para adherirse a él de una manera oculta y tortuosa, Boulainvillers *(Doutes sur la religión,* Londres, 1767). Y no hay duda de que esto es deformar gravemente la intuición fundamental de un pensador "ebrio de Dios". Pero incluso esta "borrachera", es preciso confesarlo, se prestaba a tales deformaciones, que no podría admitir el pensamiento de un Pascal, de una Santa Teresa o de un San Juan de la Cruz.

los conceptos y ficciones del espíritu humano, entonces, afirmar que el mundo está constituido por ideas equivale a afirmar que el mundo está hecho de las ideas del hombre, y, en último caso, que es la obra del espíritu humano, individual o colectivo. Si se entiende por "idea" los ejemplares y modelos de las cosas que subsisten en Dios, el mundo se aparece como el conjunto de las ideas de Dios, realizadas por Dios, de las que participan nuestras ideas, de tal suerte que estas no tienen valor y existencia sino en la medida en que participan de aquellas.

Entre una y otra de estas dos concepciones o formas del idealismo, hay toda la diferencia que separa de lo ficticio a lo real, o de un ídolo a Dios[1]. Por ello, si es verdad que puede denominarse "idealistas" a un Platón, a un San Agustín, a un Malebranche, en el sentido de que, para ellos, el objeto inmediato del espíritu es la idea, sin embargo la denominación que mejor les conviene es la que la Edad Media aplicó a los que, como ellos, hacen residir lo real en las Ideas de Dios, en tanto que ejemplares de las cosas: *realistas*, lo son en efecto, en el sentido más pleno y más alto, puesto que postulan la existencia de una realidad, no tan solo independiente de nosotros y de la aprehensión que hacemos de ella, sino superior a nosotros, a saber, la Idea. Y este realismo es un realismo integral y equilibrado, por cuanto que reconoce la existencia de la realidad material y niega el inmaterialismo de los modernos idealistas, pero subordinando aquella a la realidad espiritual, a la que tenemos acceso por nuestra unión con Dios.

Ahora bien: según se adopte una u otra solución, el problema filosófico se plantea de manera completamente diferente.

Si se hace residir lo real en las ideas del hombre, no existe ya, propiamente hablando, problema del conocimiento: pero el grande, el insoluble problema es ahora el de lo real. ¿Cómo, con las ideas del hombre, puede construirse el mundo? ¿Cómo deducir de nuestras categorías y de nuestros conceptos lo dado, la experiencia física, la sensación? He aquí a lo que apuntan todos los modernos idealistas, desde Kant, que comenzó un número incalculable de veces su "deducción trascendental de las categorías" sin llegar a una solución racionalmente aceptable, hasta Hegel y sus modernos discípulos o continuadores.

Si, por el contrario, se admite con los platónicos que el mundo está constituido en su conjunto por las ideas de Dios, no tenemos que construir lo real: es dado. Pero se trata de saber cómo lo reuniremos, o, en otros términos, cómo esta realidad independiente del hombre y superior al hombre puede ser conocida del hombre. El problema que se plantea es el del conocimiento, y, aún mejor, el de nuestra participación en la razón divina y en el orden de la creación.

[1] Véase a este respecto *L'idée et le réel* (2.ª ed. Arthaud, 1940). III, El concepto y la idea. IV, Idealismo y realismo: las ideas del hombre y las ideas de Dios.

Este es el problema que trataron de resolver los dos iniciadores del pensamiento francés, y, puede decirse, del pensamiento moderno: Descartes y Pascal.

Según ellos, la razón no tiene por misión construir lo real, sino comprobarlo[1]. ¿Cómo? Descartes responde: la razón, al desenvolverse plenamente, según las reglas, puede llegar a conocer lo real y a hacerse señora de la naturaleza. Según Pascal, la razón, para conocer lo real, debe renunciar a sí misma y dejar paso a los conocimientos del corazón, que nos dan acceso al orden de la caridad. Uno y otro representan las dos actitudes del pensamiento en presencia de lo real, al que se someten, conscientes de la desproporción de nuestro espíritu con el infinito: el uno espera ascender "como por grados" hasta Dios; he aquí una doctrina racionalista. El otro proclama que, para elevarse a Dios, es preciso humillarse a fin de sobrepasarse: he aquí una doctrina transracionalista.

Malebranche, para todo lo que concierne al método o a la manera de percibir el orden que preside la creación del mundo, se refiere a Descartes; pero lo aclara con una doctrina de las Ideas sacada de San Agustín, gracias a la cual encuentra y ve en Dios, lugar de los espíritus, esa luz espiritual que está presente en nosotros por la evidencia natural, en la experiencia, y, en un grado infinitamente más alto, por la palabra del Verbo de Dios al alma, cuando ella sabe entrar en sí misma y prestarle atención.

Nada más sugestivo a este respecto, nada más enriquecedor para el pensamiento, que la comparación de estos tres espíritus, tan alejados el uno del otro y sin embargo tan próximos, de los que pudo decirse[2] que son "los tres más grandes filósofos de nuestro país": se encuentra en los tres, no obstante sus diferencias, una misma inspiración profunda, "el mismo retorno a una experiencia espiritual en la que la verdad se descubre a nosotros en el acto interior que nos permite hacerla nuestra", a condición, nos dice Malebranche, de someternos al orden querido por Dios, la soberana e inmutable Verdad, que hace todo en todas las cosas: porque solo hay que amar, dice también, a la verdad y a la luz, es decir, a Dios, único ser que nos imprime incesantemente movimiento para ir más lejos[3]. La unión con Dios, he aquí lo que ele-

[1] Para lo que sigue, cfr. mi *Pascal* (nueva edición, 1949), c. IX, págs. 265 y siguientes).

[2] Louis Lavelle: "Le troisième centenaire de Malebranche" *(Temps.* del 7 de agosto de 1938).

[3] Véase la primera de las *Explicaciones sobre la investigación de la Verdad* y las Explicaciones sobre la naturaleza de las Ideas, la eficacia atribuida a las causas segundas, la fuerza de la imaginación.

va nuestro espíritu por encima de todas las cosas: "por ella recibe su vida, su luz y su felicidad" [1].

El hombre que escribió esto, el que lo vivió y supo alumbrar y mantener en el alma un fuego tan puro, cuenta entre los más grandes. Grandeza interior por lo demás, porque su vida transcurre toda ella interiormente y se encuentra también toda ella en su obra. Pocos acontecimientos la señalan.

Nicolás Malebranche nació en París el 6 de agosto de 1638, y fue bautizado el mismo día en la iglesia de Saint-Merry. Su padre era, bajo Richelieu, administrador de cinco grandes fincas; su madre, María de Lauzon, mujer de un espíritu raro y de una gran virtud, originaria del Poitou, emparentada con Mme. Acarie, que introdujo en Francia el Carmelo reformado de Santa Teresa, tenía un hermano que fue virrey del Canadá. Ultimo en la serie de una familia de trece hijos, fue durante toda su vida de complexión delicada: aprendió sus humanidades en la casa paterna, bajo la atenta dirección de su madre, que le formó en la piedad y contribuyó sin duda alguna a procurarle la distinción que le caracteriza. A los dieciséis años, entró en el colegio de la Marche, sito en la plaza Maubert, donde realizó el aprendizaje de su filosofía y alcanzó el grado de maestro en artes, y luego en la Sorbona, donde estudió tres años de teología. Pero ni la escolástica, ni la teología, tal como se enseñaban entonces, colmaron su espíritu. Sus gustos le inclinaban hacia el retiro y la meditación: en 1660 entra en el Oratorio, que dirigía por entonces el P. Francisco Bourgoing, uno de los primeros compañeros de Bérulle y sucesor de Condren, a quien sucedió el P. Senault en 1662 en las funciones de general.

Malebranche hizo primero su noviciado en la institución del barrio de Saint Jacques, donde conoció a Richard Simon; luego pasó algunos meses en Notre-Dame des Ardillières, en Saumur, para volver en fin, en octubre de 1661, a París, a la casa de la calle Saint-Honoré, donde se preparó para el sacerdocio, fue ordenado el 26 de septiembre de 1664, y permaneció ya hasta su muerte.

Todo le atraía hacia esta congregación, fundada en 1611 por el cardenal de Bérulle, y tan eminentemente representativa de la alta espiritualidad francesa: porque todo en ella tendía a mantener y a fortalecer en las almas sacerdotales la vida interior, por una estrecha unión con Dios, principio y fin de la criatura, Padre de los espíritus, Padre de las luces, en quien y por quien somos llamados a la vida, y quien, para elevarnos hasta El, nos dio a su único Hijo, Jesucristo, nuestro Redentor, nuestro divino Modelo, al que debemos tratar de imitar, de tal suerte que seríamos una sola cosa con El, según la expresión de Condren,

[1] *Investigación de la Verdad*, prólogo.

si dejásemos que "fuese en nosotros lo que nosotros mismos quisiésemos ser". En suma, es preciso pensar como Dios piensa y querer como Dios quiere [1]. Tal era, según el P. Bourgoing [2], la esencia misma de la enseñanza de Bérulle, en el arte divino de instruir a las almas y de regirlas en la vida interior, para llevar los corazones a Jesucristo, porque "reduce todo a la teología mística, que manifiesta la variedad infinita de los caminos hacia Dios sobre las almas" que se adhieren a Jesús, a sus caminos, a su amor, y refieren todo tan solo a la gloria de Dios, de tal suerte que toda su vida no es más que una perpetua creación [3].

En esta atmósfera plenamente agustiniana, bastante alejada de la escolástica y todavía más del jansenismo, se formó y se desenvolvió el espíritu de nuestro gran metafísico, unas veces en la casa profesa de la calle Saint-Honoré, otras en las casas de campo de la congregación, cerca de Pontoise, de Senlis, del Mans, o en Saintonge en casa del marqués de Allemans.

Ordenado sacerdote en 1664, luego de haberse entregado inicialmente, con Richard Simon, al estudio de la Escritura, del hebreo y de la literatura rabínica, descubre su vocación filosófica al leer, este mismo año, el *Tratado del hombre*, de Descartes, que encontró en casa de un librero del barrio de los agustinos, y cuya lectura, nos dice el padre André, "le produce palpitaciones de corazón tan violentas que se ve obligado a dejar el libro a cada instante y a interrumpir su lectura para respirar a sus anchas" [4]. Pasó cuatro años en la lectura y la meditación de las obras de Descartes: *Método y Geometría, Mecánica, Principios de la filosofía, Meditaciones*, uniendo a ello el estudio profundo de las matemáticas y de las ciencias naturales, de las cuales poseía en su biblioteca los más importantes tratados. "Este estudio—dice el P. Lelong—le proporcionó un gusto tan grande por la filosofía fundada en las ideas claras y distintas, que renunció a todo otro estudio para no dedicarse más que a este. Tenía sobre todo una inclinación muy fuerte por la física, y al mismo tiempo una gran disposición para hacer experiencias, de lo cual dio buenas pruebas; pero como prefería los estudios útiles a los que no hacen más que satisfacer la curiosidad, se abstenía de meditar sobre la física, a fin de entregarse por entero a las verdades metafísicas y morales." Al cabo de este tiempo,

[1] P. André: *La Vie du P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, publicada por el P. Ingold (1886), pág. 33, a propósito de lo que Malebranche escribió "De l'adoration en esprit et en vérité".

[2] Prólogo a las Obras de Bérulle (ed. Migne, 1860), pág. 84.

[3] Amelote: *Vie de Condren*, II, 308.

[4] André, pág. 12. El libro que Malebranche compró en 1664 tiene por título *L'Homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus du même auteur* (en Angot), con un prólogo de Clerselier y notas de Louis de la Forge.

añade el P. Lelong, se creyó en condiciones, siguiendo las huellas y los principios de Descartes, de formar el plan de su obra de la *Investigación de la verdad*[1].

El mecanismo de Descartes, que libera a la vez la materia y el espíritu y otorga al alma su misión propia, había puesto a Malebranche en el camino de las verdades metafísicas, que eran siempre las primeras en su pensamiento. Encontraba incluso en Descartes y en sus discípulos, Louis de la Forge, ese médico de Saumur que editó *El hombre* de Descartes y publicó en 1665 su *Tratado del espíritu del hombre,* Géraud de Cordemoy, autor de un libro sobre *El discernimiento del cuerpo y del alma* (1666), los elementos de su metafísica, y, sobre todo, la teoría de las "causas ocasionales", que le servirá para denunciar "el error más pernicioso de la filosofía de los antiguos", fuente universal del desconcierto del espíritu y de la corrupción de las costumbres, esa "filosofía recibida de la serpiente", que sustrae al poder de Dios, para atribuirla a los cuerpos o a los espíritus creados, la causa verdadera y principal de todo lo que es o se hace en la naturaleza, porque "no es necesario doblar la rodilla ante los dioses que no son Dios... Solo hay que pensar en Dios, ver a Dios en todas las cosas, temer y amar a Dios en todas las cosas"[2].

He aquí lo que, por encima de todo, Malebranche ha de agradecer a Descartes. He aquí lo que le debe. Sin embargo, le parece que la filosofía de descartes requería el ser completada y precisada, sobre todo en lo que concierne a la esencia de las cosas, a la naturaleza de las ideas, a las verdades eternas. Y por eso volvió a San Agustín, del que había tomado conocimiento poco antes, aunque sin advertir en él una filosofía; releyó sus obras, estudió la *Philosophia Christiana,* editada en 1665, luego en 1667, por su compañero de hábito Ambrosius Victor (el P. André Martin): y después de una larga meditación, reconoció, con Clerselier y Louis de la Forge, que la doctrina de San Agustín estaba de acuerdo con los sentimientos de Descartes, y que, si Descartes, el doctor de la naturaleza, había conocido mejor el cuerpo, San Agustín, el doctor de la gracia, había conocido mejor el espíritu. "Maestro de sus principios en este pensamiento—dice el P. André—los aproximó para compararlos. La verdad no tiene dificultad en concordar con la verdad. La metafísica sublime de San Agustín pareció hecha a medida para la física de M. Descartes, y la física de M. Descartes para la metafísica de San Agustín."

[1] V. Cousin: *Fragments,* IV, págs. 493-94. Véase, sobre todo esto, H. Gouhier, *Vocation de Malebranche,* págs. 55-63, 80-114.
[2] *Investigación de la Verdad,* VI, segunda parte, capítulo III: "Del error más peligroso de la Filosofía de los Antiguos."

Malebranche se expresó muy claramente a este respecto[1]:

> Reconozco y proclamo que debo a San Agustín el sentimiento de haber avanzado en la naturaleza de las ideas. Había aprendido que las cualidades sensibles solo se hallaban en el alma, y que no se veían los objetos en sí mismos, ni por imágenes que se les pareciesen. Pero permanecí en esta opinión hasta que volví felizmente a algunas obras de San Agustín, que sirvieron para abrirme el espíritu a las ideas. Y comparando lo que nos enseñaba sobre esto con lo que yo ya sabía, quedé de tal manera convencido *que es en Dios donde vemos todas las cosas,* que no temí exponer al público este sentimiento, por extraño que parezca a la imaginación y con el convencimiento de que esto no me produciría ningún bien en el espíritu de muchos. Esta verdad me pareció tan propia para hacer comprender a los espíritus atentos que el alma no está unida directamente más que a Dios, que El sólo es nuestro bien y nuestra luz, que todas las criaturas no son nada con relación a nosotros, ni tienen poder alguno sobre nosotros, en una palabra, esta verdad me pareció de tan grandes consecuencias respecto a la religión y a la moral, que me creí entonces obligado a publicarla y creí, por consiguiente, deber mantenerla.

En 1668, en efecto, emprendió la tarea, nos dice el P. André, de escribir sus pensamientos: "*La Investigación de la Verdad* le parecía, como a San Agustín, de una obligación indispensable para el hombre que está hecho para conocerla; es la materia que se propone y el título que da a su obra." El primer volumen apareció en 1674, el segundo en 1675. El éxito fue al instante considerable; pero, con la gloria, vinieron sus compañeras habituales la envidia, la crítica, las polémicas; duraron hasta la muerte de Malebranche. Un jesuita, el P. de Valois, le ataca, a través de Descartes, con respecto a la Eucaristía, y le acusa de jansenismo[2]. El inquieto Arnauld entra otra vez en liza. Las luchas se redoblan cuando aparece el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680), en el que Malebranche trata de mostrar que Dios actúa ordinariamente, en el orden de la gracia, tanto como en el orden de la naturaleza, por leyes generales: porque, escribe[3], "es preciso poner, en la medida de lo posible, la razón en el partido de la Religión". El libro, que tuvo una inmensa resonancia, reunió contra él a Arnauld, el superior del Oratorio, a Sainte-Marthe, y a Bossuet. Fue puesto en el Indice en 1690. Pero valió, entre tanto, a su autor la amistad de Condé que confesaba, después de una conversación con Malebranche, que este le había "hablado de Dios en tres días más que su confesor en diez años"; le valió también la admiración y la estimación de muchos

[1] *Conversaciones sobre la metafísica,* prólogo del autor.
[2] *Sentimientos de M. Descartes, en lo tocante a la esencia y a las propiedades del cuerpo opuesto a los de la Iglesia* (1680).
[3] *Tercera carta en respuesta a las Reflexiones filosóficas y teológicas de M. Arnauld en lo tocante al Tratado de la Naturaleza y de la Gracia* (1686).

personajes ilustres, desde Jacobo II de Inglaterra, que vino a verle en 1689, hasta Leibniz, que le consideraba una "persona de un mérito extraordinario encargada de la instrucción del género humano", y que, en el curso de una polémica con él, le indujo a rectificar un error que había cometido respecto a las leyes de la comunicación de los movimientos [1]. Incluso las mujeres quisieron leerlo: y se encontró así, nos dice el P. André, para comprenderlo, sin maestro, lo que puede parecer una paradoja.

Sin embargo, publicó otras nuevas y grandes obras: en 1683, sus *Meditaciones cristianas*, en las que, tomando como modelo los *Soliloquios*, de San Agustín, traza las disquisiciones del alma con la razón universal, o el Verbo eterno que ilumina los espíritus; luego, su *Tratado de Moral*, que es "uno de los hermosos libros de la lengua francesa" [2]. En 1688, sus *Conversaciones sobre la metafísica*, la más acabada de sus obras, que hizo seguir, en 1696, de las *Conversaciones sobre la muerte*, escritas inmediatamente después de una enfermedad de la que curó "con gran sorpresa de la medicina, y con gran escándalo de los médicos", los cuales le habían abandonado, porque este singular enfermo sólo creía en la eficacia de un único remedio: el agua pura. En 1697, se le obliga a intervenir en la disputa del quietismo, y escribe contra Fenelón su *Tratado del amor puro* (1697) que entusiasmó a Bossuet, y del que Fenelón no se quejó, puesto que recogió las ideas de Malebranche en su *Tratado de la existencia de Dios* (1713). A instancia de los misioneros de China, escribe su *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios* (1708), a la vez que se ocupa de la reedición de sus obras. Era, desde 1699, miembro de la Academia de Ciencias. Vivía, cercano ya a la muerte, en una meditación continua: "Es preciso en todo tiempo, escribía a un amigo de cincuenta años, pensar en morir *in osculo Domini;* pero mucho más cuando uno se encuentra en mi edad. Pedid al Señor, mi querido y viejo amigo, que haga eterna nuestra amistad y nuestra unión en Jesucristo, de quien tuvo la bondad de hacernos miembros."

En esta disposición, y hallándose en Villeneuve-Saint-Georges, el 20 de junio de 1715, fue presa de un desfallecimiento mientras celebraba la misa. Se le llevó a París, donde, en medio de sus sufrimientos, no pensó más que en prepararse piadosamente para la muerte, pidiendo a Dios perdón por sus faltas. "¡Cuántas negligencias, decía, cuántas negligencias!" Y como se le indicase todo el bien que había hecho, respondió: "¡Ay!, cuando hacemos algo bueno, el demonio es siempre el primero en decírnoslo." Se consolaba de sus males uniendo sus sufrimientos a los de Nuestro Señor y ofreciéndolos así a Dios. Murió dulcemente, la noche del 13 de octubre, frisando ya en los setenta y ocho años.

[1] Carta del 1 de enero de 1700. Véase también las interesantísimas observaciones de Leibniz a propósito del libro de Arnauld, *Reflexiones filosóficas y teológicas sobre el nuevo sistema de la Naturaleza y de la Gracia*, donde Leibniz escribe: "El sistema del P. Malebranche es la obra de un genio superior y uno de los mayores esfuerzos del espíritu humano." (Grua, *Textes inédits de Leibniz*, página 491.)

[2] RAYMOND THAMIN: *Le Traité de Morale de Malebranche* (R. de Méta, 1916, página 126).

En lo físico, nos dice el P. Lelong, el P. Malebranche tenía cerca de seis pies de alto; era muy delgado, pero, no obstante, muy ágil y muy diestro con su cuerpo, del que hacía todo lo que quería; pasaba la pierna por encima del cuello sin hacerse violencia. Fue, en su tiempo, uno de los mejores jugadores de billar. Tenía la cabeza grande, el rostro alargado y estrecho, como buen parisino; la frente descubierta, la nariz larga, los ojos bastante pequeños y un poco hundidos, de color azul tirando un poco a gris, muy vivos: era la parte de su rostro que manifestaba mejor los rasgos de su espíritu. Tenía la boca grande y muy hendida, la barbilla un poco puntiaguda, el cuello alto y largo. Podía a voluntad cerrar el conducto que va del paladar a la nariz, de suerte que, cuando quería, no sentía los malos olores (preciosa facultad para un meditativo que quiere aislarse del mundo exterior). Tenía la voz aguda, los pulmones débiles, lo que le obligaba a elevar la voz en la disputa. Su paso era largo, pero no majestuoso, pues parecía tieso como un huso, a causa de su delgadez.

En lo moral, dice el P. André [1], "este hombre tan profundo y tan elevado en sus escritos era en la conversación de una simplicidad infantil: abierto, ingenuo, modesto, humilde, familiar, sin dar importancia a su mérito y a su reputación". Sentía aversión por la controversia: hubiese querido que la verdad resplandeciese y convenciese a los espíritus, sin disputa alguna. Rechazaba la gloria, y prefería la verdad a la estimación de los hombres; pero, sin hacer nada por ella, ganaba así la gloria más segura y la más duradera que reside en el afecto de los que buscan la verdad y la aman por encima de todas las cosas. "Nunca filósofo alguno tuvo discípulos más convencidos", observa Fontenelle, y lo mismo hace Saint-Simon [2]: en sus conversaciones y en sus escritos, "todo llevaba a Dios, como a su fin único", y Jesucristo era el lazo que le unía a sus amigos.

Era un *meditativo:* cuando quería reflexionar o componer alguna obra, cerraba las ventanas de su habitación y producía alrededor de él

[1] *Vie du P. Malebranche*, pág. 400. Para lo que sigue, véase *Meditaciones cristianas*, XVIII, 11.

[2] Véase lo que dice Saint-Simon (*Mémoires*, ed. Chéruel, Hachette, t. XI, página 148), de M. de Allemans, de su hijo, y del "pequeño Renaud", grandes discípulos y amigos del "célebre P. Malebranche, del Oratorio, cuya ciencia y obras hicieron tanto ruido, y cuya modestia, rara sencillez y sólida piedad edificaron tanto, y también cuya muerte, a una edad avanzada, fue tan santa el mismo año de la muerte del rey".

el silencio y el recogimiento, a fin de entender mejor en el interior de sí la voz de la sabiduría eterna [1]. Por ello, no tenía necesidad de muchos libros, y aseguraba que no entendía nada de la mayoría. "Si se hiciese cada año un pequeño volumen en dozavo que me contentase, estaría satisfecho de los sabios", escribe a Barraud. De hecho, si leyó a Descartes y a San Agustín, a Pascal, a La Forge, a Cordemoy [2], los escritos escriturarios y los tratados científicos, no leyó en cambio a Geulincx ni, al parecer, a Clauberg, y abandonó pronto a Spinoza, del que había quedado disgustado [3]. Pero, si despreciaba las opiniones de los hombres, estimaba las ciencias: trabajó las matemáticas, la física, la anatomía, la fisiología; a él es debida, como probó Duhem [4], la teoría física de los *colores,* que refiere, contra el parecer de Newton, al *período* o duración de la vibración, mientras que de la *amplitud* depende su *intensidad;* y sabemos que no dejaba de observar los insectos, esos "átomos vivientes", que abaten nuestro espíritu ante el poder de Dios [5].

[1] Testimonio del P. Adry (André, pág. 405). Cf. una hermosa página de Malebranche en sus *Conversaciones,* IV, 22.

[2] Cuando aparecieron los *Pensamientos* de Pascal, Luis y Blas Périer aconsejaron a su madre que no enviase el libro "más que a los amigos particulares", en el número de los cuales figura Malebranche. Leyó, pues, en esta época los *Pensamientos,* en los que se inspiran ciertas páginas de la *Investigación* (especialmente sobre el infinito de pequeñez y la desproporción del hombre), así como el *Prólogo para el Tratado del vacío,* que reproduce casi literalmente en el libro IV, capítulo VI. Del médico Louis de la Forge, Malebranche leyó el *Tratado del espíritu del hombre* (1666), que se aplica, lo mismo que Ambrosius Victor, el P. Poisson y los demás pensadores del Oratorio, a mostrar el acuerdo y la conciliación posible y necesaria de las ideas de Descartes con las de San Agustín, y que profesa el ocasionalismo como Géraud de Cordemoy, cuyos *Discursos* sobre el discernimiento y la unión del alma y el cuerpo aparecieron el mismo año que el libro de La Forge.

[3] Carta a Mairan del 29 de septiembre de 1713. (Véase la edición de la correspondencia de Malebranche y de Dortous de Mairan, con una introducción sobre Malebranche y el spinozismo, por J. Moreau, Vrin, 1947.) Cf. lo que dice Malebranche de este "impío" y de este "verdadero ateo". *Conversaciones,* VIII, 9; IX, 2.

[4] Véase su notable artículo sobre *L'optique de Malebranche* (R. de Méta, 1916, págs. 37-91, sobre todo pág. 80), con referencia a la memoria de Malebranche titulada *Reflexiones sobre la luz y los colores, y la generación del fuego* (Histoire de l'Académie Royale des Sciences, año 1699, 3.ª ed. 1732, *Mémoires,* páginas 22-36), y a la decimosexta explicación de la *Investigación,* 4.ª edición, 1712, que utilizaron Euler y Young, aunque sin nombrar a Malebranche.

[5] *Investigación,* I, capítulo VI. *Conversaciones,* X, 2-6, donde estos ejemplos le sirven para demostrar "la magnificencia de Dios en la grandeza y el número indefinido de sus diferentes obras", así como "la simplicidad y la fecundidad de los caminos por los que las conserva y las desenvuelve". Véase sobre todo la página que comienza con estas palabras: "El otro día en que estaba acostado a la sombra, pude observar la variedad de hierbas y pequeños animales que se ofrecían a mis ojos. Tomé uno de estos insectos", y lo que sigue sobre la admiración que provoca en él "esta pequeña criatura" más magníficamente adornada que Salomón con toda su gloria.

Pero no hay en ello vana curiosidad: el único fin que le solicita es Dios. Su alma meditativa, enamorada de la sabiduría y del orden inteligibles, los busca y los encuentra en todas las cosas: cierra los ojos del cuerpo, para ver con los ojos del alma, y contemplar mejor la luz increada, Dios.

Para llegar a este fin, ¿cuáles son los medios de que dispone?

La filosofía de Malebranche procede de Descartes y de San Agustín. Para comprenderla bien, nos es preciso ver, ante todo, cómo se apoya en uno y en otro.

Lo que llamó la atención de Malebranche en Descartes, nos dice el P. Lelong no fue la metafísica, sino que fueron *la mecánica y el método de razonar.* Acepta una y otro: la explicación mecánica del mundo material, lo que Pascal llamaba "el autómata"; y el método de las ideas claras. Pero quiere completar su *metafísica,* porque dice, "este gran filósofo no examinó a fondo en qué consiste la naturaleza de las ideas" [1].

En efecto, prescindiendo de la idea de Dios, en la que, a partir del *Cogito* de inspiración agustiniana [2], se funda toda su metafísica, Descartes, según Malebranche, no muestra claramente cuál es la realidad de nuestras ideas. Partiendo de su pensamiento, no supo, según él, liberarse de su carga para considerar la idea en sí misma, independiente de la aprehensión que tenemos de él, no ya como *conocimiento,* sino como *objeto* de conocimiento, independiente de mi pensamiento y superior a él. Y así se plantea inevitablemente en el cartesianismo la cuestión a la que Descartes no respondió, o no respondió más que por un rodeo: ¿con qué realidad se corresponden nuestras ideas?; ¿en qué sentido y bajo qué condiciones pueden ser llamadas reales, o, como diríamos hoy, "objetivas"?

Bossuet puso en ello todo su empeño, en su *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo* (escrito hacia 1677), mostrando, en términos admirables, que "la idea es lo que representa la verdad del objeto entendido"; que el entendimiento, al conocer las verdades, "las encuentra verdades, y no las hace tales"; que subsisten todas ellas eternamente en Dios, que es la fuente de toda verdad, la verdad misma, en quien "veo esas verdades eternas" y que es la fuente de este orden "amigo de la razón y su propio objeto".

Pero Malebranche no se contenta con simples indicaciones. Construye un sistema, una metafísica de las ideas, que, en su espíritu debe

[1] *Primera carta referente a la defensa de M. Arnauld,* Rotterdam, 1685 *(Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld,* 1709, t. I, página 362).

[2] Véase a este respecto el completísimo y documentado artículo de Geneviève Lewis, "Augustinisme et cartésianisme", en *Augustinus magister* (Congreso internacional agustiniano, *Etudes augustiniennes,* 1954), t. I, pág. 1087-104.

coronar el método y la física cartesianas. La *idea* de Malebranche es la *esencia* de Descartes. Pero, mientras Descartes hacía depender las esencias, lo mismo que las existencias, de un decreto de la voluntad divina, Malebranche, siguiendo en esto a San Agustín, las ve subsistentes en Dios mismo, eternamente presentes a la inteligencia divina por su realidad inteligible, de suerte que todo ser creado no es inteligible sino porque Dios lo ha querido, o, en una palabra [1], no tiene ser sino en la medida en que "participa en el Ser divino", y no puede ser conocido más que en Dios y como Dios lo conoce.

Por ello, como por la unión estrecha que establece entre nuestra razón y el Verbo de Dios, entre la filosofía y la religión [2], Malebranche no completa solamente a Descartes: le vuelve en cierto modo la espalda, para reunirse con San Agustín [3] y proclamar con él [4] que la Sabiduría eterna es el principio de todas las criaturas capaces de inteligencia, que están unidas a Dios inmediatamente y de una manera muy íntima: porque el movimiento que nos induce a ir siempre más lejos no puede terminarse más que en Dios, principio de todo ser, de todo conocimiento y de todo bien, en quien subsiste únicamente la Verdad inmutable y eterna, creadora, iluminadora y beatificante [5], y por quien, y en quien de alguna manera, vemos todas las cosas (*50), y quien, en fin, es el principio de todas nuestras acciones e incluso de nuestro ser, puesto que todo deseo de felicidad es un deseo de Dios que se ignora: todo amor es un amor oculto de Dios; toda investigación que inspira una voluntad buena es ya una oración. ¿Cómo podría ser de otro modo? Porque Dios no es solamente Poder y Sabiduría: es también y por encima de todo Bondad. Si creó el mundo, lo creó por amor. ¿Y qué pueden hacer sus criaturas, si no es amarlo?

---

[1] *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, V, 4; VIII, 6.

[2] Es doctrina constante en San Agustín que la fe precede a la inteligencia y que para comprender es preciso primero creer. "Crede ut intelligas: praecedit fides, sequitur intellectus." *(Sermo* 118, 1; 43, 4-9. *In Joan. tract.* 29, 6.) *Pensamiento cristiano*, págs. 97 y sgs. (nota 14).

[3] Véase a este respecto el estudio de Maurice Blondel sobre el anticartesianismo de Malebranche (R. Méta, 1916, págs. 1-26), y las páginas consagradas por H. Gouhier, en *La philosophie de Malebranche* (1926), a Malebranche, discípulo y crítico de Descartes, y al agustinismo de Malebranche, págs. 244-311. A decir verdad, "el anticartesianismo" de Malebranche aparece más bien como la oposición a cierta interpretación de Descartes, a la que prevaleció en el siglo XVIII y, en parte al menos, en el siglo XIX. Pero Malebranche, con los hombres de su tiempo, al ver en Descartes a un nuevo Agustín, se forjó de Descartes una interpretación, que es ciertamente la que Descartes hubiese admitido, y que se halla conforme con su teocentrismo profundo.

[4] *Investigación de la Verdad*, Prólogo, con referencia a San Agustín, 1 *De Gen, ad litt.*, c. 5.

[5] *De libero arbitrio*, I, 34; III, 18-26. Boyer, págs. 223 y sgs., 248. Sobre Dios principio de todo ser, *De libero arbitrio*, II, 34. Cf. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (1918), págs. 483-506.

Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Vos.

No hallaba lugar alguno para mi descanso; ni estas cosas corpóreas me detenían tanto, que pudiese decir: Estoy bien, esto me basta.

Pero Vos, con interiores estímulos, me inquietabais para que no descansase hasta tener conocimiento de Vos, por medio de la visión de mi alma.

Nada de lo que no sois Vos me basta: no me basto a mí mismo. Me encuentro mal en todas partes donde Vos no estáis. Toda vana abundancia que no es mi Dios no es más que miseria.

Nadie os pierde, Señor, sino el que os abandona.

¡Oh, Señor!, que toda criatura capaz de amar, ame, sabiéndolo o no.

Vos me sois más interior que lo que hay de más interior en mí, y sois más alto que lo que hay de más alto en mí: *Tu es interior intimo meo et superior summo meo* [1].

Tales son las tesis que va a recoger el gran meditativo, discípulo de Descartes, que dijo: "Nada es más seguro que la luz [2]", y que buscó esta luz esencial en Dios, principio de todo ser, de toda vida y de todo movimiento: porque nuestra salvación y la de los demás es nuestro "único negocio" en este mundo [3], y debemos referirlo todo a la gloria de este Dios que, según la Escritura *(Prov.* XVI, 4), nos hizo, como a todas las cosas, para El [4].

2. La búsqueda de la verdad. La atención, súplica natural del espíritu. Los obstáculos: errores debidos a los sentidos, a la imaginación, al entendimiento, a las inclinaciones y a las pasiones

"Cuando os busco, Dios mío, busco mi felicidad y bienaventuranza: debo buscaros para que mi alma viva, porque Vos sois la vida de mi alma, así como ella es la que da vida a mi cuerpo" [5].

Esta frase de San Agustín podría servir de epígrafe al gran libro de Malebranche.

"El espíritu del hombre", escribe en la primera página, "se encuentra por su naturaleza como situado entre su Creador y las criaturas corporales." La distancia infinita que lo separa de estos dos órdenes no le impide mantenerse estrechamente unido a ellos: pero, mientras

---

[1] *Confesiones*, I, 1; VII, 7 y 8; XIII, 8; IV, 9. *Soliloquios*, I, 1. Ep. 140,3. Conferencia III, 6.

[2] *Moral*, I, v. 21 (ed. Joly, según la edición de 1707, con variantes de 1684 y 1697. Vrin, 1953).

[3] *Meditaciones cristianas*, XX, 10.

[4] *Tratado del amor de Dios*, 1-3. *Investigación de la Verdad*, libro VI, 2.ª parte, capítulo VI.

[5] *Confesiones*, X, 20.

la unión con el cuerpo es la fuente de todos nuestros errores y de todas nuestras miserias, la unión con Dios, que es la más natural y la más esencial, nos eleva por encima de todas las cosas, y nos comunica la vida, la luz y la felicidad.

Ahora bien, el error de los filósofos consiste en haber definido al alma por su unión con el cuerpo, que, aunque natural, no es ni necesaria ni indispensable, en lugar de definirla por su unión con Dios, que es una unión natural, necesaria y absolutamente indispensable. En efecto, nuestros espíritus podrían no haber sido unidos a cuerpo alguno; en tanto que, no podrían haber sido hechos de otro modo que a imagen y semejanza de Dios. "Es evidente que Dios no puede actuar más que por sí mismo; que no puede crear los espíritus más que para que le conozcan y le amen; que no puede darles conocimiento alguno ni imprimirles ningún amor, que no sea para El y que no tienda hacia El."

Este hecho es evidente, dice Malebranche. ¡Sí!, pero no resulta evidente más que para los espíritus atentos, es decir, para aquellos que, despegándose del cuerpo, se hacen más puros, más luminosos, y, por esto mismo, más capaces de acercarse a Dios y de escuchar la voz de la eterna verdad. No se aparece a los espíritus de carne y de sangre, que están subordinados a su cuerpo, a sus sentidos, a sus pasiones, y que al no poder conocer más que lo que se deja sentir, tratan todo lo demás de imaginario. Tal es el caso de la mayor parte de los hombres: la mayoría no se preocupó más que de mantener una miserable vida y de dejar algún bien a sus hijos; los que, por suerte, no se ven sujetos a esta necesidad, son, en cambio, esclavos de la caza, de la danza, del juego, de la buena comida, esclavos, diremos, de su cuerpo y por él de todas las cosas sensibles; los sabios mismos pasan más de la mitad de su vida en acciones puramente animales, en investigaciones curiosas que les mantienen fuera de sí mismos, y tratan en menor grado de aumentar la fuerza de su espíritu que de adquirir una grandeza quimérica y una reputación destinada a extender su servidumbre: "Hacen de su cabeza una especie de guardamuebles, y apenas trabajan para hacer su espíritu más justo y para regular los movimientos de su corazón."

Y a esto, sin embargo, debe tender el hombre: porque nuestra unión esencial con Dios no se deja sentir más que por aquellos cuyo corazón se halla purificado y su espíritu iluminado. "El hombre participa de la soberana Razón, y la verdad se descubre a él a medida que se aplica a ella y la busca" [1]. En suma, la verdad no se revela más que a aquellos que la han buscado mucho, es decir, a los que, por esa especie de *oración natural del espíritu* que es la *atención* [2], resisten al

[1] Segunda Explicación sobre el primer capítulo del primer libro de la *Investigación.*

[2] Meditación, III, 10; XIII, 11; XV, 9. Como dice también en el Prólogo de

esfuerzo que nuestro cuerpo, lo mismo que nuestro espíritu, realiza sin cesar contra el espíritu, a fin de volverse hacia Dios por una conversión verdadera: porque Dios no nos engaña nunca, mientras que aquel que sólo se escucha a sí mismo y está atento a su poder tiene por fuerza que equivocarse. Pero no basta hallarse convencido de esta verdad, como si se tratase del brillo de una luz pasajera: es preciso penetrarse y convencerse de ella, de suerte que este pensamiento esté siempre presente en nosotros.

Tal es precisamente el fin de la *Investigación de la Verdad,* y el de toda la obra de Malebranche. Tal es la disposición de espíritu en la que es preciso leerle.

Malebranche combate aquí los errores que nos apartan de la verdad, denuncia la causa de estos errores, que derivan, en la mayor parte de los casos, de la servidumbre en que se encuentra nuestro espíritu con relación a nuestro cuerpo. Para seguirlo, es preciso que cada uno penetre en sí mismo y que encuentre en el interior de sí la verdad de lo que dice. La cosa es difícil, porque la mayor parte de los hombres viven de la opinión y actúan por imitación; consideran como muy malo que se denuncie los prejuicios comúnmente recibidos. "Se pretende que es romper la caridad consultar la verdad: porque no es tanto la verdad la que une las sociedades civiles como la opinión y la costumbre."[1] Y, sin embargo, solo dura y prevalece lo que está construido sobre ella.

El error es la causa de la miseria de los hombres [3]. Es necesario, pues, hacer un esfuerzo para liberarse de él; es necesario tender con empeño a la infalibilidad, sin pretenderlo.

Mas, ¿de dónde proviene el error? De la voluntad. No nos equivocaríamos si juzgásemos simplemente de lo que vemos. El error consiste en el consentimiento de la voluntad, que se extiende más allá de la percepción del entendimiento, o más precisamente en el poder que tiene la voluntad de volver hacia los objetos que le agradan el movimiento natural que nos lleva hacia el bien en general, movimiento que no es otra cosa que la voluntad misma: en esto consiste la libertad; y es así como la voluntad actúa sobre el entendimiento, es decir llevándole hacia estos mismos objetos. Pero esta misma libertad que se encuentra en el principio de nuestros errores puede también ayudarnos a liberarnos de ellos, puesto que, hechos por Dios y unidos a él, nosotros podemos pensar siempre en el verdadero bien, y prestarle nuestra atención. Así, una persona se representa una dignidad como un bien que

la *Investigación,* "la atención del espíritu no es más que su retorno y su conversión hacia Dios, que es nuestro único maestro, y el único que puede instruirnos en toda verdad".

[1] Prólogo a las Explicaciones.

[2] *Investigación,* libro I, capítulo I y Primera Explicación.

puede esperar; inmediatamente, su voluntad quiere este bien, se detiene en él, descansa en él; así hace el pecador, y al hacer esto no hace nada, porque el pecado no es nada: porque, ¿qué es pecar sino detenerse en un bien particular, en lugar de seguir a Dios? Pero como este bien particular no es el bien universal, y no podría ser considerado como tal por el espíritu, este tiene movimiento para ir más lejos"; no ama necesariamente ni invenciblemente esta dignidad, y en este sentido es libre por lo que a él toca. Puede suspender su juicio y su amor y, por su unión con el Ser universal, pensar en otras cosas y amar otros bienes, según el orden, refiriéndolos todos a Aquel que los encierra todos, y que es el único capaz de llenar toda la capacidad que tenemos de amar.

Tal es el uso que debemos hacer de nuestra libertad. Dios nos da siempre *movimiento para ir más lejos*[1]. Es error y pecado no seguir el impulso de Dios, descansar en los bienes particulares o en las verosimilitudes, cuando solo la eterna Verdad puede satisfacernos, y debemos, por la meditación y por una atención muy exacta, consultar al Maestro que nos enseña interiormente, el único que puede enseñarnos el camino de la perfección, porque solo El nos da el movimiento que lleva hasta El.

El error consiste, pues, en hacer un mal uso de la libertad y consentir por la voluntad en lo que el entendimiento no ha visto. Pero *nuestros errores* provienen de causas ocasionales, y, en primer lugar, de las que radican en nuestras facultades de conocer, el sentido, la imaginación, el entendimiento, así como en nuestras inclinaciones y en nuestras pasiones, las cuales, apartando nuestra atención de su único objeto legítimo y llevándola hacia objetos falsos, nos hacen desatentos para lo verdadero.

1.° Los sentidos[2], precisémoslo bien, no se engañan, propiamente hablando. Están admirablemente proporcionados a su fin, que es el de juzgar de las relaciones que tienen los cuerpos con nuestro propio cuerpo, y no de la verdad, sino de la utilidad de las cosas, en particular para la conservación de nuestro cuerpo.

Seguramente, nuestros sentidos fueron corrompidos por el pecado original, de suerte que, para restablecernos en el orden—y he aquí el fundamento de la moral cristiana—, la razón, lo mismo que el Evangelio, nos enseña que hay que *mortificar* sin cesar la sensibilidad para disminuir el peso que nos arrastra hacia los bienes sensibles, y pedir a Dios el peso de su *gracia* para mantener el equilibrio.

Sin embargo, lo que se halla corrompido es menos nuestros sentidos

[1] *Investigación,* primera Explicación.

[2] *Investigación,* libro I: *De los errores de los sentidos,* capítulo V y siguientes. *Conversaciones,* IV.

que el interior de nuestra alma, o nuestra libertad. "No son nuestros sentidos los que nos engañan, sino nuestra voluntad la que nos engaña con sus juicios precipitados." Así "todas las cosas que vemos inmediatamente son siempre tal como las vemos, y no nos engañamos sino porque juzgamos que lo que vemos inmediatamente se encuentra en los objetos exteriores que son causa de lo que vemos". Los visionarios ven bien lo que ven, pero se equivocan cuando juzgan que lo que ven existe verdaderamente. En suma, nos engañamos porque hacemos mal uso de nuestra libertad; y, por tanto, es nuestra libertad lo que debemos enderezar. ¿Cómo? No juzgando nunca por los sentidos de lo que las cosas son, sino tan solo de la relación que mantienen entre sí y con nuestro cuerpo[1].

Ahora bien, estos errores de los sentidos traen consigo las consecuencias más funestas. Así, del falso principio de "que nuestras sensaciones están en los objetos" se ha sacado toda una metafísica errónea, la metafísica de las diferencias esenciales y de las formas sustanciales que es la Filosofía de la Escuela. Del principio de "que los objetos de los sentidos son las únicas verdaderas causas de nuestras sensaciones" deriva, por un razonamiento implícito, el apego exclusivo a los bienes sensibles, de suerte que los placeres y los males de este mundo hacen más impresión en el alma que el pensamiento de la eternidad.

2.° La imaginación es otra fuente infinita de errores[2]. A decir ver-

[1] Este principio lo ilustra Malebranche con ejemplos admirablemente escogidos y analizados, con una extrema finura y precisión, de donde resulta que la vista nos engaña en todo lo que nos representa de las cosas tomadas en sí mismas, "porque el cuerpo no instruye más que por el cuerpo, y sólo Dios enseña siempre la verdad" (1. I, c. VII, 5): así, la magnitud de los cuerpos, o su extensión en sí (no vemos las cosas más que a nuestra escala, e ignoramos las causas infinitamente pequeñas); sus figuras (la luna en el horizonte), sus movimientos, sus distancias, no son en la realidad tal como se nos aparecen. Sin contar con que nos engañamos al creer que todos los hombres tienen las mismas sensaciones de los mismos objetos: de donde esa extraña variedad que se manifiesta en las inclinaciones de los hombres, lo que constituye la última consecuencia digna de hacer notar con respecto a la Física y a la Moral (1. I, c. XIII, 5).

[2] *Investigación,* libro segundo, *De la imaginación,* primera parte. Malebranche distingue dos facultades en la imaginación: una, activa, que depende del alma misma, es decir, del mandato de la voluntad; otra, pasiva, que depende del cuerpo, o, con más precisión, de "la obediencia" a la voluntad de los espíritus animales que trazan estas imágenes, y de las fibras del cerebro en las que deben ser grabadas: pues el cerebro actúa como una criba que no deja pasar más que los espíritus más vivos y más finos, ya se trate de la glándula pineal (Descartes, A. T., XI, 129), o de la sustancia cortical (Thomas Willis, *Opera,* 1676, I, 295), o de los *ventriculi* del cerebro (Fernel, *Universa medicina,* 1544, ed. 1656, I, 30), autores todos ellos que Malebranche conoce y cita. (Véase a este respecto las notas de P. Schrecker, en la edición de los libros I y II de la *Investigación,* Boivin, 1938, págs. 430, 442 y sgs.) Por lo demás, Malebranche da indiferentemente el nombre de *imaginación* a una y a otra de estas dos formas, porque el contexto deja su sentido suficientemente claro.

dad, no difiere de los sentidos sino en más o en menos. Sentir e imaginar son dos modos de conocimiento que versan sobre las cosas materiales y que se verifican por medio de los hilillos nerviosos, con la única diferencia de que, en un caso, estos hilillos son excitados desde el exterior, y, en el otro, interiormente, de suerte que el alma percibe el objeto, sea como presente, sea como ausente.

Sin duda, la sensación presenta generalmente una intensidad mayor que la imagen; sin embargo, las personas cuyos espíritus son agitados por los ayunos, vigilias, alguna fiebre alta o alguna pasión violenta, llegan a sentir lo que solo deberían imaginar. Y se produce entonces la alucinación.

Ahora bien, cosa muy curiosa, que prueba hasta qué punto, incluso cuando parece depender más estrechamente del cuerpo, el hombre es antes que nada espíritu, el poder que tiene el alma de formarse imágenes de los objetos imprimiéndolas en las fibras del cerebro con efectos todavía más extensos, y a veces más poderosos, que la impresión que tenemos de los objetos presentes; que los errores de la imaginación dependen de causas físicas, del curso de la sangre, del movimiento de los espíritus, del aire que respiramos, de nuestros hábitos y de nuestra herencia [1], tan visibles en muchas de nuestras inclinaciones, de nuestras aversiones, de nuestros desacuerdos, y en la misma concupiscencia en la que nacen todos los hombres; o que dependen de causas morales debidas al enlace mutuo que existe, sea naturalmente, sea artificialmente, entre las ideas del espíritu y las huellas del cerebro, o entre las ideas y las ideas, o entre las huellas y las huellas [2]; que sean debidas al hecho, común en todos los hombres, de que cada uno juzga de las cosas con relación a sí mismo, a sus inclinaciones, a sus pasiones, a su oficio, a sus estudios, y, como dice Bacon [3], "ex analogia hominis, non ex analogia universi"; que provengan, en fin, estos errores del ascendiente que tienen ciertos espíritus sobre los espíritus más débiles y de la comunicación contagiosa de las imaginaciones fuertes [4], que radica en los lazos naturales que son esenciales a la vida de la sociedad y que

[1] La herencia es una herencia física y no moral. Así, lo que se transmite de una madre a su hijo son los rasgos que revelan las ideas de las cosas sensibles, y no las ideas mismas, ni los sentimientos, ni, con mayor razón, las virtudes y los vicios. Supongamos, por ejemplo, que en la madre la idea y el amor a Dios se encuentran asociados a la imagen de un venerable anciano; ella transmitirá a su hijo los rasgos de un anciano y una inclinación sensible hacia los ancianos, pero no el amor de Dios del que se sentía contagiada por un amor de elección. *(Investigación,* 1. II, 1.ª parte, c. VII, 6.) Cf. J. Chevalier, *L'habitude*, págs. 130, 151.

[2] *Investigación*, libro II, 2.ª parte, capítulo III (ediciones 1674-78); 1.ª parte, capítulo V (6.ª edición, 1712).

[3] *Novum organum*, Summa partis secundae, aphorismus XLI. Citado por Malebranche al final del capítulo II de la segunda parte.

[4] Desenvolvimiento famoso, objeto de la tercera parte del libro II, *De la imaginación.*

nos llevan a imitar a aquellos con los que conversamos, sin lo cual un hombre semejaría a esas piedras irregulares que no pueden encontrar su lugar en una edificación, disposición de la que sus modos, la adopción de las costumbres más irracionales, y un desacuerdo cuya locura son incapaces de reconocer los hombres, puesto que la comparten; y de ahí proviene que se tache siempre de locos a los que aseguran que se convirtieron en gallos o reyes, pero no en absoluto a los que se dicen iguales a Dios, porque no es de hoy el que su orgullo haya persuadido a los hombres que podrían llegar a convertirse en dioses, y no hay nada más contagioso que esta soberbia ceguera, llena de falsas luces que no pueden recibir su fuerza y su crédito más que de la luz de la eterna Verdad de la que son una contrapartida. Pero cuando el error se viste con la librea de la verdad, es a menudo más respetado que la verdad misma, y se vuelve entonces más peligroso. Prueba indudable del poder de la verdad que cae en falta al ceder su ropaje para convencer a los espíritus de los hombres y obtener su asentimiento.

3.º Tratemos, pues, de liberarnos de todas estas causas de ilusiones y de errores para admitir tan solo las ideas claras y evidentes que el espíritu recibe por la unión que necesariamente tiene con el Verbo, o la Sabiduría y la Verdad eterna. Pero he aquí que reaparece en toda su fuerza lo que hemos observado ya acerca de la causa fundamental de nuestros errores, porque el hombre es espíritu hasta en sus desacuerdos, y el cuerpo abusa de él en menor grado que la sinrazón y el orgullo que el apego al cuerpo provoca o refuerza, pero que constituye toda la malicia del error y del pecado. Y es prueba de ello que el entendimiento mismo [1], considerado sin su relación con el cuerpo, no podría ser seguido ciegamente. Porque el pensamiento, lo único esencial al espíritu y muy superior por consiguiente a los sentidos y a la imaginación, tiene por su misma naturaleza debilidades que lo alejan o lo apartan de la Verdad.

El primer carácter del pensamiento del hombre es el de ser muy limitado. Y de ahí proviene que nuestro espíritu no pueda comprender lo que recibe del infinito, ni incluso conocer distintamente varias cosas a la vez. El espíritu del hombre no es solamente limitado: es inconstante. Ahora bien, ¿de dónde proviene esta inconstancia, esta perpetua inquietud? De que estando hechos para Dios, para un bien infinito que comprende en sí todos los bienes, el movimiento de nuestro corazón no cesará nunca, como no sea por la posesión de este bien. Así, nuestra voluntad, siempre alterada por una sed ardiente, siempre agitada de deseos, de impaciencias y de inquietudes por el bien que no posee, induce sin cesar a nuestro espíritu a buscar otros objetos. Pero el vacío de las criaturas no puede llenar la capacidad infinita del corazón del

[1] *Investigación*, libro III, *Del entendimiento o del espíritu puro.*

hombre, y esos pequeños placeres, en lugar de aplacar nuestra sed, no hacen más que avivarla. Es verdad que cuando el espírtu encuentra por azar algún objeto que proviene del infinito, se detiene en él y se aplica a él por largo tiempo a fin de examinarlo; pero en vano. Porque lo que debe hacer al alma feliz es la aprehensión de un objeto infinito, de lo cual no es capaz; sino el amor y el gozo de un bien infinito, del que la voluntad se vuelve capaz por el movimiento de amor que Dios le imprime sin cesar. Pero aun así es preciso que le preste atención, que reconozca su fuente y que le dé su consentimiento, pues sin esto lo que estaba destinado a ser el instrumento corre el riesgo de convertirse en un obstáculo, y lo que debía servir de medio para alcanzar el fin verdadero, erigido indebidamente en fin, nos encubre el término y el fin de nuestro esfuerzo. Viene bien recordar aquí las palabras de Suger: *Mens habes ad verum per materialia surgit* [1], acentuando el sentido de esas dos preposiciones que nos señalan, la una el fin, la otra el medio, y cuya inversión es la causa última de todos nuestros errores. Que es con frecuencia lo que se produce en los hombres desatentos. En efecto [2] esa presencia clara, íntima, necesaria de Dios, es decir, del ser sin restricción, del ser infinito, al espíritu del hombre, esa idea del ser de la que es imposible que él se deshaga enteramente porque no puede subsistir fuera de Dios, es a veces tan mal interpretada por nosotros que se convierte en la causa de las abstracciones en desacuerdo del espíritu y de la mayor parte de las quimeras que se forjan los hombres; quimeras que el espíritu, privado de la Verdad, proyecta en lo absoluto para someterse a él, pues es una gran verdad que la mayor parte de los hombres desean mejor someterse al error que someterse a la regla de Verdad [3]. Además, como la atención fatiga el espíritu y este se ve en extremo limitado, no es capaz de discernir las diferencias infinitas que existen entre los seres, de suerte que supone semejanzas imaginarias donde no observa diferencias positivas y reales: porque es preciso una sola idea para juzgar que mil cosas son semejantes, pero son precisas mil para juzgar que son diferentes. De ahí proceden la ilusión del materialista, la del mecanicista, la creencia en la uniformidad y la estabilidad de la duración del universo, así como la mayor parte de los falsos juicios en moral; por ejemplo, juzgamos obstinados a los que son apasionados por la Verdad, igual que los malos lo son en cuanto al vicio y a la mentira, cuando constituyen solamente esa firmeza que exige la Verdad.

[1] J. Chevalier, *La vie de l'esprit*, 4.ª edición, pág. 49.

[2] *Investigación*, libro III, segunda parte *De la naturaleza de las ideas*, capítulo VIII. Volveremos con más amplitud sobre esta segunda parte, en la que Malebranche expone lo que entiende por "ideas" y muestra que vemos todas las cosas en Dios.

[3] *Ibid.*, c. IX, 3.

Concluyamos, pues. Para evitar el error, y para conocer la verdad, es preciso hacer callar a los sentidos y a la imaginación y escuchar la voz de la razón que nos une a Dios. Entonces, dice [1], "tendré siempre un maestro fiel que no me engañará nunca: no solamente seré cristiano, sino que seré filósofo; en una palabra, seguiré el camino que conduce a toda la perfección de que yo soy capaz, por la gracia y por la naturaleza".

4.º Seguiré el camino, a condición de que la voluntad siga al entendimiento. Porque no basta con ver: es preciso ante todo *mirar* para ver, y luego es preciso *querer* para actuar con arreglo a lo visto.

En efecto, lo mismo que la materia o la extensión encierra en sí dos propiedades, la de recibir diversas figuras y la de ser movida, igualmente, dice Malebranche [2], el espíritu del hombre encierra dos facultades: el entendimiento, que es la facultad de recibir diversas ideas, y la voluntad, que es la facultad de recibir diversas inclinaciones, las cuales son al mundo espiritual lo que el movimiento es al mundo material. Pero cada una de estas facultades, a su vez, se subdivide en dos, según que esté vuelta hacia el cuerpo o hacia Dios [3], y así es preciso distinguir en nuestra voluntad las *inclinaciones* por las que Dios nos mueve a amarlo como nuestro Soberano Bien, y las *pasiones* que nos llevan a amar nuestro cuerpo. Es preciso distinguirlas, decimos; pero no es preciso separarlas. El hombre es uno, aunque compuesto de diversas partes, pero todas estas partes tienen algo común, y su unión es tan estrecha que no se puede tocarle en un lugar sin removerle por entero; las pasiones, en particular, son inseparables de las inclinaciones, y los hombres son capaces de amor y de odio sensibles porque son capaces de amor y de odio espirituales. Los pecadores mismos tienden a Dios por la impresión que reciben de él, aunque se alejen de él por el error y el extravío de su espíritu, que se siente apegado a las criaturas como si fuesen la causa del placer que experimenta, llegado el caso. Pero, si los bienes finitos pueden desviar por un instante nuestro amor, no podrían fijarlo, como lo prueba la inquietud de nuestra voluntad cuya capacidad es infinita, y que, al no poder aplicar a su único objeto el movimiento que Dios le inspiró hacia él, permanece en una agitación continua que nos distrae con vanos deseos, por ese atractivo de la novedad, por esa curiosidad, en la que corremos el riesgo de perder a

[1] *Investigación*, conclusión de los tres primeros libros: "Quiero examinar, por ejemplo, lo que me resulta más ventajoso: ser justo, o ser rico ..."

[2] Como se ha observado justamente (van Biéma, R. Méta, 1930, págs. 127-46), Malebranche amplía singularmente su información psicológica refiriendo, no solamente a sus condiciones fisiológicas, sino a la física general los acontecimientos del alma, cuya naturaleza no conocemos por ideas, lo que le lleva por caminos atrevidos y nuevos.

[3] *Investigación*, libro IV, *De las inclinaciones y de los movimientos naturales del espíritu*, capítulo I. Libro V, *De las pasiones*, capítulo I.

Dios y todas las cosas con él, y nos vuelve incapaces de aplicarnos seriamente, en el silencio de los sentidos y de las pasiones, al descubrimiento de las verdades un poco ocultas, de las que depende toda nuestra felicidad, como son las verdades de la moral, y la más importante de todas, la inmortalidad del alma, cuestión de las más graves consecuencias y, por lo demás, una de las más fáciles de resolver, cuando se considera con atención la idea clara y distinta de la extensión y la relación que puede tener con el pensamiento [1]. Sin lo cual todas nuestras inclinaciones, hacia el bien en general, para la conservación de nuestro ser y de nuestra felicidad, o en relación con las demás criaturas, se orientan hacia la apariencia de la grandeza, de la virtud o de la ciencia, cuya realidad nos lleva o nos reduce a Dios. Pero es tan grande la hipocresía de las sociedades humanas que combaten la verdad con la imagen de la verdad, que tiene con frecuencia más fuerza que la verdad misma. Pero la verdad, que ama el silencio, la dulzura y la paz, no se irrita ante la mentira nacida del orgullo: cede incluso ante ambos, porque sabe perfectamente que el error nada puede contra ella y que, si ella permanece durante algún tiempo en la oscuridad, lo es para triunfar en el lugar mismo de su opresión.

Lancemos nuestra mirada más adelante. La grandeza no da la felicidad; incluso con frecuencia nos hacemos miserables a medida que aumenta nuestro poder. Ahora bien, lo que el hombre busca por encima de todo es menos la grandeza y el ser mismos que la felicidad, es decir, el bienestar o el placer; y esto es legítimo [2]. No pretendemos con los estoicos que el placer sea un mal: esta falsa sabiduría [3] se desvanece desde el momento en que el alma se ve afectada por el placer. En realidad, el placer es siempre un bien, y el dolor siempre un mal; pero resulta siempre ventajoso gozar del placer—así, el voluptuoso, privado de esa alegría interior que es toda nuestra alegría—, y a veces es incluso ventajoso sufrir el dolor, cual ocurre con los que sufren persecución por la justicia, porque el reino del Cielo está en ellos. Pues Dios, y sólo El, produce en nosotros la alegría; Dios únicamente, nos permite ver las cosas como son; entonces reconoceremos a Dios en todo, y le amaremos con un amor de elección, digno de

[1] *Investigación*, libro IV, capítulo II, 4. Cf. lo que dice Malebranche de la inmortalidad del alma, y de las razones que prueban que el animal, a diferencia del hombre, es incapaz absolutamente de elevarse al orden de lo necesario y de lo absoluto, al orden moral, en las *Conversaciones sobre la muerte*, que aparecen en la nueva edición de sus *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, publicada en 1696.

[2] *Investigación*, libro IV, capítulo V. Cf. el *Tratado del amor de Dios. En qué sentido debe ser desinteresado* (1697), capítulo IX.

[3] "No nos mantenemos nunca por encima de la naturaleza, si no es por la gracia", escribe Malebranche a propósito de Séneca (*Investigación*, 1. II, 3.ª parte, c. IV).

él y digno de nosotros, único amor capaz de satisfacer ese deseo de ser feliz que es la misma cosa que la voluntad en tanto ella es capaz de amar [1].

Consideremos en fin la amistad que demostramos hacia los otros hombres. Constituye el fundamento de la moral y de la política [2]. En efecto, para que los hombres se unan y formen entre sí esos cuerpos sin los cuales no podrían subsistir, es necesario—y este es el principio de una infinidad de cosas—, que se reúnan por el cuerpo y por el espíritu; en otros términos, la *caridad*, que Dios otorgó a los hombres para conservar esa unión indispensable, debe ser mantenida y reforzada por *lazos naturales*, sobre todo en los regímenes llamados populares, donde para conservar la jerarquía necesaria a todo cuerpo cuyos miembros no pueden ser la cabeza o el corazón, aunque lo pretendan, es preciso que unos manden y que otros obedezcan, y que, así mismo, los que poseen realmente el poder persuadan a los demás, por su civilidad, sus cumplimientos y sus lisonjas, de que lo poseen en imaginación y que sus jefes, que los tienen por los últimos de los hombres, son sus más respetuosos servidores. Inclinación útil, seguramente, pero también en extremo peligrosa, porque hace descansar la sociedad civil en un engaño; y por ello, nuestros enemigos nos resultan más preciados que nuestros amigos, ya que su misma oposición nos obliga a mantenernos en guardia, en tanto que la aprobación de los demás no hace más que adormecernos.

Este es también el peligro de todas las pasiones [3], que nos llevan hacia nuestro cuerpo y nos someten a él hasta el punto de que no somos nosotros los que actuamos, sino que somos actuados; todas las cosas que dependen de ellas están en nosotros pero sin nosotros, y se da aquí tan solo el consentimiento de nuestra voluntad (si subsiste) que depende absolutamente de nosotros. ¿Pena del pecado? Pero la caída no destruyó la obra de Dios. "La voluntad de Dios que hace el orden de la naturaleza es añadida a la voluntad que hace el orden de la naturaleza, para restaurarla y no para cambiarla" [4] Lo uno no destruye lo otro, porque Dios no combate contra sí mismo. Hay que concluir, pues, que las pasiones están en el orden de la naturaleza, aunque el pecado las haya puesto en desacuerdo sometiéndolas al cuerpo y, por él, a las cosas sensibles, en suma cambiando esa *unión en dependencia* [5]. Y he aquí que ellas nos apartan, no solamente del bien, sino de la verdad,

[1] "En este principio", observa Malebranche en su *Respuesta general al P. Lamy* (1699, pág. 35), "se funda mi *Tratado del amor de Dios*".

[2] *Investigación*, libro IV, capítulo XIII. Cf. *Tratado de moral*, II, capítulo VI.

[3] *Investigación*, libro V, *De las pasiones*, capítulos I y IV.

[4] Cf. el *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, publicado en 1680 en Amsterdam, y que se encuentra unido al cuarto volumen de la edición de la *Investigación* en Bruselas en 1681. Edición crítica por G. Dreyfus (t. V de las *Obras completas de Malebranche*, Vrin, 1958), y comentario (Vrin, 1958).

[5] *Segunda conversación sobre la muerte.*

para hacer del amor, quiero decir del buen amor de nosotros mismos, de la perfección de nuestro ser, y de Dios como nuestro fin, una simple forma del amor propio [1], tanto más temible cuanto que trata siempre de justificarse; porque la turbación que pone en nosotros la pasión asciende del corazón a la cabeza y se crea una lógica, aunque bien es verdad que, en el hombre, la razón no se resuelve a abdicar sin justificar su abdicación coloreándola de falsas razones. ¿El remedio? No basta resistir a nuestras pasiones; no es necesario, incluso, tratar de desenraizarlas, puesto que no son más que una transposición de absoluto; es necesario combatirlas por medio de una pasión más noble y más poderosa, como hacen los mártires cuya alma está más estrechamente unida a Dios que a su cuerpo y que beben en esta pasión divina la fuerza del sacrificio, porque no podemos ser iluminados y fortificados más que por lo que está encima de nosotros [2], de suerte que, acercándose únicamente a El, le poseen, le ven en cierta manera, y ven también en un sentido la verdad como Dios la ve. El todo es ver claro. "Cuando el espíritu ve claro, se complace en correr hacia la verdad; corre hacia ella con una velocidad que no puede ser expresada" [3].

3. El país de la Verdad. Cómo vemos todas las cosas en Dios. La extensión inteligible. Las causas ocasionales. La moral: el orden y la Providencia. Dios, único enlace de nuestra sociedad. El movimiento del alma para ir siempre más lejos, y el misterio de nuestro destino

Pero, para penetrar en ese país de las ideas, en ese otro mundo completamente lleno de bellezas inteligibles, en el que todos viven, respiran y piensan sin conocerlo, en suma, para ver en él más claro [4], es preciso realizar un gran esfuerzo y conceder a la verdad esa atención que es como la súplica natural del espíritu. De hecho, todo mi método, como dice con frecuencia Malebranche, consiste en una atención seria hacia lo que me ilumina y me conduce [5].

[1] Al menos desde el pecado (*Investigación,* l. V, c. IX). Véase lo que dice de ello Malebranche en su *Tratado del amor de Dios, en qué sentido debe ser desinteresado, y tres cartas al R. P. Lamy,* 1699. Ollé-Laprune, I, 296; II, 345 y siguientes.

[2] *Investigación,* libro V, capítulo V, comienzo. Cf. la *Décima Meditación* y el *Tratado del amor de Dios.*

[3] *Investigación,* libro II, segunda parte, capítulo III (ed. 1712, c. IV de las precedentes ediciones) Ed. Schrecker, 282.

[4] *Investigación,* libro VI, *Del método,* capítulo I. *Conversaciones,* I, 5 y 6.

[5] *Investigación,* libro VI, conclusión de los tres últimos libros: "El método que he dado puede, a mi parecer, servir de mucho a los que quieren hacer uso de su razón, o recibir de Dios las respuestas que da a todos los que saben interrogarle bien; porque creo haber nombrado las principales cosas que pueden formar y conducir la atención del espíritu, que es la súplica natural que se hace al verdadero maestro de todos los hombres, para recibir alguna instrucción de él." Cf. Pierre Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche* (1956).

Sin embargo, al igual que un viajero que busca su camino en una tierra desconocida, debemos comenzar por orientar nuestra marcha y por representarnos distintamente el fin a alcanzar. Ahora bien, el término del movimiento que nos lleva siempre más lejos es Dios y solamente Dios. He aquí lo que dice San Agustín, y lo que vuelve a decir después que él Malebranche [1]. Porque Dios es principio, no solamente del ser, sino del conocimiento. Consideremos en efecto las relaciones de grandeza así como las relaciones de perfección, los números abstractos así como la sabiduría y sus reglas inmutables; cuando descubrimos estas ideas, no las formamos de nuestra sustancia, no las producimos; no son hechas por nosotros, sino aprehendidas por nosotros, por nuestra razón, única capaz de percibir más allá de lo que es lo que debe ser, el orden inmutable, la verdad indivisible, eterna como la luz increada, que ilumina nuestros espíritus. Ahora bien, esta verdad, independiente de nosotros y superior a nuestra razón que la aprehende, ¿dónde reside? ¿Cómo podemos conocerla? En Dios, y solamente por Dios. El es nuestro único maestro, los otros no son más que monitores.

Mas todo maestro, para instruir a sus alumnos, se sirve de signos y más particularmente de la palabra. Pero la palabra no es más que la *ocasión* del conocimiento; la *causa* misma del conocimiento, es la luz que nos descubre la verdad; luz interior, que no proviene ni de mi espíritu, ni del espíritu del maestro que me enseña; luz iluminante y no iluminada [2], en la que vemos las ideas, así como las relaciones inteligibles entre las ideas que constituyen las verdades, y que no pueden encontrarse más que en una naturaleza eterna e inmutable, es decir, en Dios mismo, luz del mundo, sol de los espíritus [3].

Todas las ideas, no las *percepciones* que nosotros tenemos de ellas, sino las *ideas* [4], subsisten en Dios, y en Dios mismo las vemos; conocer las cosas como Dios las conoce, tal es el principio y tal es el fin de la

[1] *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (1688). Prólogo del autor. Cf. la Décima explicación a la *Investigación de la verdad* (publicada en 1678), "sobre la naturaleza de las ideas, en donde explico cómo se ve en Dios todas las cosas, las verdades y las leyes eternas". Cuadro en Gouhier, págs. 411-20.

[2] *Meditaciones,* I, 27, con referencia al *Tract. 14 in Joan.*

[3] *Conversaciones,* III, 1-4.

[4] Sobre la diferencia entre nuestras percepciones y nuestras ideas, entre nosotros que percibimos y lo que percibimos, véase *Conversaciones,* II, 9-10, con referencia a las *Respuestas a M. Arnauld* de 1684 y 1704. Y para lo que sigue, *Conversaciones,* V. Ejemplos del uso de la imaginación para conservar la atención del espíritu, y de la utilidad de la geometría, conjuntamente con la aritmética y el álgebra, que forman la verdadera lógica que sirve para descubrir la verdad, en *Investigación,* libro VI, capítulos IV y V.

razón. Todos los hombres tienen bien la razón. El Verbo eterno habla a todos los hombres el mismo lenguaje, y, si no están igualmente iluminados, es porque son desigualmente atentos. Hemos de tratar, pues, de hacer a nuestro espíritu más atento. Ahora bien, para despertar, fijar y retener la atención, las modificaciones del alma debidas a los sentidos, a la imaginación, a las pasiones, son mucho más eficaces de lo que lo son las ideas abstractas del entendimiento. Todo el secreto del método reside, pues, en el uso que conviene hacer de él, de conformidad con este principio: que es la idea la que ilumina al espíritu, y el sentimiento quien lo aplica y lo hace atento; pero a condición, sin embargo, de que el *medio* no se convierta nunca en *fin*, en el cual se detiene sin llegar hasta lo verdadero, que debe ser nuestro único objeto. Porque no debemos juzgar de las cosas con pasión, ni con imaginación, sino con la mirada clara de la verdad. Todas las reglas que hemos de observar en esta investigación derivan de una sola, a saber: que es preciso conservar siempre la evidencia en nuestras percepciones y en nuestros razonamientos.

Si ahora consideramos los diferentes objetos de nuestros conocimientos, según la manera como los conocemos (*51), observamos que, a la inversa de nuestra alma, los cuerpos no son conocidos directamente, por conciencia o por sentimiento interior, sino que son conocidos por sus ideas. Y de ahí proviene que, si conocemos más distintamente la existencia de nuestra alma que la de nuestro cuerpo, tenemos en cambio un conocimiento más perfecto de la naturaleza de los cuerpos que de la naturaleza del alma. Insistamos en este punto, que es el centro de toda la doctrina del conocimiento de Malebranche, y que constituye su aportación original.

La meditación de Descartes y sus propias investigaciones en el campo de la óptica habían mostrado a Malebranche que no vemos los cuerpos en sí mismos, como creyó equivocadamente San Agustín [1]. ¿Cómo, pues, los conocemos? Por sus ideas. En efecto, las cosas materiales no pueden unirse a nuestra alma de manera que las perciba y las haga entender directamente [2], porque, al ser extensas y el alma no, no hay

[1] Prólogo a las *Conversaciones*. Cf. la primera y segunda *Conversaciones*, la *Carta en lo tocante a la defensa de M. Arnauld* (1685), así como la *Investigación*, libro III, segunda parte, capítulos I, II y VII.

[2] Como hay alguna apariencia de que las cosas espirituales pueden descubrirse a nuestra alma sin ideas y por sí mismas, si no en esta vida, al menos en la otra, donde, liberados de la cautividad de nuestro cuerpo, podremos quizá hacernos entender por la unión íntima de nosotros mismos, lo mismo que los ángeles en el cielo *(Investigación,* 1. III, 2.ª parte, c. I). Cf., para lo que sigue, los capítulos II a VI, y la Décima Explicación sobre la naturaleza de las ideas, donde se dice que sólo Dios nos ilumina y vemos todas las cosas en él, con las objeciones y las respuestas.

proporción entre ellas. Nuestras almas no pueden, pues, ver los cuerpos más que por las ideas que los presentan al entendimiento. Ahora bien, ¿de dónde provienen estas ideas? Una vez descartadas las doctrinas realistas tradicionales, que afirman que estas ideas provienen de los cuerpos mismos o de sus especies—afirmación gratuita, desmentida por los datos de la óptica y por los hechos bien conocidos del ensueño y de la alucinación—, y la opinión de los que creen que nuestras almas tienen el poder de producir esas ideas o de ver la esencia y la existencia de los objetos considerando sus propias perfecciones—opinión exaltada que atribuye al hombre una participación quimérica en el poder divino—, queda una sola explicación que esté conforme con la razón, y la más propia también para hacer conocer la dependencia que los hombres tienen de Dios en todos los pensamientos. Como es absolutamente necesario que Dios tenga en sí mismo las ideas de todos los seres que él creó; como, por otra parte, es muy cierto que Dios está muy estrechamente unido a nuestra alma por su presencia, de suerte que puede decirse que es el lugar de los espíritus, lo mismo que el espacio es el lugar de nuestros cuerpos, debe admitirse como muy inteligible, altamente probable, y conforme con la sabiduría divina, que hace grandes cosas por medios muy simples, que el espíritu humano ve en Dios las ideas que en Dios representan las cosas creadas.

Puestas así las cosas, ¿cómo vemos los cuerpos en Dios?

Descartes enseñó a Malebranche que toda la esencia de los cuerpos, todo lo que hay de inteligible en ellos, reside en la extensión. Así, todas las ideas que nos presentan los cuerpos son determinaciones de la idea de extensión inteligible, y esta extensión inteligible es lo que vemos en Dios. Expliquemos brevemente estos dos puntos.

1.° Cuando cerramos los ojos, tenemos presente en el espíritu una extensión que no tiene límites. Esta idea es necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, e imborrable de nuestro espíritu, que, por otra parte, no puede ni comprenderla ni medirla, porque le sobrepasa infinitamente; de suerte que el espíritu no puede verla como infinita: ve solamente que es así [1]. Ahora bien, esa extensión y las figuras que descubrimos en ella, son inteligibles porque no se dejan sentir en manera alguna. Pero, cuando abrimos los ojos, esa misma extensión inteligible se hace visible con respecto a nosotros [2], y, de hecho, "vemos" los cuerpos, en cuanto que somos capaces de verlos, porque la extensión in-

[1] *Conversaciones*, Prólogo; I, 8, 9 y 10, con las referencias.

[2] Aplicando de tres maneras diferentes la idea de extensión inteligible a nuestra alma es como Dios nos hace concebir, o sentir, tres círculos de naturaleza diferente que no son, sin embargo, más que el mismo círculo *(Conversaciones,* I, 10. Décima Explicación a la *Investigación,* tercera objeción). Así, el principio de individuación, en cuanto se puede hablar de individualidad de los seres materiales, encierra, según Malebranche, además del elemento inteligible, un elemento sensible (Delbos, *Philosophie française,* pág. 106).

teligible se nos hace visible por la percepción de color, y los "sentimos" porque se nos hace sensible por un sentimiento como el del dolor. Pero resulta indudable que la extensión inteligible es todo lo que vemos y sentimos realmente de los cuerpos, y, en un cierto sentido, que es todo lo que hay de real en ellos.

2.º Mas esa extensión, que es todo lo que hay de inteligible y de real en el cuerpo; que es el arquetipo de la materia y de una infinidad de mundos posibles, el fondo inagotable de las verdades geométricas; que es eterna, inmutable e infinita; que es también eficaz, capaz de iluminar el espíritu y de actuar sobre él, esa extensión no puede encontrarse más que en Dios, y no puede ser vista más que en Dios, es decir, en la Razón universal de la que participamos, a la que nuestra alma está inmediatamente unida y en la que habitan todas las inteligencias. En suma, "la extensión inteligible no es más que la sustancia de Dios, en tanto que representativa de los cuerpos y participable por ellos con las limitaciones o las imperfecciones que les convienen" [1].

Con ello, quiero decir con la adición del término *inteligible*—una palabra basta para cambiarlo todo—, y con la precisión de que la extensión inteligible es la sustancia de Dios *en tanto que representativa de los cuerpos,* Malebranche se separa radicalmente del panteísmo spinozista que hace de la extensión un atributo de la sustancia divina. Esto es, sin embargo, lo que no acierta a comprender su corresponsal de Béziers, el físico y matemático Dortous de Mairan, que, cuanto más lee la *Etica,* más sólida y llena de buen sentido la encuentra y no se siente inclinado a romper la cadena de sus demostraciones [2]. Ahora bien, de la manera como lo explicáis con frecuencia, y sobre todo en la tercera de las *Conversaciones metafísicas*—escribe Mairan a Malebranche—aparece claramente que vuestra extensión inteligible no es otra cosa que la *extensión sustancia,* o atributo, de la que todos los cuerpos, la materia e incluso el universo, no son más que simples *modos.* Así parece que la distinción de la extensión creada o material y de la extensión inteligible no haya sido imaginada más que para encubrir estas dificultades, sin resolverlas. Porque, si se coloca en Dios, como es debido, esa extensión inteligible, y todo lo que hay en Dios forma parte de su esencia, hay que concluir que la extensión (inteligible en nosotros) forma parte de la esencia divina, lo que equivale a caer en el panteísmo spinozista, y, por otra parte, al ver la extensión inteligible en Dios vemos a Dios mismo, lo que nos lleva al ontologismo. A lo que Malebranche responde [3]:

[1] *Conversaciones,* VIII, 8. Cf. la segunda *Conversación sobre la muerte.*
[2] *Cartas de Dortous de Mairan a Malebranche,* del 17 de septiembre de 1713 y del 9 de noviembre de 1713. *Correspondencia* editada por J. Moreau, Vrin, 1947, con una introducción sobre Malebranche y Spinoza.
[3] Primera respuesta, y carta del 12 de junio de 1714 (ed. citada, pág. 135).

Me encuentro ahora en el campo, y no tengo el libro de que me habláis. Leí en otra ocasión una parte de él, pero me dejó mal sabor de boca, no solamente por sus consecuencias, que me horrorizan, sino también por la falsedad de las pretendidas demostraciones del autor. Da, por ejemplo, una definición de Dios que podría ser aceptada tomándola en un sentido; pero la toma en otro de lo que concluye un error fundamental, o mejor en un sentido que encierra este error; de suerte que supone lo que debe probar. La causa principal de los errores de este autor proviene, a mi parecer, de que toma las ideas de las criaturas por las criaturas mismas, las ideas de los cuerpos por los cuerpos, y de que supone que se los ve en sí mismos; error profundo, como sabéis. Porque, convencido interiormente de que la idea de extensión es eterna, necesaria, infinita, y suponiendo por otra parte la creación imposible, toma por el mundo o la extensión creada el mundo inteligible que es el objeto inmediato del espíritu. Así, confunde a Dios, o la soberana Razón que encierra las ideas que iluminan nuestros espíritus, con la obra que estas ideas representan...

Esta extensión inteligible no es hecha; es necesaria, eterna, infinita; es, según creo haberlo probado, la esencia de Dios, no según su ser absoluto, sino en tanto que encierra, entre todas sus realidades o perfecciones infinitas, la de la extensión: porque Dios está en todas partes.

La extensión, tal como la concibe Malebranche, no es, pues, en modo alguno, un atributo de la sustancia divina, y no hay aquí nada que se parezca al panteísmo de Spinoza, dado que, según Malebranche, al juzgar las cosas por sus ideas no se conocen más que sus atributos esenciales, y no en absoluto las circunstancias de su existencia [1], que es esencialmente dependiente [2]; en otros términos, "del hecho de que se vea las ideas de las cosas no se sigue que las cosas sean. Porque Dios no creó los seres sobre nuestras ideas, sino sobre las suyas" [3]. Así, por las ideas vemos el mundo inteligible o la *esencia* de los cuerpos; pero, para ver el mundo material, para juzgar que este mundo *existe,* es preciso que Dios nos lo revele, sea por la autoridad de los libros sagrados, sea por intermedio de los sentidos (presentándose entonces la experiencia como una revelación natural), porque las existencias no son *en* Dios, en su esencia, sino *de* Dios, por su poder creador, y no podemos ver su voluntad arbitraria en la Razón necesaria [4]. Se sigue igualmente

[1] *Meditaciones cristianas,* IX, 12-13.
[2] *Conversaciones,* IX, 7.
[3] Carta de Malebranche a Mairan del 6 de septiembre de 1714 (ed. citada, página 171).
[4] *Conversaciones,* I, 5; VI (Pruebas de la existencia de los cuerpos sacadas de la Revelación. De las dos clases de revelaciones). *Investigación,* libro VI, 2.ª parte, capítulo VI, y sexta Explicación. ("Solo se puede obtener demostración exacta de la existencia del ser necesario.") Advirtamos aquí la posición *crítica* del problema del conocimiento en Malebranche. (Pillon, Année philosophique, 1893, página 121. M. Blondel, R. Méta. 1916, pág. 12.) Sin embargo, observa Malebranche (textos citados de la *Investigación* y de la sexta *Conversación),* aunque la existencia de los cuerpos no se demuestre con todo rigor más que por la revela-

de aquí que Malebranche no podría ser tachado de ontologismo. Para él, en efecto, hay varias clases de infinito. Pero sólo Dios es infinitamente infinito. La extensión inteligible, simple arquetipo de los cuerpos, guarda con Dios la misma relación que guarda toda idea; no es Dios, y al verla no vemos a Dios; no es y no la vemos más que como la sustancia de Dios tomada relativamente por las criaturas o en tanto que participable por ellas [1], y no en su realidad absoluta, en tanto que representando la propia esencia de Dios. Esta nos sobrepasa infinitamente. Por lo cual ver la esencia de Dios no significa en modo alguno ver en Dios las esencias de las cosas creadas. La visión *en* Dios no es la visión *de* Dios. Ver las cosas en Dios, es, en el fondo, verlas en la luz producida por Dios en nuestro espíritu. La visión en Dios no es, pues, cosa activa de nuestra parte, sino cosa pasiva o iluminación recibida, de la que, por lo demás, no sabríamos precisar el modo, porque es misterio para nosotros, en nuestra existencia mortal.

Tal es la luz divina que ilumina nuestros espíritus; por ella no vemos la esencia divina en esta vida, pues nos deslumbraría y no podríamos soportar su resplandor, sino que es ella la que nos ilumina, y por ella conocemos todas las cosas. Dios, por tanto, está presente a nosotros de tal manera que conocer es conocer a Dios, pensar es pensar a Dios, amar y querer es seguir el movimiento de amor que Dios nos concedió para ir a él, aunque de una manera imperfecta, tan oscura y tan alejada que vemos mejor que es lo que es, aunque sigamos raramente hasta el fin el impulso que él nos da. Pero Dios está en todas partes, o mejor todo está en Dios. "La sustancia del Creador es el lazo íntimo de la criatura. La extensión creada es a la inmensidad divina lo que el tiempo es a la eternidad. Todos los cuerpos son extensos en la inmensidad de Dios, lo mismo que todos los tiempos se suceden en su eternidad... En él somos. En él tenemos el movimiento y la vida, como dice el Apóstol: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*" (*Act.* XVII, 28) [2].

Si nuestro espíritu es un obrero tan maravilloso, si sabe sacar lo infinito de lo finito, es porque lo infinito le está presente [3]; es porque, en razón de nuestra unión inmediata con Dios, los hombres, siempre

ción, puede apoyarse en el Dios no engañador para admitir que el orden bien regulado de nuestros sentimientos se corresponde con una realidad exterior, de suerte que la experiencia constituye una especie de "revelación natural".

[1] *Investigación*, libro III, 2.ª parte, capítulo VI (las ediciones siguientes precisan en qué sentido no vemos "la esencia de Dios", es decir, "su ser absoluto").

[2] *Conversaciones*, VIII, 4.

[3] "Sí, nuestras ideas son finitas, si por nuestras ideas entendéis nuestras percepciones o las modificaciones de nuestro espíritu. Pero si entendéis por la idea de infinito lo que es espíritu ve cuando piensa en él, o lo que constituye entonces el objeto inmediato del espíritu, seguramente esto es infinito, porque se lo ve así. La impresión que el infinito produce en el espíritu es finita... Pero yo sostengo

que su espíritu esté purificado y sepan entrar en sí mismos, descubren en él en cierto modo lo que Dios piensa y lo que Dios quiere, mucho mejor de lo que conocemos las intenciones de nuestros amigos más íntimos [1]. Porque únicamente Dios [2] puede producir en nosotros esa luz que nos hace conocer la verdad, y ese ardor de la voluntad que provoca en ella el amor. El es la vida de los espíritus y su luz. En él los espíritus comulgan en el amor a la verdad. En él y por él se sobrepasan y, al sobrepasarse, se unen. Por ello el amor es inseparable del conocimiento, lo mismo que el conocimiento es inseparable del amor; de suerte que "el método más corto y el más seguro para descubrir la verdad y para unirse a Dios de la manera más pura y más perfecta posible, es vivir como verdadero cristiano, es seguir exactamente los preceptos de la verdad eterna, que se unió con nosotros para que nosotros pudiésemos reunirnos con ella" [3].

Todo se subordina, pues, en fin de cuentas, a la moral, es decir, a la manera de conducir la vida como hombre de bien, en vista de la felicidad eterna [4]. Hay más: la metafísica, que es inseparable de ella, es por sí misma una moral, como Malebranche lo hizo observar en algunas fórmulas muy densas al comienzo de su *Tratado de moral*.

I. La *Razón* que ilumina al hombre es el *Verbo* o la Sabiduría de Dios mismo [5]. Porque toda criatura es un ser particular, y la razón que ilumina el espíritu del hombre es universal.

II. Si mi propio *espíritu* fuese mi *Razón*, o mi luz, mi espíritu sería la Razón de todas las inteligencias; porque estoy seguro de que mi Razón o la luz que me ilumina es común a todas las inteligencias. Nadie puede sentir

que no podríais formar ideas generales si no encontraseis, en la idea de infinito, bastante realidad para dar generalidad a vuestras ideas..." (*Conversaciones*, II, 9). Tengamos en cuenta, por lo demás, que Dios o lo infinito no es visible por una idea que lo representa, porque nada finito puede representar lo infinito. Lo infinito tiene en sí mismo su idea. No tiene arquetipo. Puede ser conocido, pero no puede ser hecho (II, 5).

[1] Sexta Explicación, comienzo.

[2] *Meditaciones cristianas*, III, 19.

[3] *Investigación*, conclusión.

[4] *Meditación*, IX, 31. (El mejor precepto de lógica que te puedo dar es que vivas como hombre de bien.) *Conversaciones sobre la muerte*, III.

[5] En la primera edición del *Tratado de moral* (1684), Malebranche había escrito primero "La Razón del hombre", expresión por lo menos equívoca y ambigua, porque la razón no es del hombre, y afirmar que la razón del hombre es el Verbo de Dios puede llevar a absorber la criatura en el Creador, e incluso a identificarlos. La expresión que Malebranche usó después disipa todo equívoco y precisa de una manera muy feliz la teoría de la visión en Dios. Ver las cosas en Dios es ver las ideas de estas cosas en la luz que produce en nosotros la Razón de Dios, a la que estamos unidos y en quien ellas subsisten. Y puesto que las ideas son en Dios, todos los hombres, si están atentos, ven las ideas en El, y ellas son universales y comunes a todos los espíritus que, en ellas y por ellas, son aptos para formar una sociedad espiritual.

mi propio *dolor;* todo hombre puede ver la *Verdad* que contemplo. Y es que mi dolor resulta una modificación de mi propia sustancia, en tanto la *Verdad* es un bien común a todos los espíritus.

III. Así, por medio de la *Razón,* tengo o puedo tener alguna relación con Dios, y con todo lo que hay de inteligencia, puesto que todos los espíritus tienen conmigo un bien común o una misma ley, la *Razón.*

IV. Esta sociedad espiritual consiste *en una participación de la misma sustancia inteligible del Verbo, de la cual todos los espíritus pueden nutrirse.* Al contemplar esta Divina sustancia puedo ver una parte de lo que Dios *piensa,* porque Dios ve todas las *verdades...* Puedo también descubrir algo de lo que Dios *quiere,* porque Dios no quiere más que según el *Orden.*

Y, en efecto [1], Dios no es solamente la verdad eterna, es también el orden inmutable y necesario: como verdad, ilumina a los que le consultan para hacerse más sabios; como orden, regula a los que le siguen para hacerse más perfectos. Ahora bien, la belleza del orden es infinitamente preferible a la evidencia de la verdad: ¿para qué sirve a un demonio el saber que dos y dos son cuatro o conocer exactamente la relación de la circunferencia de un círculo con su diámetro? Si con ello es más sabio, no llegará en cambio a ser más feliz. El fin de la filosofía, lo mismo que el de la religión que es la verdadera filosofía [2], es pues, esencialmente, un fin moral: es la realización del orden.

Ahora bien, el orden debe ser contemplado no solamente en su fuente, que es Dios, sino en sus manifestaciones que son los caminos de Dios. Y aquí es preciso guardarse cautelosamente de dos excesos: de la teoría spinozista, que concibe el mundo como emanación necesaria de la divinidad, teoría falsa e impía, porque Dios se basta plenamente a sí mismo, y ninguna criatura procede necesariamente del Verbo [3]; de la teoría cartesiana que, por el contrario, hace depender, no solamente las existencias, sino las esencias y las verdades eternas de un

[1] *Meditaciones cristianas,* III, 21. Por lo demás, como observa justamente M. Blondel (R. Méta. 1916, pág. 23, núm. 2), una cierta dualidad subsiste en la concepción que se forja Malebranche del *orden* (unas veces inmutable relación de las esencias; otras, jerarquía de las existencias en tanto que dependen no del Verbo, sino de la voluntad de Dios), lo mismo que de la libertad (opción indeterminada, o estado de perfección inteligente) y de la *fe* (hecho revelado que hay que creer, o conocimiento por amor).

[2] *Moral,* I, II, 11. Cf. H. Gouhier, *La vocation de Malebranche.* La noción de filosofía cristiana y el "hecho" cristiano, págs. 129 y sgs.

[3] Véase a este respecto: *Correspondencia con Mairan* (1713). *Conversaciones,* IX, 2. *Moral,* I, v. *Meditaciones,* IX, 13: "El miserable Spinoza juzgó que la creación era imposible y, ¡en qué extravíos no cayó!". Esta oposición a Spinoza, cuyas obras póstumas habían sido publicadas en 1677, y al que los adversarios de Malebranche pretendían asimilarlo (es el fondo de la polémica entre Arnauld y Malebranche), se manifiesta desde las *Meditaciones cristianas* (1683) hasta la *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios* (1708), y obligó, sobre todo a Malebranche, a revisar, en

decreto arbitrario de la voluntad divina, como si Dios estuviese por encima de la Razón y pudiese desmentirse a sí mismo [1].

Dios creó, pues, el mundo *libremente,* pero *según el orden.* ¿Según qué orden? Tal es la cuestión que se plantea ahora a nosotros. Ahora bien, sería humanizar la Divinidad buscar fuera de ella el motivo y el fin de su acción. Sin duda, podemos decir que Dios nos hizo por pura bondad, en el sentido de que nos hizo sin tener necesidad de nosotros. Pero es más justo decir que Dios nos hizo para él, y que creó el mundo sólo para su gloria: porque Dios es necesariamente el fin de todas sus obras. *Soli Deo honor et gloria.* Y la fe interviene aquí para enseñarnos que el fin que Dios se propuso al crearnos, es su gloria en Jesucristo y por Jesucristo, el Verbo eterno encarnado. He aquí el principio de la moral, la regla según la cual debemos conducirnos para conocer la verdad y para alcanzar nuestra salvación, es decir, para realizar el orden.

Puestas así las cosas, es evidente que Dios quiere, y no puede sino querer, hacer la obra más perfecta posible, porque cuanto más perfecta sea, más honor le producirá. ¿De dónde proviene, pues, que haya en el universo tantos desórdenes y desacuerdos? Lo que realmente nos deja perplejos es que no tenemos más que la mitad del principio cuando proclamamos que Dios quiere hacer la obra más bella posible. No basta que la obra sea bella, es preciso también que se realice por los mejores caminos, los más simples y los más dignos del obrero divino. Sin duda, Dios podría convertir a todos los impíos e impedir todos los desórdenes, podría hacer que la lluvia cayese con más abundancia sobre las tierras sembradas que sobre las arenas y el mar, o que un hombre que perdió un brazo no sienta dolor por ello; pero no podría hacerlo más que actuando por voluntades particulares, como las inteligencias limitadas, y anulando en cierto modo la sabiduría y la simplicidad de sus leyes, a menos que el orden mismo lo exija. Para juzgar de los propósitos de Dios y de su obra, es preciso ver el *conjunto* con los detalles. Y puede decirse, en este sentido, que incluso los desórdenes glorifican a Dios y que con este título fueron permitidos por él, a causa de que son una consecuencia de leyes generales que estableció, por las cuales gobierna el universo [2].

la Novena Meditación, la definición que da de la extensión inteligible como "la inmensidad del Ser divino en tanto que infinitamente participable por la criatura corporal". Cf. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche,* págs. 366 y sgs. J. Moreau, introducción a la edición de la correspondencia con Mairan, 1947.

[1] *Investigación,* Décima Explicación. *Conversaciones,* IX, 13. Para lo que sigue, véase *Conversaciones,* IX, 3, 5-8, 9-10; XIV, 4-12. *Conversaciones cristianas,* III, IV, V. *Tratado de la naturaleza y de la gracia,* Disc. I, Explicaciones II y III. *Meditaciones,* VII.

[2] *Conversaciones,* IX, 11. *Meditaciones,* VII, 17-20: es tentar a Dios el obligarle, para conservar su obra, a hacer milagros o a actuar por voluntades particu-

La generalidad de los caminos, tal es la señal propia de la sabiduría divina en el mundo; en esto consiste lo maravilloso de la Providencia divina, que se ve en las leyes de comunicación de los movimientos, y, cosa más admirable todavía, en la sabia combinación que Dios puso entre todas las partes del universo en el momento de la creación, a fin de que su obra pudiese conservarse a través de los siglos con el solo efecto de esas leyes generales que resolvió seguir [1]. Sabiduría verdaderamente incomprensible, cuando se piensa que todas las maravillas de la naturaleza, tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande, y las maravillas más grandes en la combinación de la naturaleza con la gracia, no son más que la consecuencia de la primera impresión del movimiento que Dios comunicó a la materia, y de la que conoció claramente todas las consecuencias y todas las combinaciones de estas consecuencias, tanto en lo físico como en lo moral y en lo sobrenatural; de suerte que la Providencia se observa en todas partes y en todos los órdenes, y se manifiesta en el pecado y en las persecuciones y las contradicciones de la verdad, que hacen que por algún tiempo triunfen sus enemigos, prueba saludable para aquellos que la sirven [2].

Pero para percibir estas altas verdades, es preciso descartar resueltamente el error más peligroso de todos, el error pagano que atribuye a los cuerpos un poder que no pertenece más que a Dios; es preciso probar "que no hay más que una verdadera causa, porque no hay más que un verdadero Dios; que la naturaleza o la fuerza de cada cosa no es

lares, a menos que el orden necesario e inmutable no le obl'gue a ello. Sabemos, por sus *Recuerdos de infancia y de juventud* (IV, 2; III, 1), el uso, y el abuso, que hizo de este principio Renan, para quien "las Conversaciones sobre la Metafísica y las Meditaciones cristianas eran el objeto perpetuo de sus reflexiones", y que había sacado este "dogma fundamental de la filosofía natural: No hay sobrenatural particular". Malebranche había protestado ya con vehemencia contra esta "tara vergonzosa" con la que Arnauld pretendía "denigrarle", atribuyéndole la teoría de que "Dios no actúa nunca por voluntades particulares"—lo que "no dio a entender en ninguna parte"—, sus adversarios inventaron "un fantasma capaz de espantar a todos los que tienen algún sentimiento religioso" *(Respuesta a una disertación de M. Arnauld contra una explicación del Tratado de la naturaleza y de la gracia,* 1685. I, 1; III, 1 y 9). Cf. H. Gouhier. *Philosophie de Malebranche,* págs. 56 y sgs. M. Blondel (R. Méta, 1916, pág. 10), mostró, sin embargo, lo poco satisfactoria que es esta solución, que equivale a decir que "Dios ama más su sabiduría que su obra" *(Tratado de la Naturaleza y de la Gracia,* 2.ª parte, ad. al art. 38) y a poner la simplicidad de los caminos por encima de la liberalidad y de la generosidad divinas.

[1] *Conversaciones,* X, 14. *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia,* Disc. I, 1, 13, 14 y 3.ª Explicación.

[2] *Conversaciones,* X, 7 y 16. XI, 10. XII, XIII, 9 (las leyes generales). Véase también la *Respuesta* de Malebranche a las *Reflexiones filosóficas y teológicas de M. Arnauld,* 3.ª carta (1686), y las *Meditaciones,* VII, 18.

más que la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son verdaderas causas, sino solamente causas ocasionales" [1].

Todas las causas naturales no son más que causas ocasionales: tal es la fórmula exacta de esta teoría famosa que, sobrepasando con mucho la teoría leibniziana de la armonía preestablecida, y preludiando con extrema audacia la crítica de Hume y la concepción moderna, disocia las nociones de causa y de ley, y descarta de la causalidad natural la idea de poder o de eficacia para retener tan solo la noción de una relación regular. La Forge, el médico, Géraud de Cordemoy, Geulincx, discípulos de Descartes, habían profesado ya el ocasionalismo, que se encuentra más que en germen en la filosofía del maestro; pero su teoría era una teoría médica, o física en su origen, y estaba muy lejos de la amplitud que le daría Malebranche. El hombre del Oratorio es ocasionalista por su condición de metafísico y teólogo, preocupado por resolver el problema de la gracia y por explicar no solamente las relaciones de los cuerpos entre sí o del alma con el cuerpo, sino del alma con Dios [2].

He aquí cómo lo establece en el libro VI de la *Investigación.* Es evidente que los cuerpos, grandes o pequeños, montaña o grano de arena, no tienen poder bastante para cambiarse. De ahí que sea necesario concluir que son los espíritus los que cambian. Pero, cuando examinamos la idea que tenemos de todos los espíritus finitos, no vemos el enlace necesario entre su voluntad y el movimiento de cualquier cuerpo. En tanto que, si pensamos en la idea de Dios, es decir en la idea de un Ser infinitamente perfecto y omnipotente, conocemos que hay un enlace de tal naturaleza entre su voluntad y el movimiento del cuerpo que es imposible que quiera que un cuerpo sea movido sin que efectivamente lo sea. Una bola que choca con otra y le comunica su movimiento es *causa natural* porque actúa como consecuencia de las leyes naturales del movimiento: no es, pues, *causa real* y verdadera, sino solamente *causa ocasional* que determina por el choque la eficacia de la ley general según la cual debe actuar una causa general, naturaleza inmutable,

[1] *Investigación,* libro VI, 2.ª parte, capítulo III, Decimoquinta Explicación. *Conversaciones,* VII; VIII, 2: "La eficacia de estos decretos inmutables no está determinada a la acción más que por las circunstancias de las causas que llamamos naturales, y que a mi entender deben ser llamadas ocasionales, por temor a favorecer el peligroso prejuicio de una *naturaleza* y de una eficacia distintas de la voluntad de Dios y de su omnipotencia."

[2] Como lo mostró Gouhier, *Vocation de Malebranche,* capítulos III y IV. Malebranche ataca, sobre todo, la teoría del "concurso divino", tal como la expuso Suárez, porque, para él, *causar* es *crear,* y Dios no podría comunicar el poder creador a las criaturas. *Investigación,* libro VI, segunda parte, capítulo III, y Decimoquinta Explicación "en lo tocante a la eficacia atribuida a las causas segundas". *Meditaciones,* IX, 7: "Toda eficacia, por pequeña que se la suponga, es algo divino e infinito."

sabiduría infinita[1]. Así, todas las fuerzas de la naturaleza no son otra cosa que la voluntad de Dios. Dios creó el mundo porque quiso: *dixit et facta sunt;* y cambia todas las cosas y produce así todos los efectos que nosotros comprobamos porque deseó ciertas leyes según las cuales los movimientos se comunican; y porque estas leyes son eficaces, actúan, y los cuerpos no pueden actuar. Es decir, que toda causalidad natural no es más que una consecuencia del impulso inicial por el cual Dios puso el mundo en movimiento.

Se ve, desde ese momento, lo que debe entenderse por la unión del alma con el cuerpo[2]. Todas las criaturas están unidas a Dios de una manera inmediata. Y están unidas entre sí como consecuencia de las voluntades inmutables y siempre eficaces del Creador, en virtud de las leyes generales que él estableció: es Dios quien quiso que mi brazo se moviese en el instante que yo mismo deseo, y de él saco mi poder: entre la voluntad que tengo para mover mi brazo y el movimiento que mi brazo efectúa no hay ese "enlace necesario" sin el cual no existe causalidad verdadera y que pertenece solamente al Ser infinitamente perfecto.

No sería lícito, sin embargo, concluir de aquí, como se ha hecho, que las causas ocasionales no tienen ninguna operación propia, de suerte que la criatura quede absorbida en Dios[3]. Para Malebranche, permanecemos libres por el uso que hacemos de la eficacia divina—porque la gracia de Jesucristo, por eficaz que sea, no es absolutamente invencible—, y por el consentimiento de la voluntad, según el orden, al bien que encierra todos los bienes y que es lo único digno de limitar nuestro amor—porque la concupiscencia no destruyó enteramente la libertad del hombre y le permitió el poder de pecar por su detención en un bien particular[4]—. Sin duda, no podría haber libertad sin causali-

[1] *Conversaciones,* VII, 11. *Meditaciones,* V, 15.

[2] *Conversaciones,* VII, 3-13. VIII, 6.

[3] Contra esta falsa interpretación, véase los artículos de Pillon (Année philosophique, 1893), de Em. Boutroux y de R. Thamin (R. Méta. 1916, pág. 29, párrafo 105).

[4] *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia,* Disc. III, 2.ª parte. *Investigación,* libro I, *Segunda carta en lo tocante a la defensa de M. Arnauld* (1685). *Reflexiones sobre la premoción física,* 8 (1715). Es preciso reconocer que el problema de la libertad, de su acuerdo con la doctrina de las causas ocasionales, de la gracia y del amor de Dios, tal como los concibe Malebranche, es el más delicado de todos los problemas que plantea su filosofía. Con todo, para él, el error de los que, negando la evidencia del sentimiento interior y la luz de la razón, niegan a la vez la libertad, destruye todos los principios de la religión y de la moral, la justicia de Dios y la de los hombres: prueba indiscutible de que somos libres (Primera Explicación a la *Investigación).* No podría, pues, ser asimilada en modo alguno, como hace Arnauld, la doctrina de Malebranche a la de Spinoza. Pero hay que confesar también que su maestro San Agustín *(De correptione,* II: "Homines aguntur ut agant") y Santo Tomás (1.ª p., q. 104, a. 2) salvaguardaron mejor que él la acción de las causas segundas y la libertad del hombre.

dad. Pero, precisamente, las causas ocasionales, aun no siendo causas verdaderas, son causas en un cierto sentido: porque, al diversificar los efectos de las leyes uniformes, hacen posible el acuerdo de la diversidad con la constancia y la regularidad de los cambios, y permiten, a pesar de lo que diga Leibniz, explicar los efectos particulares sin recurrir a las voluntades particulares de Dios y a una especie de milagro perpetuamente renovado. Al establecer a las criaturas como causas ocasionales, Dios les comunica, en un cierto sentido, su poder[1]. Pero sigue siendo verdad, y verdad esencial y primordial, que Dios no tiene necesidad de instrumento para actuar y que él es la única causa suficiente puesto que basta que quiera para que una cosa sea. Dios no puede hacer de sus criaturas verdaderas causas, no puede hacer de ellas dioses. Solo hay una verdadera causa y un verdadero Dios: de él nuestra voluntad obtiene su eficacia, y en él nuestros espíritus beben la luz. Vuestra casa subsiste, aunque vuestro arquitecto haya muerto; pero el fondo de nuestro ser depende esencialmente del Creador. "Que Dios no quiera ya que exista el mundo, hele ahí destruido"[2].

Toda la moral deriva de aquí. Nuestra alma está unida inmediata y directamente a Dios, y solo a Dios. Ante él únicamente hemos de doblar nuestra rodilla. Y hemos de pensar solo en Dios, ver a Dios en todas las cosas, adorar a Dios en todas las cosas, temer y amar a Dios en todas las cosas. Pero no es esta la inclinación de algunos filósofos, porque desde el pecado hay una secreta oposición entre el hombre y Dios. Se congratulan de fabricar dioses según su fantasía, como esos romanos que sentían temor y respeto por las ficciones de su espíritu, en tanto que el cristianismo nos enseña a amar y temer a un solo Dios, puesto que un solo Dios puede hacernos felices: *ut colatur unus Deus, non multi dii, quia non facit animan beatam nisi unus Deus*[3].

Sólo Dios, en efecto, es el enlace de nuestra sociedad. Y ha de ser naturalmente su fin, puesto que es su principio[4]. Pero, ¿qué es la sociedad? Es el acuerdo de los espíritus y de los corazones. Mas el acuerdo de los espíritus depende de la visión clara de la inmutable verdad, y el acuerdo de los corazones, del gozo de la inagotable felicidad a la que somos llamados en la vida eterna[5]. ¿Cómo llegar a ella desde aquí

[1] *Meditaciones,* V, 17. Este poder aparece restringido en la *Investigación,* libro VI, 2.ª parte, capítulo III, y en las *Pequeñas Meditaciones para disponerse a la humildad y a la penitencia* (1677), donde Malebranche, para oponerse al orgullo, se preocupa, sobre todo, de mostrar la dependencia de la criatura, que es por sí misma "una pura nada".

[2] *Conversaciones,* VII, 7-8.

[3] *Investigación,* libro VI, segunda parte, capítulo III, con referencia a San Agustín, *Tract.* 23 *in Joan.*

[4] *Conversaciones,* VII, 14.

[5] *Tercera conversación sobre la muerte.*

abajo? Por la razón y por el amor. Por la razón entramos en sociedad con Dios [1]: al contemplar la sustancia inteligible del Verbo, única que nos hace razonables, distinguimos en ella, además de las relaciones de grandeza, relaciones de perfección, que son, al mismo tiempo que verdades, leyes inmutables y necesarias, en una palabra, el Orden que Dios consulta cuando actúa. Sobre este Orden debemos regular nuestras acciones, que son buenas o malas en la medida en que se aproximan o se alejan del Orden, porque estamos hechos solamente para él [2]. Pero, para esto, no basta con verlo, es preciso también amarlo, e incluso se le ve tan sólo si se le ama. Así, "el amor habitual, libre y dominante, del Orden inmutable" no es solamente la principal de las virtudes morales: es la única virtud, la virtud madre, fundamental, universal. Su nombre auténtico es la caridad [3], y Jesucristo la canonizó con estas palabras: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, y a tu prójimo como a ti mismo. Quien dice conocer a Dios y no observa sus mandamientos, no solo no le ama sino que no le conoce [4]. Para conocerle y para amarle, es preciso seguir el Orden inmutable, ley inviolable de las inteligencias y de Dios mismo, porque de ahí procede ese *amor de unión*, infinitamente distante del amor de complacencia e incluso del amor natural de benevolencia que nos brindamos a nosotros mismos: amor de unión que conviene solo a Dios, que quiere lo que Dios quiere, que quiere a Dios tal como es, y que debe tender a él como la única causa de nuestra felicidad [5]. Y que no se diga: Ciertamente, la Razón universal es siempre la misma; el Orden es inmutable; y, sin embargo, la moral cambia según los países y los tiempos. ¿De dónde puede provenir esta diversidad, si la Razón del hombre es siempre la misma? Ocurre, sin duda, que dejamos de consultarla [6]. Entonces, a falta de atención, permitimos que nos conduzcan y nos guíen nuestros enemigos, tanto más cuanto que el Orden inmutable no es de fácil acceso; habita en nosotros, pero nosotros nos prodigamos siempre hacia afuera.

Tal es, pues, la virtud esencial. Pero, además de las condiciones que requiere, *fuerza, libertad* y *sumisión* de espíritu, es necesario al hombre conocer y practicar los deberes que deben regular su conducta en las circunstancias particulares y que se resumen en el deber de obediencia. Ahora bien, los principios de todos nuestros deberes son nuestros deberes hacia Dios, luz de nuestros espíritus, vida de nuestras almas, única

[1] *Moral,* I, I, 3-8. *Conversaciones,* VIII, 13. *Meditaciones,* IV, 7-8.
[2] *Moral,* I, I, 14. *Investigación,* décima Explicación.
[3] *Moral,* I, II, 1; I, III, 1 (con referencia a *Mat.* XXII, y *Joan.* II), y 20.
[4] *Moral,* I, I, 23.
[5] *Moral,* I, III, 7-9. Cf. el *Tratado del amor de Dios* y la primera Carta al padre Lamy, así como la nota (*53) en el Apéndice.
[6] *Moral,* I, II, 7-8; cf. 10-13. Y, para lo que sigue, *Moral,* II, XI, 4. II, I, 4. II, II, 3-6. V, I, 5.

causa verdadera e inmediata de nuestro ser, de todo lo que es y de todo lo que se hace aquí abajo, y hacia la cual, exclusivamente, deben tender todos los movimientos de nuestro espíritu. De ahí, como de un principio, derivan todos nuestros deberes, trátese de deberes hacia el prójimo, o de deberes hacia nosotros mismos.

"Podemos formar con los hombres dos clases de sociedades: una sociedad de algunos años y una sociedad eterna; una sociedad de comercio y una sociedad de religión; quiero decir una sociedad animada por las pasiones, subsistente en una comunión de bienes particulares y perecederos, y cuyo fin sea la comodidad y la conservación de la vida del cuerpo; y una sociedad regulada por la Razón, sostenida por la fe, subsistente en la comunión de los verdaderos bienes, y cuyo fin sea una vida bienaventurada por toda la eternidad." [1] Cuando fundamos la primera, construimos sobre la arena; pero trabajamos para la eternidad cuando entramos en la otra, por la caridad; y todas nuestras relaciones son exactamente reguladas, según el orden, es decir, aquí según la obediencia [2].

En cuanto a los deberes que cada uno se debe a sí mismo [3], se reducen todos ellos a trabajar por nuestra felicidad y por nuestra perfección. Ahora bien, nuestra perfección consiste en una perfecta conformidad de nuestra voluntad con el Orden, y nuestra felicidad consiste únicamente en el gozo de los placeres sólidos, capaces de contentar a un espíritu hecho para poseer el soberano bien. Nuestros deberes hacia nosotros mismos no son, pues, otra cosa que nuestros deberes hacia ese Dios del que nuestra alma es la imagen [4]; porque amar la perfección no es ser empujado por una avaricia espiritual, es amarse por Dios y en Dios, único ser que tiene el poder de colmar ese deseo del que es la causa y el objeto. Aquí, como en todas las cosas, Dios debe ser, pues, el fin, lo mismo que el principio.

[1] *Moral,* II, VI, 11. Véase los otros textos en el *Malebranche* de Gouhier (Les moralistes chrétiens, Gabalda, 1929), págs. 234 y sgs., 250 y sgs. (Los dos citados.)
[2] R. Thamin observa justamente (R. Méta., 1916, pág. 114): "La política de Malebranche no nos confiere más que deberes. Y estos deberes se resumen en el de obediencia." Cf. *Moral,* II, IX, 1 y 13: La desobediencia a Dios, inducida por "el mentiroso y orgulloso tentador", fue la fuente de todos nuestros males. *Investigación,* libro II, 3.ª parte, capítulo IV. Esta rebelión contra la Razón, sostenida por las pasiones, los intereses, los prejuicios, corrompe la sociedad de los hombres, y nos induce a hacer, de nosotros y de las criaturas, fines que ponemos por encima de todo, e incluso de Dios. *Moral,* II, VI, 2. *Conversaciones,* V, 13. *Conversaciones* V, VIII, IX, X. *Fragmentos filosóficos inéditos,* edición Vidgrain, 1923, pág. 131.
[3] *Moral,* II, V, 1-5; XIV, 1. *Meditaciones,* XIV, 1-4. *Tratado del amor de Dios,* 12-16.
[4] Imagen de Dios y de las Tres personas divinas que imprimen cada una su carácter propio al espíritu *(Moral,* I, V, 1-5. *Medit.,* XIV, 1-4).

Así, la moral humana se abre, tanto hacia atrás como hacia adelante, a perspectivas infinitas y verdaderamente divinas. De una parte, en efecto, supone la gracia [1], porque el hombre no puede vencer sus pasiones, no puede cumplir todos sus deberes; en suma, no puede escapar a su miseria, que no es solamente un desorden sino una contradicción para el espíritu, sin una ayuda extraordinaria de lo alto. Y así como hay dos principios determinantes de nuestro amor y de nuestra voluntad, la luz que nos descubre el bien, y el placer que nos lo hace gustar, hay también dos gracias que producen y alimentan la caridad: la *gracia de luz*, o gracia del Creador, que es anterior al pecado, y que tiene por efecto propio iluminar el espíritu, y la *gracia de sentimiento*, o gracia del Redentor, de la que Jesucristo es la causa ocasional, y que constituye un remedio para el pecado y la concupiscencia, a la que combate previniendo la voluntad por una santa deleitación [2].

De otra parte, en fin, la moral culmina en la gloria. Es inseparable del más allá [3]. Es la muerte la que confiere a la vida su sentido, y es la eternidad la que da su sentido a la muerte. Queremos todos invenciblemente ser felices. Pero la muerte inevitable rompe todos nuestros designios, y debe, pues, cambiar todos nuestros puntos de vista, así como obligarnos a buscar bienes que ella no pueda arrebatarnos. Y el sabio, que no se deja, como los niños, conmover y fijar por lo que afecta actualmente sus sentidos, no puede dejar de reconocer que somos inmortales, que la vida del alma no es más que su pensamiento, es decir, el conocimiento de la verdad y el amor al bien, y que "es preciso morir para ver a Dios, porque el alma se une a la verdad a medida que se

[1] *Meditaciones*, XII-XIV. *Conversaciones*, IX. *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, I, 1-2; II, 11-17.

[2] *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, Disc. II, art. 30, 34, 40; III, art. 3 y 20. *Meditaciones*, XIV y XV. *Moral* (en la que la gracia de sentimiento de que Jesucristo es la causa ocasional y el dispensador es toda la gracia), I, III, 17; IV, 15; VIII, 6. Cf. la primera Explicación a la *Investigación*, la *Primera Carta en lo tocante a la de M. Arnauld* y la *Respuesta a la Disertación*. Ollé-Laprune observa (I, 431): "Lo que dice de la gracia de luz parece propio de un pelagiano, y lo que dice de la gracia de sentimiento de un jansenista." Sin embargo, Malebranche, en sus respuestas a Arnauld y en las Explicaciones al Tratado, no tiene dificultad en mostrar que no es ni pelagiano como los que buscan fuera de Dios la razón de su elección, ni jansenista como los que no ven que, si la gracia de sentimiento, la gracia medicinal, es siempre eficaz por sí misma, sin embargo, su efecto depende de las disposiciones y del consentimiento de aquel a quien es dada. Sobre todo esto, cf. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, 2.ª parte (La unión a Dios por la voluntad. La gracia), y Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche* (tesis, Grenoble, Vrin, 1931), donde el autor muestra muy claramente que gracia y libertad, lejos de destruirse, se acrecen recíprocamente.

[3] E igual ocurre con la metafísica, si es verdad, según la expresión de Charaux, "que hay en el mundo demasiada justicia para que dudemos de la Providencia, y que hay demasiado poca para que dudemos de la vida futura". Para lo que sigue, véase el Prólogo a las *Conversaciones sobre la Metafísica*, la *Segunda conversación sobre la muerte; Investigación*, libro VI, segunda parte, capítulo VII.

despega del cuerpo" [1]; de suerte que esa pretendida nada que sucede a los últimos momentos es, de todas las quimeras, la más extravagante y la más insensata, porque es cierto que la muerte no separará al alma de sí misma al separarla de un cuerpo que se prodiga sin cesar fuera de sí, y que, si el hombre se somete a Dios, la muerte, que le liberará de su servidumbre, le reunirá con su principio y con su fin [2].

Tal es esta gran metafísica, de una inspiración tan profunda y tan alta, que solo puede ser comprendida si se la toma en su fuente, invisible y oculta, y si consentimos en seguirla a partir de aquí, pero que, incluso si no nos acercamos a ella, nos presenta materiales sólidos y experimentados, que permanecen intactos y prestos a ser utilizados para una construcción nueva [3], porque los elementos de la realidad que contienen no fueron deformados por una visión sistemática de las cosas.

Seguramente, como todo vasto sistema en el que se expresa una intuición que trata de abrazar toda la realidad, la doctrina de Malebranche no queda al margen de toda ambigüedad y de toda crítica, y teorías como las de la visión en Dios y de las causas ocasionales exigen el ser consideradas con esa atención que él mismo lleva a todas las cosas, y que es como la súplica natural del espíritu en presencia de la Verdad que nos ilumina y que nos juzga (*54).

La voluntad, por lo demás, con el poder que deriva de ella, es el centro sensible del sistema [4], en razón de una especie de oscilación constante, en Malebranche, entre lo que, en nosotros, proviene de Dios, y lo que concierne a nuestra condición de criatura, y, más generalmente, entre la idea de *la* cosa, única *inteligible*, que reside en el entendimiento divino, y la idea de *tal* cosa singular, *existente* como efecto de la voluntad creadora de Dios, entre el "cuadrado ideal y el cuadrado creado" [5], lo mismo que, bajo otros aspectos, entre la esencia y la existencia, lo infinito y lo finito, la razón y lo *otro* de la razón, el movimiento para ir más lejos y la facultad de detención, la infinitud de la voluntad que actúa y la finitud de la criatura que recibe: lo que da paso a las cuestiones más arduas en lo tocante a la estructura del ser y a la misma na-

[1] *Investigación*, décima Explicación, Respuesta a la última objeción.

[2] *Segunda conversación sobre la muerte.*

[3] Como mostró muy bien Bergson, hay "en Malebranche toda una psicología y toda una moral que conservan su valor, incluso si no prestamos aprobación a su metafísica. He aquí una de las señales de la filosofía francesa; si a veces consiente en hacerse sistemática, no sacrifica con ello el espíritu de sistema", y lo que sigue. *(La philosophie*, 1915, pág. 8).

[4] Véase a este respecto las oportunísimas observaciones de Ginette Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, 1958, introducción, y págs. 376-378, así como la conclusión del libro de Martial Gueroult sobre *La vision en Dieu*, 1955, págs. 309 y sgs. (cf. págs. 214, 242 y sgs., 284).

[5] *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, à M. Arnauld, docteur de Sorbonne*, París, Michel David, t. IV, pág. 22.

turaleza de Dios, a la relación de la sabiduría con el poder en Dios, a la economía de sus obras, a la naturaleza del hombre y al juego contrapuesto de su destino en el seno del reino de la naturaleza y de la gracia, entre los abismos de la Providencia.

Así surgen por todas partes las aporías y las dificultades; pero estas aporías nacen del misterio frente al cual Malebranche se encuentra colocado, y que rehúsa eludir con ayuda de soluciones puramente lógicas, y, por tanto, artificiales, a expensas de lo verdadero. Tienen su fundamento en la profundidad misma de su pensamiento realista, y en la amplitud del propósito que se forjó, de pensar a Dios y el mundo desde el punto de vista de lo absoluto, no humano, sino divino, con ayuda de lo que constituye en nosotros una participación en la Razón de Dios, único Ser con el que estamos directa e íntimamente unidos, no, como a las criaturas, por idea, sino a El mismo: porque lo Infinito tiene en sí mismo su idea; puede ser conocido, como es evidente, pero no puede ser hecho [1]; no puede ser representado por nada creado, como tampoco lo finito puede contener a lo infinito, y así la idea muy distinta que, por este hecho mismo, tengo de Dios no puede provenir más que de mi unión con El.

Este gran místico racional, que piensa como San Agustín y se expresa como Descartes, vio profundamente que no somos nuestra luz y que nuestra felicidad no se halla en nosotros mismos [2]. Todos queremos la felicidad, todos pensamos y amamos lo infinito, incluso sin saberlo. Ahora bien, ni la verdad ni la felicidad están en nosotros, no nos pertenecen: para alcanzarlas, debemos seguir el movimiento que Dios nos imprime a fin de llevarnos siempre más lejos y de elevarnos por encima de nosotros mismos; debemos salir de nosotros y renunciar a nosotros a fin de llegar hasta Dios, en quien subsisten la Verdad y el Orden. Pero al perderse el alma se encuentra. Al renunciar a sí, no renunció, en realidad, más que a lo que la atrae o la reduce a sí; y encuentra lo que hay de más profundo en sí misma al buscar a Dios, a fin de conocerlo y amarlo como El conoce y ama. Y es que, hemos de decirlo una vez más, estamos unidos directa e inmediatamente únicamente a Dios [3]. Situados entre el cuerpo y Dios, todo lo que nos reduce al cuerpo es retroceso, todo lo que nos eleva a Dios, es progreso, engrandecimiento y conquista. Y aseguramos así el orden, no solamente en nosotros, sino fuera de nosotros, en la sociedad de los hombres. Porque es en la Verdad, y solo en ella, donde todos los hombres comulgan. Todos los demás bienes les dividen. "Sepárate para que yo también pueda gustar de ellos", dicen, y se disputan ásperamente las

[1] *Conversaciones*, II, 5.
[2] *Investigación*, Primera Explicación, *Meditaciones*, IV, 15.
[3] *Conversaciones*, VII, 15.

riquezas, los honores, el poder y el amor. Pero la eterna Verdad es como la luz del sol o como el amor maternal: se consume sin agotarse jamás, se multiplica a medida que se otorga, porque es inmenso e indivisible. En ella comulgan los hombres, en ella encuentran lo mejor de sí mismos, porque han tenido que elevarse por encima de sí y de todas las cosas hasta Dios para alcanzarla, y únicamente así pueden formar sociedad entre ellos y con Dios, y recibir la vida, la luz y la felicidad, con toda la perfección de que son capaces en esta vida, antes de ver a Dios tal como es y hacerse semejantes a El [1].

III. LEIBNIZ

Introducción. El eclecticismo de Leibniz y su significación profunda. La expresión de la multitud en la unidad, señal del pensamiento, fundada en Dios. Las proyecciones de perspectiva y su armonía

Antes de abordar el estudio de Leibniz [2], y para medir exactamente el valor y el sentido de un sistema con el cual solo el de Aristóteles puede ser comparado por su amplitud, no resultará inútil disipar una confusión. En efecto, se ha tachado con frecuencia de equívoco el profundo eclecticismo en el que se inspira. Se le ha reprochado, todavía más, el hablar diferentes lenguajes con sus diferentes interlocutores, el adaptar a cada uno de ellos su doctrina, presentando de ella, para hacerla agradable, aspectos que resulta bastante difícil conciliar entre sí. Este reproche es injustificado; me atrevería a decir que testimonia incluso un lastimoso desconocimiento de lo que constituye la esencia del *pensamiento* y de su *expresión:* esa expresión de la multitud en la unidad, en la que reside la operación propia y la acción misma del pensamiento en todos sus grados [3], y que hace que cada una de las

[1] Prólogo a la *Investigación*, con referencia a San Agustín, *De Genesi ad litteram*, 50, y al texto de San Juan, *Ep.* I, III, 2, que hemos citado anteriormente: "Sabemos que, cuando se mostrare, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es."

[2] Sobre Leibniz (Leipzig, 1 de julio de 1646, Hannover, 14 de noviembre de 1716), véase la nota biobibliográfica dada al final de este capítulo.

[3] "Perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio". (Tercera carta al P. Des Bosses. Ed. Gerhardt, II, 112.) Cada percepción expresa el yo todo entero a la vez que expresa el universo (*Nuevos Ensayos*, prefacio, Gerh. V, 48. Carta a Arnauld, desde Hannover, el 9 de octubre de 1687). Esta *expresión* que cada criatura tiene del universo, y que la enlaza directamente con Dios, se halla en el corazón mismo del sistema de Leibniz, porque resuelve el problema de la libertad en Dios, en el hombre, y la relación del Creador con la criatura. Si hay expresión, hay relación entre los pensamientos, y estos pensamientos deben tener una existencia anterior a esa actualización, en la zona de los posibles, es decir,

criaturas exprese a su manera el universo, del que cada ser individual es un espejo viviente, que el espíritu, ese espejo pensante, tiene además el privilegio de ver, siendo capaz de conocerlo y de imitar alguna cosa de él, porque expresa lo mejor posible a la divinidad [1], pero que únicamente Dios expresa por entero y distintamente; de suerte que "cada sustancia es como un mundo aparte, independiente de cualquier otra cosa fuera de Dios", de quien todos los individuos emanan continuamente, y que hace que sus expresiones se correspondan, se encuentren y se muestren de acuerdo [2]. Así, todo es expresión, y no existen más que expresiones cuyo fundamento último está en Dios.

Se sigue de aquí que en nuestro plano humano, o, si se quiere, en el plano de los individuos, únicos que existen verdaderamente—porque, "cuando Dios produce la cosa, la produce como un individuo, y no como un universal de lógica" [3]—, el ser no es percibido más que desde un cierto punto de vista; y, si es verdad que una *proyección de perspectiva* expresa su geometral, puesto que hay una relación constante y regular entre lo que se puede decir de una y de otro, sin embargo, ella le es solo conforme y no perfectamente semejante, como lo son las percepciones y las expresiones de varios espectadores que creen ver la misma cosa, y se entienden entre sí, aunque cada uno vea y hable según la medida de su visión. Y así como una misma ciudad mirada desde diferentes lados parece muy distinta, y se encuentra como multiplicada en sus perspectivas, ocurre, igualmente, que por la multitud infinita de sustancias simples hay como otros tantos diferentes puntos de vista de cada una de ellas [4]. Tan solo en el conjunto, plenamente ideal, de los seres individuales, referidos a Dios como a su fundamento, el ser es enteramente entendido, en espera de que adquiramos la experiencia y el sentimiento vivo en la felicidad futura [5]. Y de ahí nace, ya desde la vida presente, esa sociedad de los espíritus entre sí y con Dios, que hace que los espejos reflejen una misma luz que reciben diversamente de una misma Fuente común. Tal es, si puede decirse así, la intuición central del leibnizianismo, de la que todo procede y a la que todo se reduce. El eclecticismo no es, a su vez, más que su expresión, y se adentra perfectamente en el corazón de la doctrina en la que nos introduce de lleno.

en la inteligencia divina, haciendo intervenir aquí la elección de la voluntad divina la bondad de Dios y el principio de lo mejor, garantía de la libertad divina, salvaguarda de nuestra libertad, que preside la jerarquía de los seres según los grados de su expresión. (Véase a este respecto el prólogo de G. Lewis a su edición de las *Cartas de Leibniz a Arnauld según un ms. inédito*, P. U. F., 1952.)

[1] *Discurso de metafísica*, § 35.

[2] *Discurso de metafísica*, § 14, y notas de la edición G. Le Roy, Vrin, 1957, págs. 226 y sgs.

[3] *Teodicea*, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, § 390.

[4] Carta citada a Arnauld, octubre de 1687. *Discurso*, § 14. *Monadología*, 57.

[5] Como escribe Leibniz a la electora Sofía, en agosto de 1696, en una carta muy importante. (*G. W. Leibniz, Textos inéditos*, según los mss. de la Biblioteca provincial de Hannover, publicados y anotados por G. Grua, P. U. F., 1948, pág. 380.)

Leibniz se preocupó mucho de presentarnos su punto de vista esencial, por el intérprete del amigo de Dios, Teófilo, al que trae a colación en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* [1].

> Me he visto sorprendido con un nuevo sistema, del que he leído algo en los diarios de los sabios de París, de Leipzig y de Holanda, y en el maravilloso diccionario de M. Bayle, artículo de Rorarius; y desde entonces creo ver una nueva cara del interior de las cosas. Este sistema parece aliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, a la teología y a la moral con la razón. Parece que toma lo mejor de todas partes y que después va más lejos de lo que se fue hasta entonces. Encuentro aquí una explicación inteligible de la unión del alma con el cuerpo, cosa de la que con anterioridad había desesperado. Encuentro los verdaderos principios de las cosas en las unidades de sustancia que este sistema introduce, y en su armonía preestablecida por la sustancia primitiva. Encuentro aquí también una simplicidad y una uniformidad sorprendentes, de suerte que puede decirse que se trata en todas partes y siempre de la misma cosa, en los grados de perfección próximos... En todas partes como aquí, y siempre y en todas partes como en nosotros, según lo que ya os he dicho... Y, lo que deja atrás a la imaginación, todo el universo en esbozo, pero desde una visión diferente, en cada una de sus partes e incluso en cada una de sus unidades de sustancia... ¡Cuán realzado queda el conocimiento de las grandezas y de las perfecciones de Dios!... ¡Cuán penetrado estoy de admiración y (si nos atrevemos a servirnos de este término) de amor hacia esta soberana fuente de cosas y de belleza!...

En estas condiciones, si se pone en presencia a dos espíritus a dos de estas "unidades de sustancia" en las que todo el universo se encuentra como en esbozo bajo perspectivas diferentes, el pensamiento, no digo solamente la expresión del pensamiento, sino el pensamiento mismo en su estructura íntima, no podrá ser más que un diálogo entre el que lo formula y el que lo recibe; y puede tratarse a veces del mismo hombre, porque es verdad que, para cada uno de nosotros, pensar, incluso en soledad, no es otra cosa que conversar consigo mismo, para afrontar y, si se puede, poner de acuerdo entre sí los puntos de vista diferentes y a veces contradictorios que tiene de sí y de las cosas [2]. Importa, pues, muy poco que el interlocutor a quien nos dirigimos sea un interlocutor mudo, o que se contente casi, como los personajes de Pla-

[1] *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano, por el autor del sistema de la armonía preestablecida.* Libro I: De las nociones innatas. Capítulo I: Si hay principios innatos en el espíritu del hombre.

[2] Cf. lo que digo a propósito de las *Logia* del padre Pouget, en la Table ronde de octubre de 1954, pág. 53.

tón, con responder: *Nai. Panu ge. Dokei moi. Aléthé. Pôs dè. Pôs ou.* Lo que quiere decir: Sí. Sin duda. Me parece a mí. Es verdad. ¿Cómo? ¿Cómo no?—o que no responda en absoluto—. El interlocutor está ahí, presente; a él se dirige la palabra; y es él quien preside o flexiona, y a veces adelanta, la marcha del pensamiento y el diálogo mismo, es decir, la manera cómo el maestro presenta, a otro, lo que él piensa, y que se crea poco a poco en su espíritu de cara al hombre al que tiene que convencer o instruir. Como dice Bergson [1], cuando dos interlocutores A y B están en presencia, no hay A + B, sino una relación original, X, que los enlaza y que estimula o inhibe el pensamiento. Así, los pensamientos se corresponden y los espíritus se muestran de acuerdo porque existe, y en la medida en que se realiza, esa especie de *armonía preestablecida* entre lo que uno percibe confusamente y otro distintamente, lo que hace que el segundo lleve al primero a expresar y a explicar su propio pensamiento, como lo haría para sí mismo: pero no puede hacerlo con otro si no es a condición, si puede decirse así, de pulsar la nota que halla resonancia en la del interlocutor para hacerle vibrar al unísono.

Ahora bien, el teclado de Leibniz es de una extensión sorprendente: el más rico y el más completo quizá de los tiempos modernos; reúne en sí la herencia del mundo antiguo, de la Edad Media y del Renacimiento, con todas las adquisiciones de la ciencia moderna que él mismo contribuyó a aumentar de una manera decisiva, y su gama se extiende de la lógica pura, de la matemática y de las ciencias de la naturaleza física a la moral y al derecho, a la política y a la historia, a la religión, en fin, y a la teología, incluso a la organización religiosa de la tierra. Nadie tuvo como él el sentido de los conjuntos. Pone, como se ha dicho [2], sus inspiraciones en sucesión regulada, y lo que era efecto de la naturaleza parece al fin un producto del artificio; de suerte que algunos tuvieron por sospecha la franqueza y la sinceridad de un hombre que, en muchas circunstancias, habla con una especie de desdén de sus obras como si se tratase de simples "bagatelas" o "juegos del espíritu" [3], en los cuales se acomoda a un modo de pensamiento

[1] *Conversaciones con Bergson*, pág. 223, a propósito de mi noticia sobre *Le prieuré de saint Moyeul à La Bouteille en Forêt de Tronçais*. Moulins, Crépin-Leblond, págs. 20-23.

[2] Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, t. III, pág. 442.

[3] "Encontraréis alguna de mis bagatelas en el paquete, una manera de pequeño diálogo sobre algunos sentimientos del R. P. Malebranche." (Gerh. III, 645.) Y el "célebre Cristóbal Mateo Pfaff, canciller de Tubinga", en un artículo de las *Acta eruditorum* de Leipzig, marzo de 1728, cita una carta que le escribió Leibniz el 2 de mayo de 1716, en la que dice: "... de Theodicea mea... miror neminem hactenus fuisse qui lusum hunc meum esse senserit". Por lo cual parece lógico pensar que Leibniz usa de ironía con su contradictor, ya que dijo en otra parte que no falta mucho a su *Teodicea* para que baste a "dar un cuerpo entero de su sistema" (Gerh. III, 618), y que, contrariamente a lo que decían de ella Pfaff y Jean Le Clerc, este libro expresa muy bien sus verdaderos sentimientos, distantes de los de Bayle (*Mémoires de Nicéron*, 1727-1730, t. X, pág. 77).

exotérico—porque "todas las cosas no pueden ser prostituidas a todos" [1]—, y adopta las maneras de hablar propias de aquellos a quienes se dirige: lenguaje de la Escuela cuando escribe en Leipzig, lenguaje de la teología cuando mantiene correspondencia con un teólogo, estilo de los cartesianos si se dirige a los periódicos de París y de Holanda, lenguaje de todo el mundo cuando así lo cree oportuno. Aún más, presenta su doctrina bajo un sesgo u otro según la persona a la que se trate de convencer, de la que es preciso obtener el asentimiento o de la que se propone sacar alguna parcela de verdad con la que enriquecerá el patrimonio común, el de la *perennis philosophia.*

Duplicidad, se ha dicho de él, inquietante flexibilidad y complejidad, perpetua ambigüedad, que radica en las tendencias diversas que recibe quizá por su doble herencia, eslava y germánica; de hecho, une y expone con soltura los contrarios, estimando que no son más que los componentes de una síntesis suprema y que pueden incluso, según los espíritus, provocar efectos idénticos e igualmente saludables [2]. Se ha reprochado esta actitud de la "benevolente ironía universal" de que habla Renan en sus *Recuerdos*, el único punto de vista que al parecer estima y que le lleva a mentir "por bondad, por desdén", a fin de "presentar las cosas a cada uno de manera que pueda comprenderlas". En Leibniz todo ocurre muy distinto. Y, sin embargo, este sorprendente genio, este hombre universalmente admirado, cuya benevolencia estaba fundada, no en la creencia en la universal vanidad de las cosas, sino, por el contrario, en el alma de verdad que descubre en cada una de ellas, en suma este sabio que se dejó guiar siempre por la más alta razón y por el conocimiento y el amor de Dios por encima de todas las cosas [3], no contó de hecho con ningún amigo, con nadie a quien pudiese confiar el fondo de su alma y el secreto de su vida, de la que nos preguntamos si él mismo pudo conocerla, porque, a fuerza de comprender y creer todo *secumdum quid*, podría sospecharse que no creía en nada *simpliciter*. De donde ese carácter de gelidez que se advierte en sus más altas especulaciones y en sus mismas efusiones místicas; de suerte que este hombre, que había suspendido todo el universo, visible

[1] *Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi cum dissertatione preliminaria*, 1670. Gerh. IV, 149.

[2] Como dice a Boutroux un teólogo discípulo de Strauss, que en privado había negado radicalmente la divinidad de Cristo, y le había proclamado y demostrado desde el estrado de la cátedra. (Citado por Maurice Blondel: *Un énigme historique. Le Vinculum substantiale*. Beauchesne, 1930, págs. 7-8.)

[3] Véase en Grua, I, 5-75, La *Exhortation à la piété* y los *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, amor siempre presente a Leibniz; y pág. 23, la conclusión del *Dialogus inter theologum et misosophum* (h. 1679), con las notas y referencias del editor sobre estos textos y sobre la carta a Stenon de marzo-abril de 1677, págs. 158-162.

e invisible, a Dios, que había soñado con instaurar en la tierra una "ciudad de Dios", un "catolicismo eterno", una verdadera "sociedad de los espíritus", era designado con el sobrenombre de Loevenix (Glaubet nichts, incrédulo), y fue, en la hora de su muerte (el 14 de noviembre de 1716), conducido a su última morada, "más como un bandido que como un hombre que constituyese el orgullo de su patria"[1], sin la compañía de ninguno de los ministros de la religión, cuya asistencia había rechazado, acompañado tan solo de su secretario Eckhart, ignorado del pueblo, de la Corte, de las Academias de sabios, excepción hecha de la Academia de Ciencias de París que le rindió un solemne homenaje por conducto de Fontenelle. Murió solo, abandonado de los hombres, lo que significa, después de todo, poca cosa, pero abandonado, al parecer, también de Dios, de quien había dicho, como Santa Teresa, que El solo bastaba al hombre. Soledad hecha para sorprender, a primera vista, cuando se piensa en el genio de *conciliación* que caracteriza a este hombre, deseoso, por encima de todo, de aprender y de penetrar todas las cosas por sí mismo a fin de actuar como pacificador: Pacidius, su seudónimo, Gottfried, la paz de Dios, su nombre de pila; hombre que buscaba en el pensamiento de los demás, no lo que hay que condenar o rechazar, sino lo que puede ser aprobado y conservado, porque los errores mismos, a sus ojos, no son más que verdades parciales, por tanto, incompletas, verdaderas en lo que afirman, falsas en lo que niegan, y que, al desconocer o rechazar la otra cara de la verdad, son tomadas erróneamente por la verdad total. Por ello, conociendo desde cuantos puntos de vista puede ser considerada una cosa, Leibniz encuentra siempre alguna circunstancia que sirve de excusa o defiende al que comete el error, conforme a su disposición que consistía en volverlo todo hacia el bien, como decía de él su secretario Eckhart: "Er Kehrte alles zum Besten"; y según su divisa preferida: "Omnia sana sanis"[2].

Es decir, que el eclecticismo de Leibniz, que halla su fundamento en lo más profundo de su naturaleza y de su doctrina, no tiene nada de un sincretismo en el que se mezclan en una perfecta confusión las aserciones y las creencias más dispares según la máxima sofística de que "todo es verdadero"; no es tampoco una manera de eludir la lección, o una oposición a tomar partido, lo que constituye, como dice Pascal, la esencia de la cábala. El eclecticismo de Leibniz es, en el sentido propio de la palabra, discernimiento y elección: es la realidad

[1] Testimonio del caballero Ker von Kersland, referido por Kuno Fischer, *Geschichte der mod. Philos.*, 2.ª ed., II, 278. Cf. los detalles dados por su secretario Eckhart sobre el fin de su vida (Guhrauer, II, 329 y sgs.).

[2] Véase a este respecto los testimonios y documentos citados por Guhrauer, II, 327 y sgs., y en cuanto a la divisa de Leibniz la edición de sus *Opera philosophica* por Erdmann, 1840, 115 b.

de un hombre, de un pensador, que, firmemente apegado a algunas ideas rectoras cuya unidad inspira y domina todas las expresiones de su pensamiento y su pensamiento mismo, sabe también encontrarlas en las disciplinas más distintas, incluso en las más alejadas—lógica, análisis combinatorio, matemática, física, biología, derecho, metafísica, religión—, en las ciencias de lo posible o de lo general y en las de lo real o de lo singular, en el orden de las causas eficientes y mecánicas y en el de las causas finales, en el reino físico de la naturaleza y en el reino moral de la gracia, y que sabe también encontrarlas en los espíritus en apariencia más alejados de su propio pensamiento. Y es que todas las cosas van confusamente al infinito, al todo, y los compuestos simbolizan en esto con los simples[1] de los que son la expresión; todo conspira, σύμπνοια πάντα decía Hipócrates; hay un alma de verdad en toda enunciación; la unidad de la sustancia simple refleja todos los aspectos del universo; cada espíritu aporta su contribución propia a la aprehensión de lo verdadero, y, para hacer sensible a los espíritus esta verdad de la que no tienen la visión total, es preciso mostrarla de manera que puedan verla; es preciso, pues, adaptar la expresión a su punto de vista, sin renunciar por ello, sino muy al contrario, a la visión total que los integra. Así cada uno debe colocarse en el punto de vista del otro, por el camino de la convicción e incluso por el de la comprensión.

Leibniz lo hace con tanta más facilidad cuanto que, sin que pueda decirse de su pensamiento que haya evolucionado—porque todo estaba en germen en sus primeros trabajos y fijado antes de 1676—, se colocó sucesiva o simultáneamente en diversos puntos de vista para aprehender y encerrar más de cerca, en su unidad y multiplicidad enlazadas, el Ser mismo, que es el objeto primero de su pensamiento: el Ser, o, al menos, lo que en el ser es accesible a una inteligencia finita que no puede percibirlo sino bajo una multiplicidad indefinida de ser, y no directamente en la esencial unidad del Ser, que se expresa bajo esa diversidad de aspectos lo mismo que el infinito se expresa en lo indefinido y no puede ser aprehendido por nosotros más que en esta forma. De donde la utilidad, para el espíritu humano, de estas perspectivas sobre lo que únicamente el Espíritu divino puede aprehender absolutamente, de una sola mirada; de donde también la significación o, en la doble acepción de esta palabra, el *sentido* que conviene atribuir

[1] *Monadologia,* 60-61, introducción a los *Nuevos Ensayos.* Así la materia es un fenómeno bien fundado, en el sentido de que este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo lleno, y en el sentido, más fundamental todavía, de que imita, en su orden, la naturaleza espiritual: concepción en la que se encuentran las doctrinas fundamentales de la *expresión* y de la *armonia preestablecida,* o del enlace y acomodación de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás *(Monad.* 56).

a cada uno de estos puntos de vista, todos los cuales alcanzan, por caminos diversos, el mismo fin, pero sobre los que conviene recordar, cuando se sigue uno de ellos, que no se trata del único camino posible, que no representa la generación de los pensamientos en el espíritu del autor, que no preside su término, sino que es el término mismo el que le ha dirigido y el que nos permite interpretarlo; porque es, en fin de cuentas, la Unidad la que domina, ilumina, explica y produce la diversidad de la que parece compuesta, y ello tanto más cuanto que el pensamiento divino domina y mide el pensamiento humano, ordenado a lo múltiple, o a lo Uno por lo múltiple. Sin embargo, esto es lo que desconocieron la mayor parte de aquellos que intentaron exponer esta vasta y compleja doctrina reduciéndola a una de sus perspectivas, como si esta perspectiva particular presidiese todo el sistema, en su principio y en su término. Las examinaremos sucesivamente, colocándonos para ello en cada uno de los puntos desde los cuales se puede considerar la doctrina, puesto que es este probablemente el único o, en todo caso, el medio más seguro de alcanzarla: no es comparable a un río, cuyo curso pudiese seguirse o remontarse; es semejante a un "océano de pensamientos", con sus corrientes, sus poblamientos y sus islas, que pueden explorarse indiferentemente partiendo de una orilla o de la otra para tratar de obtener una visión de conjunto, aunque con la condición de ver el otro borde de la costa del que puede igualmente partirse.

1. El punto de vista lógico. Contradicción y razón suficiente. La verdad es formal o virtualmente idéntica. La lógica divina.

Algunos, como Couturat [1] y Bertrand Russell [2], fundándose sobre todo en opúsculos y fragmentos inéditos, en el *Discurso de Metafísica*, en la correspondencia con Arnauld, pretenden explicar la metafísica de Leibniz como una extensión de su lógica, y en particular de su proyecto de característica universal: proyecto que le preocupaba desde los doce años; había concebido a los diecisiete años un primer esbozo de él en forma de un *Alfabeto de los pensamientos humanos;* le había dado forma a los veinte años en su *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), y este proyecto no dejó de inspirar sus trabajos, sobre los caracteres de los números, el cálculo lógico, las formas y los esquemas lineales del silogismo, el uso de los signos en la gramática, los grados de probabilidad, y, más generalmente, sobre el Arte de inventar, de demostrar y de operar las combinaciones, y de determinar, entre todas las combinaciones posibles, las más probables y las mejores—lo que constituye una pieza esencial de su metafísica—, a fin de establecer un método de universalidad, una característica general, en suma una ciencia y un lenguaje universales, cuyos materiales y primicias él mismo trata de preparar y de dar, *initia et specimina,* con la mirada puesta en un *Plus Ultra.*

Detrás de todo esto se dibuja [1] una especie de panlogismo que afirma la identidad de las condiciones del ser con las condiciones del pensamiento lógico, puesto que lo real, lo mismo que nuestros razonamientos, está regido por los *dos grandes principios,* el de la *contradicción,* y su recíproco lógico, el principio de la *razón suficiente* [2]; en virtud de lo cual, en toda proposición verdadera, universal o particular, necesaria o contingente, el predicado está contenido en el sujeto, lo que es verdad de la existencia misma [3], con la única diferencia entre las verdades necesarias o eternas y las verdades contingentes o de hecho, que, en cuanto a las segundas, el análisis procede hasta el infinito [4], puesto que su complejidad es en efecto infinita e implican una infinidad de razones particulares, la última de las cuales debe quedar fuera de la sucesión o serie de este detalle de contingencias, en una sustancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios se dé eminentemente como en su fuente: es, dice, lo que llamamos Dios [5].

Puede, pues, decirse que, para Leibniz, toda verdad es formal o virtualmente idéntica [6], a condición de entender esta definición de las ver-

---

[1] Louis Couturat, *La logique de Leibniz,* Alcan, 1901, a completar con el volumen de *Opuscules et fragments inédits,* publicados en Alcan, en 1903.

[2] Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz,* Cambridge, 1900; 2.ª edición, Londres, 1937. Trad. fr. 1908.

[1] Véanse a este respecto las justas observaciones de J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance,* P. U. F. 1947, págs. 77 y sgs. Comenzando por la ciencia más general, la Lógica o la Metafísica, Leibniz las acerca en efecto, pero sin confundirlas: "Agit enim in Metaphysica de rebus in universum earumque proprietatibus, in Logica de notionibus in universum et veritatibus quae circa illa considerantur. Sed non ideo tamen eas scientias confundo." *(De religione magnorum virorum,* Grua, pág. 36.)

[2] *Monadología,* 31-36. Texto que debe relacionarse con lo que escribe Leibniz respecto a la noción lógica de sustancia individual en el *Discurso,* art. 8, y en otras partes (Gerh. II, 56. Couturat, *Opuscules,* pág. 16). Russell se adhirió finalmente a la interpretación de Couturat sobre este punto (prol. de la traducción fr. de su libro, pág. IV).

[3] *Nuevos Ensayos,* libro IV, capítulo I, párrafo 7. Es decir, que la existencia, o la actualización de una esencia, está, al menos virtualmente, implicada en esta esencia, en tanto que forma parte de la mejor combinación posible, como veremos más adelante.

[4] "Sin Analysis procedat in infinitum nec unquam perveniatur ad exhaustionem, veritas est contingens, quae infinitas involvit rationes." (Couturat, *Opuscules,* pág. 2.)

[5] *Monadología,* 37-38, con referencia a la *Teodicea,* § 7

[6] Como muestra muy bien Couturat, en contra de lo que dice Brunschvicg en las *Etapes de la philosophie mathématique,* 1912, págs. 202-204.

dades *tal como aparecen al espíritu humano,* universales y necesarias en un caso, es decir, susceptibles de un análisis y demostración terminada, singulares y contingentes en otro, porque una demostración rigurosa de ellas es imposible en razón de que implican una infinidad de razones, lo que implicaría *para nosotros* un análisis infinito. Pero ocurre de muy distinta manera con la verdad *en sí,* es decir, con la verdad *para Dios.* Dios, en efecto, no tiene que operar este análisis infinito, no tiene que terminar una serie que, por definición, es inacabable, sino que *ve* toda la serie y todo lo que ella implica, al ver la conexión de los términos en la unidad del principio que los fundamenta, y al aprehender en la esencia individual de cada ser, de cada persona, todos los predicados primitivos que encierra y todo lo que debe acontecerle [1]. Así, para Dios, pero solo para Dios, el análisis está terminado, y la serie indefinida para nosotros es un infinito actual para Dios, que la conoce perfectamente, no ya por una ciencia de simple inteligencia, sino por una ciencia de visión [2]. La verdad absoluta, tal como es en Dios y tal como aparece en Dios, es, pues, una verdad analítica, y todo lo que ella exige es reducible a las leyes de la pura identidad lógica, que se expresan en la conexión de los términos de una proposición, conexión fundada en la inherencia de los predicados en el sujeto: porque "he aquí, escribe Leibniz, mi gran principio en el que creo que todos los filósofos deben estar de acuerdo, y uno de cuyos corolarios es ese axioma vulgar de que nada acontece sin razón" [3].

Pero esto solo es verdad de la *lógica divina.* Solo Dios es la fuente de las esencias y de las existencias [4]. Es en el entendimiento divino, y por ser pensamiento de Dios, donde la esencia o la posibilidad lógica se convierte en posibilidad de existencia. Por la voluntad divina que actúa según el principio de la sabiduría y de la perfección viene a la existencia la combinación más perfecta, es decir, la más rica de esencia, de composibles, y por un decreto de la voluntad divina existe un mundo en el que las condiciones lógicas se convierten en las condiciones de la existencia. He aquí lo que no debe olvidarse cuando se proclama que la ontología leibniziana procede de su lógica, que para él la lógica preside lo real, que la elección de lo mejor se expresa en el principio de que todo lo que es composible existe [1], en suma, que la determinación de la combinación que debe prevalecer se reduce a uno de esos problemás de máximum y de mínimum, por los cuales Leibniz inventó el cálculo infinitesimal, en el que la riqueza de los efectos debe equilibrarse con la simplicidad de los caminos [2].

[1] *De libertate,* edición Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz,* 1857, pág. 182. Cf. el artículo 8 del *Discurso de Metafísica,* y las *Observaciones sobre la carta de M. Arnauld en lo tocante a mi proposición: que la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le acontecerá para siempre* (julio de 1686).

[2] "Continuata autem analysi prodit series infinita quae tamen a Deo perfecte cognoscitur. Et haec est scientia visionis distincta a scientia simplicis intelligentiae." (Couturat, *Opuscules,* pág. 2).

[3] Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, edición G. Le Roy, pág. 122.

[4] *De rerum originatione radicali,* 23 de noviembre de 1697, Gerh. VII, 305 (ed. y trad. Paul Schrecker, Hatier-Boivin, 1954).

Todo lo que se dice del panlogismo de Leibniz es justo, pero con dos reservas de importancia, la segunda de las cuales lo implica todo; esto es, a condición de no pretender que la forma lógica es en él la fuente de la intuición ontológica, sino admitir simplemente que la metafísica leibniziana es susceptible de una interpretación lógica, al responder en él las leyes del ser a las leyes del pensamiento lógico; y a condición de tener siempre presente en el espíritu la idea de que se trata aquí de una lógica divina y no de una lógica humana [3], y que para Dios, en El y por El, el universo visible e invisible es tal que se halla de acuerdo con el principio de razón, de tal manera que no son solamente el reino del número y de la cantidad los que regulan las cosas, sino que son los de la cualidad y del amor los que presiden la elección; en suma, que "la primera razón de las cosas" [4] no es solamente una inteligencia lógica y calculadora, de la que puede decirse "Cum Deus calculat fit mundus" [5], sino también, y en primer lugar, la Voluntad buena de un Creador, que quiere y realiza en todo lo mejor.

He aquí el fundamento último de todo, el principio y el fin de todas las cosas, la fuente del ser, de su inteligibilidad y de su realidad misma, no obstante lo que puedan pretender los que, comprendiendo algunas ciencias, no conocen su primera fuente, porque no ven el alcance de todas las cosas entre sí y con Dios [6]. Se ha dicho [7] que el sistema de Leibniz era más bien una *Logodicea* que una *Teodicea,* pero es lo uno precisamente por ser lo otro. El Logos es Dios.

[1] "Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compossibile est, id existere." (Couturat, *Opuscules,* pág. 530.)

[2] Couturat, *Logique de Leibniz,* págs. 225 y sgs. Cf. *De rerum originatione radicali,* Gerh. VII, 303-304. *Monad.* 53-55. *Principios de la naturaleza y de la gracia,* 9-12.

[3] Como lo establece Leibniz de una cierta manera en el *Dialogus inter theologum et misosophum* (Grua, 20-21). La verdad absoluta, sin embargo, es algo muy distinto a la verdad relativa, tal como se aparece al hombre; una cosa es la conveniencia o disconveniencia de las ideas, y otra cosa la percepción confusa o distinta que tenemos de ellas. (*Nuevos Ensayos,* 1. IV, c. I, 2.)

[4] *Teodicea,* I, 7.

[5] Escrito de agosto de 1677, Gerh. VII, 191.

[6] *Teodicea,* II, 184.

[7] Couturat, luego de Cassirer (R. Méta., 1903, pág. 93)

2. El punto de vista matemático. El cálculo del infinito. La continuidad y los indiscernibles. Dinámica y armonía preestablecida. Existir es ser armónico. Aplicación al conocimiento.

Lo que, de hecho y de derecho, presidió la visión lógica de Leibniz, es la visión metafísica, teológica incluso. Otro tanto puede decirse de su matemática.

Sin embargo, gran número de críticos o de historiadores de las ideas, apoyándose en el descubrimiento más importante de Leibniz, el del cálculo infinitesimal, piensan que el método aplicado por el filósofo es esencialmente el del análisis matemático que remonta con reflexión de lo condicionado a lo condicionante, que toda su doctrina pone la matemática y la mecánica al servicio de la metafísica, y, sobre todo, que la teoría de la sustancia que se halla en el corazón de su sistema está inspirada por su dinámica de la fuerza viva, perteneciendo así la fuerza instantánea a una serie de instantes enlazados unos a otros según una ley matemática que envuelve la totalidad de los casos y que está implicada en cada uno de ellos, de suerte que la relación de la sustancia y del accidente se reduce a la relación matemática de la integral y de la diferencial [1]. Que Leibniz haya puesto sus concepciones matemáticas y mecánicas al servicio de la metafísica, es cosa indiscutible, y él mismo nos indica las razones de ello cuando nos dice [2] que en matemáticas ha hecho mucho más progreso que en metafísica; ahí, en efecto, las razones, expresadas con ayuda de caracteres o de signos apropiados, se acompañan siempre de controles y de criterios, *examina et comprobationes,* complejos y concordantes que prueban la verdad de la conclusión y fuerzan el asentimiento; por el contrario, en metafísica—aparte la revelación del Verbo que, para las cosas sustraídas al conocimiento sensible, exige la experiencia, y que hay razones para tener por cierta aunque parezca contraria a la razón cuando realmente está por encima de ella [3]—, las experiencias probatorias son raras y deben ser referidas a la otra vida; de suerte que, en la vida presente, hemos de remitirnos a la revelación para todo lo concerniente al asunto de nuestra salvación, lo mismo que el físico o el astrónomo se refieren a la observación prudentemente con-

[1] Véase Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique,* 1922, pág. 228. Em. Boutroux, Introduction à l'étude des *Nouveaux Essais,* p. 33, pág. 97. M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes,* Belles-Lettres, 1934, págs. 174 y sgs.

[2] *De primae philosophiae emendatione,* 1694, Gerh. IV, 469 (ed. y trad. Schrecker, 1939). *Apologia fidei catholicae ex recta ratione* (*Grua,* pág. 31).

[3] *Apología* citada, pág. 31. *Teodicea,* Discurso preliminar de la conformidad de la fe con la razón, 21-23.

ducida más que a hipótesis para el estudio de las cosas físicas. Por lo cual, una vez que, por la consideración atenta del "triángulo característico" de Pascal que se supone infinitamente pequeño [1], Leibniz descubrió (25 de octubre-1 de noviembre de 1675) el cálculo diferencial al que a su vez había llegado Newton, en 1665, por su método de las fluxiones, más profundo, quizá, pero menos utilizable [2], sacó de él precisiones nuevas y argumentos nuevos en favor de sus tesis metafísicas. Lo utiliza en particular para el análisis de los fenómenos naturales, en el que la introducción de cantidades infinitamente pequeñas permitía restablecer la continuidad que había desterrado el álgebra de los antiguos, y proporcionaba al estudio del espacio signos manejables y apropiados. Lo utiliza también para la profundización en el principio de la razón que rige las existencias, lo mismo que el principio de identidad rige las esencias, con los dos principios que se refieren a él [3]: 1.° El principio de *continuidad,* según el cual nada se hace de una vez y la naturaleza no hace nunca nada por saltos (natura non facit saltus), principio que encuentra su fórmula más precisa en la aplicación de lo infinitamente pequeño a la consideración de un movimiento o de una línea, y que trae a una luz singular la existencia, en el alma, de "pequeñas percepciones" que son al alma lo que las cantidades infinitamente pequeñas son a la materia. 2.° El principio complementario de los *indiscernibles,* que establece que dos cosas individuales—dos hojas incluso en un bosque—, no podrían ser perfectamente semejantes (sin lo cual serían indiscernibles), y que deben siempre diferenciarse cualitativamente y no solamente numéricamente; ahora bien, "en lo continuo no hay elemento o mínimum indivisible existente solitaria y singularmente, de suerte que las sustancias simples o móna-

[1] Es decir, el triángulo rectángulo circular, comprendido entre dos ejes rectangulares y un pequeño arco de círculo limitado a estos ejes o a su tangente. (*Tratado de los senos del cuarto de círculo,* en las *Obras completas* de Pascal, N. R. F., pág. 275. Cf. noticia sobre la Ruleta, págs. 175-79, y mi *Pascal,* nueva edición pág. 133). Las fórmulas mismas del cálculo infinitesimal, y en particular las naciones generales de *derivada* y de *diferencial,* nacieron de anotaciones puestas por Leibniz a una copia del manuscrito de Pascal, en la que, siguiendo sus propias expresiones, "bebió súbitamente la luz" (*Mathematische Schriften* de Leibniz, ed. Gerhardt, t. III, págs. 67-71. Cf. t. II, 259; t. IV, pág. 481; t. V, página 399, las cartas a L'Hospital, a Tschirnhaus, a Bernouilli). Cf. M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* t. III, 1896.

[2] El cálculo de Newton tiene como punto de partida la consideración concreta de los pequeños aumentos de un movimiento que se acelera.

[3] *Nuevos Ensayos,* introducción, con las notas de Boutroux sobre estos pasajes (ed. citada, pág. 135-37). En una Carta a M. Bayle sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza (*Nouvelles de la République des Lettres* por Bayle, Amsterdam, julio de 1687), Leibniz formuló por primera vez su principio de la continuidad, sobre el cual volveremos. El principio de los indiscernibles es enunciado con precisión en *Monad.* 8-9, y en la quinta *Réplica a Clarke,* 21-26.

das no son elementos de lo continuo, sino la fuente de todo lo que hay en él de potencia y de perfección, lo mismo que la Mónada suprema y absolutamente perfecta es la fuente de todas las mónadas limitadas, cada una de las cuales la expresa a su manera" [1].

Así, el análisis matemático nuevo, bien llevado, nos conduce a resultados inesperados y de gran alcance. Con sus infinitos, que no son más que ficciones—la propiedad para una magnitud de llegar a ser más pequeña o más grande que cualquier cantidad dada—, pero ficciones útiles que tienen éxito, porque todo ocurre en la realidad como si la igualdad fuese una desigualdad infinitamente pequeña, el reposo un movimiento infinitamente pequeño y que se desvanece luego de haber disminuido continuamente, la parábola una elipse con uno de sus focos infinitamente alejado [2]—el cálculo de lo *infinitamente pequeño*, cuyo poder en sus aplicaciones a los fenómenos naturales, como lo vio Pascal (*55), se explica por una razón muy profunda, que es que "lo infinitamente pequeño radica efectivamente en la naturaleza de las cosas o, para hablar todavía más exactamente, radica en la razón de las cosas, independientemente de los artificios lógicos con ayuda de los cuales nuestro espíritu las concibe y las somete a sus razonamientos y a sus cálculos" [3]—, este análisis de un alcance tan grande, y tan exactamente definido, nos lleva a ver por doquier estrechamente enlazadas en la naturaleza la continuidad y la discontinuidad, y finalmente a concebir, puesto que las reglas del infinito obtienen éxito en lo finito y recíprocamente, que estos dos caracteres, en apariencia contradictorios, pero no contradictorios en sí puesto que no se entienden más que como fenómenos, deben tener un fundamento en el ser, en la realidad, en la que se concilian: a saber en un *infinito* absoluto, categoremático, actual [4] que se basta a sí mismo, a diferencia del infinito matemático, y que no está

[1] Discusión con Gabriel Wagner, 3 de marzo de 1698 (Grua, págs. 399 y 396. Leibniz muestra como "Deus et Mundus differunt todo coelo").

[2] *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1692. Ad Princ. II, 45, Gerh. IV, 375-376 (ed. y trad. Schrecker), y *Teodicea*, § 348: textos en los que estas consideraciones son deducidas de "esa hermosa ley de la continuidad, que he colocado en primer lugar, y que constituye una especie de piedra de toque."

[3] Como lo observa profundamente Cournot (*Consideraciones sobre la marcha de las ideas*, III, 1. La revolución de las matemáticas).

[4] "El verdadero infinito en rigor no se da más que en lo absoluto, que es anterior a toda composición y no está formado por la adición de partes." (*Nuevos Ensayos*, L. II, c. XVII, § 1.) Sin embargo, la ciencia de la magnitud envuelve lo infinito, y "es lo que acontece siempre en la naturaleza, que muestra por doquier el carácter de su autor" (Gerh. III, 166), de suerte que Leibniz llega a escribir a Des Bosses en 1706: "Infinitum actu in natura dari non dubito" (G. II, 300). Pero la conciliación de lo uno y de lo infinito en lo absoluto se nos escapa en último término (G. VI, 576). Cf. lo que dice Boutroux a este respecto, en su introducción al estudio de los *Nuevos Ensayos*, págs. 54 y sgs., y en *La philosophie allemande au XVII^e. siècle*, 1929, pág. 101.

compuesto de partes (como los indivisibles de Cavalieri) o de elementos (como lo infinitamente pequeño) de los que vendría a ser el todo; y en un *uno* que es fuerza activa primitiva, análoga, no a los términos, sino a la ley de una serie, tal como la sustancia individual que encierra de una vez por todas todo lo que debe acontecerle; de suerte que la imposibilidad, establecida por el nuevo análisis infinitesimal, de un *infinito total* como sería un número infinito, y de una *unidad elemento* que constituiría sus partes, esta imposibilidad reconocida nos lleva, no en absoluto a negar universalmente lo uno y lo infinito, lo discontinuo y lo continuo reales, sino a buscarlos fuera de la serie indefinida de lo múltiple, que ellos dominan, porque expresan el carácter del Autor infinito de las cosas, carácter que entra en todas las operaciones de la naturaleza. Y el cálculo infinitesimal, observa Leibniz [1], nos permite también comprender la relación de la criatura con Dios: porque "si es verdad que, comparada con Dios, la criatura puede ser tenida por nada (pro nihilo) lo mismo que, en el cálculo infinitesimal, la adición o la sustracción de cantidades infinitamente pequeñas no añade ni quita nada a la suma considerada y puede ser despreciada, sin embargo, lo infinitamenute pequeño y las criaturas no pueden ser tenidos por nada cuando son comparados entre sí; y así como el geómetra no desdeña las proporciones de las líneas infinitamente pequeñas, Dios no desdeña las relaciones de las criaturas entre sí, sin lo cual no habría nada bello en la producción de las criaturas".

En cuanto a la *armonía preestablecida* que produce el orden y la belleza del universo, ese principio nuevo que ocupa un lugar tan importante en el sistema de Leibniz y que da al universo una cara muy distinta, tan diferente, en su provecho, de la que se le daba anteriormente, al igual que el sistema de Copérnico es diferente al que se daba ordinariamente al mundo visible [2], lo mismo que la noción de *fuerza* que aporta una luz tan grande a la inteligencia sobre la noción de sustancia y en particular sobre la esencia de los cuerpos que se hizo residir indebidamente en la extensión [3], pudo creerse que Leibniz fue llevado a ella por su dinámica. En efecto, ya en 1686 [4], Leibniz estableció su teoría matemática y mecánica de la conservación de la fuer-

[1] Véase este hermoso texto en las notas de Leibniz sobre Gilbert Burnet (*Exposition of the 39 articles of the Church of England*), § 27 *a*, Grua, pág. 472.

[2] *Conversación sobre la libertad y el destino* (h. 1699), Grua, pág. 486, y carta a la electora Sofía del 4 de noviembre de 1696, Gerh. VII, 543.

[3] *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (Acta eruditorum, 1694), Gerh. IV, 469-70 (ed. y trad. Schrecker).

[4] *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (Acta eruditorum, marzo de 1686. Gerh. *Math.* VI, 117). Carta a Arnauld del 2 de diciembre de 1686, y art. 17 del *Discurso de Metafísica*, con las notas y referencias de G. Le Roy. Leibniz vuelve a la cuestión en 1692 en las *Animadversiones in Princip. Cartes.* II, 46, y en 1695 en el *Specimen dynamicum* (Gerh. *Math.* VI, 234).

za viva, mv^2, con la cual demostraba contra Descartes "que la conservación de la misma cantidad de movimiento no podría tener lugar, sino que se conserva, no solo la misma cantidad de fuerza motriz, sino, además, la misma cantidad de dirección, cualquiera que sea el lado que se tome en el mundo"[1]. En otros términos, de la ley de la conservación de la energía, Leibniz deduce la de la conservación de la cantidad de progreso: si se considera un sistema cualquiera de átomos, la velocidad de uno de ellos puede, según Descartes, ser alterada en dirección, con tal de que permanezca constante en *magnitud*, sin que la cantidad de movimiento del sistema haya variado (por lo cual, si niega al alma lo mismo que a toda sustancia creada el poder de *producir* movimiento, Descartes le concede el poder de *dirigir* el movimiento existente, como hace un caballero con su montura); según las leyes de Leibniz, por el contrario, cuando la velocidad de un punto cualquiera varía en *dirección*, es preciso, para que la cantidad de progreso del sistema permanezca la misma, que el cambio de movimiento de este átomo sea acompañado de un cambio igual y de signo contrario en el movimiento de uno o de muchos otros átomos[2]. La ley de la conservación de la fuerza y de la cantidad de progreso exige, pues, que haya una cierta *armonía* entre los fenómenos mecánicos que afectan a las diferentes partes de un sistema. Por lo cual, añade Leibniz[3], si Descartes hubiese advertido la ley de naturaleza que expresa la conservación de la misma dirección total en la materia, habría dado en mi Sistema de la Armonía preestablecida. Por lo demás, como lo observa de manera muy significativa en uno de los textos de la *Teodicea* a los que envía al lector[4], estas leyes del movimiento, aunque sean verificadas por la experiencia, "no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geo-

[1] *Teodicea*, § 345. Cf. la carta a Bernouilli del 28 de enero de 1696 y la *Aclaración del Nuevo sistema de la comunicación de las sustancias*, Gerh. IV, 497.

[2] Como lo explica muy bien Henri Poincaré en una nota sobre los principios de la mecánica en Descartes y en Leibniz (ed. Boutroux de la *Monadología*, en Delagrave, págs. 225-31).

[3] *Monadología*, § 80.

[4] *Teodicea*, § 345-65. Leibniz muestra aquí con mucha precisión y fuerza que estas consideraciones se aplican tanto a "esa hermosa ley de la continuidad", como a "su sistema de la armonía general" y a la "elección de lo mejor", axiomas todos ellos que se encuentran reunidos "sin que pueda decirse cuál es el más primitivo"; porque denuncian la confusión de "lo que es *absolutamente necesario* con lo que está *determinado por la razón de lo mejor*, o (de) la *libertad que se determina por la razón* con una *indiferencia vaga*", y echan por tierra el temor de Bayle de que "si Dios está siempre determinado, la naturaleza podría prescindir de él", así como "el fundamento más especioso de los naturalistas" que exclaman, con Jean-Joachim Becherus, el médico: "O sancta mater Natura, aeterne rerum ordo", o el absurdo de los que, para escapar a una necesidad imaginaria e inoperante, invocan la fortuna o el azar.

métrica; pero tampoco es necesario que lo sean. No nacen enteramente del principio de la necesidad[1], sino que nacen del principio de la perfección y del orden; son un efecto de la elección y de la sabiduría de Dios... De suerte que estas hermosas leyes son una prueba maravillosa de un Ser inteligente y libre contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Straton o de Spinoza", y "este defecto mismo de la necesidad realza la belleza de las leyes que Dios escogió"; porque ellas no son ni de hecho necesarias, ni enteramente arbitrarias, sino que precisan de una *necesidad moral*[2] que proviene de la elección libre de la sabiduría con relación a las causas finales. Así, la explicación mecánica de todos los fenómenos de la naturaleza nos introduce directamente en la metafísica, que establece los principios de la razón perfecta a partir de los cuales todo puede explicarse en seguida mecánicamente; de suerte que la naturaleza implica una doble explicación, por el hecho de que encierra, por decirlo así, un imperio en el imperio, un doble reino: el reino de la necesidad y el reino de la razón, el de las causas eficientes y el de las causas finales, con los cuales la Sustancia suprema, causa universal, fin y última razón de las cosas, ha procedido de suerte que, por su sabiduría y su poder infinitos, las dos series estén perfectamente de acuerdo entre sí como si la una fuese dirigida por influjo de la otra[3].

Estos textos son muy significativos bajo todos los aspectos, y bastan para mostrar con este ejemplo, como sería fácil mostrarlo con todos, que Leibniz no sacó su concepción metafísica de las leyes matemáticas a las que se aplica, sino que encontró en el cálculo del infinito y en las leyes del movimiento, lo mismo que en las del conocimiento y de la lógica, una aplicación de su idea metafísica que muestra su "conveniencia" a la vez que permite precisar su fórmula.

Pero la idea misma es muy anterior a la fórmula que dio de ella. En un escrito de 1678-1679, anterior por tanto al precioso descubrimiento de las leyes del movimiento[4], Leibniz nos da ya de la armonía una definición válida para todos los aspectos de esta noción, que descubrió en 1670[5], puesta a punto en la *Confessio philosophi* de 1673 y

[1] Como ocurriría si la esencia de la materia fuese la extensión, regida por las leyes de la geometría, y no la fuerza, cuyos efectos son contingentes y dependen de una causalidad inteligente.

[2] Fórmula que define la obligación en los textos jurídicos (*Nova methodus*, 1667, ed. de la Academia prusiana, VI, I, 301). Véase la nota (*56) en el Apéndice sobre el laberinto de la libertad y lo necesario y la libertad divina en la elección de lo mejor.

[3] *Animadversiones in Princ. Cartes.*, final (Gerh. IV, 391-92. Ed. y traducción Schrecker).

[4] *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia*, Grua, págs. 10-12, con las notas y las referencias.

[5] *Elementa juris naturalis*, edición de Berlín, VI, I, 484.

en los *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* de 1675-1676 [1]: "Harmonia est unitas in varietate". Tal es lo que se llama en la carta a Arnauld de noviembre de 1671 el sentido de la armonía, *sensus harmoniae*, y en los *Elementa verae pietatis* el sentido de la perfección, *sensus perfectionis* [2], en el que reside la alegría, siendo en él además los términos de armonía, de perfección, de orden, de belleza, y a partir de 1679, términos equivalentes o solidarios, que denuncian el grado de realidad. Ahora bien, de esta definición se siguen varios corolarios: a saber, que la perfección consiste en que existe la mayor cantidad de ser o de realidad posible con el mínimo de gasto; que la armonía que combina más variedad con más orden es la perfección de las cosas pensables en tanto que pensables, de suerte que puede decirse que *existir es ser armónico*, y que el universo puede ser definido como la serie de las cosas más perfecta que existe, o *ipsissima Harmonia rerum*, cuya razón está necesariamente fuera de la serie [3]. Y todo esto lleva al principio del orden general según el cual "los compuestos simbolizan con los simples" [4] y poseen como tales una cierta perfección o realidad —es todo uno—, que proviene de que imitan a su manera la perfección de los elementos simples; así, el mecanismo, que es lo propio de la naturaleza compuesta, no es más que una imitación de la armonía interna de las sustancias simples o de los espíritus que expresa a su manera, siendo las sustancias, todas ellas, representativas de un mismo universo según su grado de perfección. Ahora bien, quien dice *armonía* dice *continuidad*, es decir, posibilidad de reducir una proyección de perspectiva a otra pasando, por grados insensibles, de la primera a la segunda. Principio que se refiere a la ley de continuidad, cuya fórmula matemática es: cuando la diferencia de dos casos puede ser disminuida por debajo de toda cantidad dada *in datis*, o en lo que es propuesto, puede serlo *in quaesitis*, o en lo que resulta; y cuya fórmula popular es que "todo es en todas partes como aquí", en lo visible y en lo invisible, en lo compuesto y en lo simple [5].

[1] Editados por Jagodinsky, en Kazan, el primer escrito en 1915, el segundo en 1913.

[2] Carta a Arnauld, Gerh. I, 73. *Elementa verae pietatis*, Grua. pag. 11 y nota 23. Leibniz repitió constantemente en su obra la exposición de la teoría de la armonía preestablecida (*Discurso*, art. 14-15 y 32. Carta a Arnauld del 9 de octubre de 1687, en la que la armonía preestablecida es puesta en relación con la teoría de la expresión), y la publicó en 1695 en su *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, seguido de Aclaraciones. Véase también *Nuevos Ensayos*, libro II, capítulo XXI, § 72; *Teodicea*, § 59-66 y 188; *Monadología*, § 49-62, 78-81.

[3] *Elementa verae pietatis*, Grua, pág. 16.

[4] *Monadología*, § 61 y 78, con las notas de Boutroux.

[5] *Carta a M. Bayle sobre un principio general útil para la explicación de la naturaleza* (Nouvelles de la République des Lettres, por Bayle, Amsterdam, julio de 1687. Ed. Erdmann, 1840, págs. 105-106): "(Este principio) puede ser enunciado así: cuando la diferencia de dos casos puede ser disminuida por debajo de toda magnitud dada *in datis*, o en lo que es propuesto, ha de encontrarse también disminuida por debajo de toda magnitud dada *in quaesitis*, o en lo que resulta. O para hablar más familiarmente: cuando los casos (o lo que es dado) se aproximan continuamente y, en fin, se pierden el uno en el otro, es necesario que lo que se sigue de ellos (o lo que es pedido) lo haga también. Lo que depende así mismo de un principio más general, a saber: *datis ordinariis etiam quaesita sunt ordinata*." Expone el ejemplo de una elipse que se aproxima a una parábola tanto como sea posible, de suerte que todos los teoremas geométricos que se verifican acerca de la elipse podrían ser aplicados a la parábola, considerando esta como una elipse, uno de cuyos focos está infinitamente alejado, o como una figura que se diferencia de una elipse menos que cualquier diferencia dada. "Es verdad que en las cosas compuestas a veces un pequeño cambio puede producir un gran efecto, como, por ejemplo, una chispa que cae en una gran masa de pólvora de cañón es capaz de destruir toda una ciudad; pero esto no es contrario a nuestro principio, y se puede dar razón de ello por los mismos principios generales, en tanto que con respecto a los principios o cosas simples nada semejante podría acontecer, pues de otro modo la naturaleza no sería el efecto de una sabiduría infinita. Se ve por ello... cómo la verdadera Física debe ser tomada efectivamente de la fuente de las perfecciones divinas. Es Dios la última razón de las cosas, y el conocimiento de Dios no es menos el principio de las ciencias cuanto su esencia y su voluntad los principios de los seres. Los filósofos más razonables están de acuerdo en esto, pero muy pocos se sirven de ello para descubrir las verdades de consecuencia. Quizá estas pequeñas muestras despertarán a algunos para ir mucho más lejos. Es santificar la Filosofía hacer derivar sus arroyos de la fuente de los atributos de Dios..."

Sin embargo, Leibniz nos dice en 1695, en el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (§ 12-17): "Habiendo establecido todo esto, creía arribar a puerto; pero cuando me puse a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo, me vi como repelido en alta mar. Pues no encontraba ningún medio para explicar cómo el cuerpo transmite algo al alma, o viceversa; ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada." Descartes nos dice, al llegar aquí, abandonó la partida, pero sus discípulos recurrieron a "lo que llaman el *Sistema de las causas ocasionales*, que fue propagado por el autor de la *Investigación de la Verdad*" [1]. Pero este sistema, si

[1] Quejándose, sobre todo en una carta a Remond del 16 de agosto de 1714 (Gerh. III, 625), de que se haya confundido su sistema de la armonía preestablecida con el de las causas ocasionales, Leibniz, que reconoce que "debe mucho en metafísica" al R. P. Malebranche (carta de junio de 1695 al marqués de L'Hospital), confiesa que su sistema es un "progreso" sobre el sistema de las causas ocasionales (Carta al mismo, septiembre de 1695), del que difiere, sin embargo, en el hecho de que Malebranche rechaza y Leibniz admite la causalidad de las criaturas, que, según él, recibieron de Dios una cierta eficacia, forma o fuerza inherente, de donde deriva la serie de los fenómenos que temporaliza en cierto modo el concurso divino intemporal y da a la creación la forma de una perpetua operación o de una creación continuada, lo que se deduce según Leibniz de la noción que tengo de la sustancia. *(De natura ipsa*, 5-6, Gerh. IV. 507, ed. y traducción Schrecker. Cartas citadas al marqués de L'Hospital, Gerh. *Math.* II, 289-99. Jalabert, *Théorie leibnizienne de la substance*, págs. 226 y sgs.).

tiene el mérito de reconocer que no hay *influencia* real de una sustancia creada sobre otra, hablando en rigor metafísico, y que todas las cosas, con todas sus realidades, son continuamente producidas por la virtud de Dios, tiene el fallo de no implicar otra explicación que se pueda sacar de las causas segundas, lo que equivale propiamente a recurrir al milagro.

Ahora bien, para resolver los problemas, no basta con emplear la causa general y hacer intervenir un *Deus ex machina:* "En filosofía hay que procurar dar razón, exponiendo la manera cómo las cosas se ejecutan por la divina sabiduría, conforme a la noción del sujeto de que se trata. Obligado, pues, a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra verdadera sustancia pueda recibir algo de fuera, a no ser mediante la omnipotencia divina, fui poco a poco inclinándome a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que, en efecto, tiene muchas ventajas y muy considerables bellezas. Y es que debe decirse que Dios creó primeramente el alma o cualquier otra unidad real, de suerte que todo nazca en ella de su propio fondo, por una perfecta *espontaneidad* consigo misma, y, sin embargo, con una perfecta *conformidad* con las cosas de fuera." De suerte que, para tomar una comparación [1], la unión del alma y el cuerpo puede ser considerada, a imagen de dos relojes bien regulados, como un "acuerdo o simpatía" que no se ejerce ni por vía de influencia, ni por vía de asistencia, sino *por la vía de la armonía preestablecida*, en virtud de la cual "un artificio divino previsor" estableció, desde un principio, entre todas las sustancias un perfecto acuerdo que hace que siguiendo sus propias leyes, recibidas con su ser, cada una concuerde siempre con la otra, "representando cada una de estas sustancias exactamente el mundo a su manera, y según cierto punto de vista; y llegando al alma las percepciones de las cosas exteriores, en el momento preciso, por virtud de las propias leyes del alma, como a un mundo aparte, y como si nada existiera sino Dios y ella (para servirme de la manera de hablar de una cierta persona de gran elevación de espíritu y de muy celebrada santidad)". Leibniz encuentra aquí [2] el pensamiento de Santa Teresa, que lo dice todo, al mismo tiempo que reúne su visión más profunda sobre la *expresión* y sobre la *perspectiva,* que da, nos dice, "una maravillosa idea de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios", y también "una nueva prueba de la existencia de Dios,

[1] *Aclaración del Nuevo sistema de la comunicación de las sustancias* (Erdmann, 134. Gerh. IV, 493-500).

[2] *Nuevo sistema,* § 14, y la continuación, págs. 15-16. La misma referencia a Santa Teresa en el *Discurso de metafísica,* art. 32 (cf. art. 28: "Sólo Dios es el objeto inmediato de nuestras percepciones que existe fuera de nosotros, y sólo El es nuestra luz"), y más explícita todavía en la carta a André Morell del 10 de diciembre de 1696. (Grua, pág. 103. Cf. lo que dice Baruzi en *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,* 1907, pág. 494, y en su artículo *Du Discours de Métaphysique à la Théodicée,* R. philos. 1946, pág. 394).

que es de una claridad sorprendente [1], porque este perfecto acuerdo de tantas sustancias que no tienen comunicación alguna entre sí no podría provenir más que de la causa común", y conocemos toda la luz que las ideas de *complementariedad,* de *covariante,* de *preadaptación,* implicadas en el sistema de la *concomitancia* o armonía *preestablecida* [2], proyectaron sobre la constitución del universo, en particular acerca de la vida y de la evolución viviente, así como sobre el acuerdo y la comunicación de los espíritus entre sí y con su objeto, y sobre el problema del conocimiento del que Kant y sus sucesores no acertaron a salir, a falta de una referencia a una "causa común" exterior y superior a lo que Heidegger denomina de una manera ambigua la "trascendencia del hombre", en suma a un Ser infinito que rechaza su ontología encadenada a lo humano; así como también, y de otra parte, esa perfecta independencia en que nos encontramos con respecto a todas las demás criaturas, comprendida la más próxima a nosotros, nuestro cuerpo, donde se da el punto de vista del alma, "proporciona una maravillosa claridad a la inmortalidad de nuestra alma y a la conservación siempre uniforme del individuo, perfectamente dispuesta por su naturaleza propia, resguardada de todos los accidentes exteriores, aunque parezca lo contrario. Siendo todo espíritu como un mundo aparte, bastándose a sí mismo, independiente de cualquier otra criatura, envolviendo el infinito, expresando el universo, es tan duradero, tan subsistente y absoluto como el universo mismo de las criaturas, en el que siempre debe figurar, de la manera más propia para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus, que constituye su unión moral en la ciudad de Dios" [3], idea no menos notable, y de la que nuestra edad, olvidada de esta perspectiva suprema, no sacó todavía el partido que se puede sacar.

[1] Prueba por el orden y la armonía del mundo (a lo cual el milagro no hace excepción. *Discurso,* art. 1-7), que dan testimonio de la perfección de su Autor, y se añaden al argumento ontológico que prueba que Dios existe necesariamente si es posible (y constituye en efecto un excelente privilegio de la naturaleza divina el no tener necesidad más que de su posibilidad o esencia para existir actualmente. *Discurso,* art. 23). Pueden encontrarse todas las referencias a las exposiciones de Leibniz en lo concerniente a la existencia de Dios en la edición por G. Le Roy del *Discurso* y de la *Correspondencia con Arnauld,* págs. 208 y 246.

[2] Piénsese en lo que representa en física la teoría de la complementariedad entre onda y corpúsculo (Bohr) en relación con la teoría covariante relativista (Costa de Beauregard, *La synthèse nouvelle de la relativité et des quanta,* R. gén. des sciences, 1955), en biología la de los tipos o variaciones complementarias y la de la preadaptación (Lucien Cuénot, Vialleton), sobre las cuales volveremos más adelante.

[3] *Nuevo sistema,* § 16. Sobre las *razones metafísicas y morales de la inmortalidad de nuestras almas,* las sanciones de la vida futura, la unión de los espíritus con Dios y la felicidad reservada a los buenos en la ciudad divina, véase *Discurso,* arts. 34 y 36; *Monadología,* § 82-88 con las referencias a la *Teodicea.*

Si ahora consideramos, no ya el ser de la sustancia y la relación de las sustancias entre sí en la realidad de su existencia, sino su virtud representativa o la manera cómo cada una expresa el universo y lo percibe envolviendo una multitud en la unidad, encontraremos, bajo otra forma y bajo otro aspecto, esa noción fundamental de armonía, que permite explicar las percepciones de una sustancia con ayuda de las percepciones de otra sustancia, aunque sin salir de sí puesto que el espíritu se basta a sí mismo, pero colocando la diferencial en lo infinitamente pequeño de percepción o percepción insensible en la que se opera su acuerdo. Habiendo abierto vías nuevas, contento, como dice [1], por haber descubierto los métodos generales y los principios que lo hacen soberano de las cuestiones, hubiese dejado de buen grado a los demás el resto de su trabajo. Pero la publicación por Locke de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) decidió a Leibniz a tratar de nuevo la cuestión punto por punto en su *Nuevos ensayos* (1704) y a exponer de una manera completa y exhaustiva su propia concepción de los elementos, del origen y de la naturaleza del conocimiento, para mostrar, contra Locke y su teoría de la tabla rasa, que las ideas y las verdades son innatas en nosotros lo mismo que nosotros somos innatos para nosotros mismos (nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus), y que lo son, no, a decir verdad, como acciones—lo que da pretexto a Locke para negarlas puesto que no admite nada virtual en el espíritu—, sino como inclinaciones, disposiciones, hábitos, en suma virtualidades naturales, semejantes a las venas que dibujarían la figura de Hércules en un mármol, aunque estas virtualidades, a decir verdad, estén siempre acompañadas de algunas acciones, frecuentemente insensibles, que responden a ellas. Ahora bien, estas pequeñas percepciones, *percepciones* sin *apercepción* distinta y sin reflexión, como el ruido de un molino al que nos hemos acostumbrado, o los mil ruidos que constituyen el bramido del mar, forman precisamente la unidad de las sustancias simples o mónadas, y el enlace de cada ser con todo el resto del universo, en el que cada uno, tomado individualmente, es un centro de percepciones ligadas entre sí, incluso sin saberlo nosotros, como se ve en las determinaciones secretas o en la inquietud, de tal suerte que las siguientes pueden ser explicadas por sus precedentes, en el seno de la mónada en la que el presente anticipa el futuro y está cargado del pasado, consistiendo su armonía total

Leibniz insiste en el hecho de que "la inmortalidad sin el recuerdo no serviría para nada" (Carta del 14 de julio de 1686 a Arnauld. *Discurso*, § 34. *Positiones*, Grua, pág. 174), y rechaza la doctrina de la "doble verdad" de los averroístas que sostenían "que la inmortalidad del alma era verdadera según la fe y fals. en filosofía", porque, añade, "la verdad no podría ser doble, ni contraria a sí misma" (Carta a Jaquelot, 6 de octubre de 1706. Grua, págs. 67-68. Leibniz se refiere al concilio de Letrán).

[1] Edición Dutens, III, 48, 252.

en la posibilidad de explicar las percepciones confusas de las unas por las percepciones distintas de las otras, que ofrecen, si puede decirse así, la expresión, inteligible hasta en su fondo, de las expresiones simplemente simbólicas del ser que se encuentra en las otras y de las que Dios, y sólo Dios, tiene el conocimiento intuitivo y completo, porque no pertenece más que a la suprema razón, a la que nada escapa, el comprender directamente todo el infinito y ver todas las razones y todas las consecuencias. Juzgar de otro modo las cosas, desconocer esta gran ley de continuidad o de armonía y de unidad fuera de la serie, es conocer muy poco la inmensa sutileza de las cosas, que envuelve un infinito actual siempre y en todas partes [1].

Así, los cuerpos, de los que puede decirse, siguiendo una expresión antigua de Leibniz, que son un espíritu momentáneo privado de memoria [2], tienen su fundamento en las mónadas espirituales, y estas a su vez no existen sino en tanto que tienen su fundamento en Dios; con ello, el alma humana, o el espíritu, además del mundo, representa a Dios en cierta manera, y es Dios fuente común de la idea y del ser, quien asegura en último término su identidad y fundamenta la relación del conocimiento con su objeto, al mismo tiempo que hace del universo que todo en él conspire, de suerte que, en la más pequeña de las sustancias, ojos tan penetrantes como los de Dios podrán leer toda la serie de las cosas del universo:

Quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur [3]

3. La perspectiva religiosa. Dios existente y existificante, principio y fin de todo lo que es. Mecanismo y finalidad. Matemática divina. El problema del mal y el optimismo

Todo, como se ve, nos lleva, pues, constantemente a Dios, como al principio y al fin de todas las cosas, y por ello no es exagerado decir que, en este conjunto de perspectivas que constituye el sistema de Leibniz y que permite considerarlo a partir de cada una de ellas para

[1] *Nuevos Ensayos*, Introducción.

[2] *Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales a sensu et phaenomenis independentes* (1671), § 17, edición Dutens, II B, págs. 39-40: "Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus... Omne enim corpus est mens momentanea seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparatione, ac proinde harmonia ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione."

[3] Virgilio, *Geórgicas*, IV, 393. En la Introducción a los *Nuevos Ensayos*, donde cita este verso, Leibniz escribe, en lugar de *ventura*, *futura*, que no va con el verso.

encontrar finalmente las demás, hay, sin embargo, una perspectiva privilegiada que nos hace remontar al centro de donde todo procede y a donde todo aboca: la perspectiva religiosa[1]. Así, pues, Leibniz podía escribir en abril de 1677: "Soy del parecer que la verdadera religión es la mejor parte de la verdadera filosofía, que nos enseña a amar al más perfecto de todos los seres, en el conocimiento del cual consiste la vida eterna", aunque añade, los hombres abandonan ordinariamente lo esencial por lo accesorio[2]: esa vida eterna sobre la que declaraba a Arnauld en 1671[3] que, habiendo partido del derecho y de la moral, y con objeto de demostrar la inmortalidad del alma y la existencia de Dios había filosofado y tratado de dar al método matemático una forma que se adaptase a todos los objetos, a fin de dejar fuera de duda las verdades relativas a las realidades más altas, actuando la geometría o ciencia del espacio como conducente a la ciencia del movimiento o del cuerpo, y esta, en fin, a la ciencia del espíritu y del esfuerzo *(conatus)* en lo cual consiste el pensamiento; de suerte que, dice, "mi fin esencial, en las diversiones de la vida presente, ha consistido en buscar las pruebas de la vida futura; por esto he filosofado y por esto encontré el descanso". De hecho, en 1668, animado por el barón de Boinebourg, recientemente convertido al catolicismo, Leibniz escribe una *Confessio naturae contra atheistas,* en la cual demuestra que el mecanismo bien comprendido invalida el ateísmo y conduce a Dios. Al año siguiente establece el plan de conjunto de una gran obra de filosofía religiosa, *Demonstrationes catholicae,* renovada en 1679, y luego en 1695[4], en la que se propone determinar los fundamentos racionales de la fe, aunque preservando los derechos del misterio, dándonos para ello el amor una percepción oscura del *Deus absconditus* inaccesible a la razón del filósofo. Sin embargo, y a pesar de lo que digan escépticos y fideístas, la razón tiene mucho poder para hacernos conocer a Dios, y Leibniz lo prueba con la mayor precisión. En el fragmento *De rerum originatione radicali* (noviembre de 1697), donde estudia la producción original de las cosas y responde a la cuestión de saber *por qué existe algo antes que nada,* y por qué el mundo existe y no de otro modo[1], estableciendo a la manera platónica[2] el enlace estrecho entre el mecanismo y la finalidad, entre la necesidad física hipotética y la necesidad metafísica absoluta, Leibniz muestra que, además del mundo o agregado de cosas finitas, existe una Unidad dominante que no es solamente lo que el alma es en mí, sino antes bien lo que es a mi cuerpo mi yo mismo, y que mantiene una relación mucho más alta con este mundo, al que no solamente rige sino que ha hecho. Unidad superior al mundo y, por así decirlo, Unidad más allá del mundo, Razón última de las cosas. Porque ni en ninguno de los seres singulares, ni en todo el agregado o serie de las cosas, puede encontrarse la *razón suficiente de la existencia.* Aun suponiendo que el mundo fuese eterno, no se podría encontrar ni en ninguno de sus estados ni en su serie total la razón de por qué existe. Y así las razones del mundo se hallan ocultas en un Ser uno, fuera del mundo, distinto de la cadena de los estados o de la serie de las cosas, que lleva en sí la razón metafísica de su existencia, en suma un algo de una necesidad absoluta, del que no se puede dar razón puesto que esta razón está en él: es Dios, es decir, el Ser cuya esencia implica la existencia, el Ser que, si es posible, existe[3]. Por ello hemos de reconocer ante todo, por el hecho de que existe alguna cosa antes que nada, que hay en las cosas posibles, o mejor en la posibilidad misma, es decir, en la esencia, una cierta exigencia de existencia o, si puede decirse así, una cierta pretensión a la existencia, que hace que la esencia tienda por sí misma a la existencia. Ahora bien, es en Dios y solo en Dios, es decir, en el Ser cuya sola posibilidad o esencia implica la existencia, donde se en-

[1] Como lo mostró muy bien Jean Baruzi en su importante obra, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,* Alcan, 1907.

[2] Carta de marzo-abril de 1677, relativa a la carta de Sténon a Spinoza, Grua, pág. 162.

[3] Carta de noviembre de 1671 a Arnauld, Gerh. I, 71. (Análisis en francés por Thouverez, ed. del *Discurso,* págs. 151-156.) Puede ponerse en relación con lo que escribe Leibniz al duque Juan-Federico en 1679 (ed. de Berlín, II, 1, 490): "No he estudiado las ciencias matemáticas por sí mismas, sino a fin de hacer algún día un buen uso de ellas para concederme crédito y avanzar en piedad." Y mejor todavía un fragmento autobiográfico en el que Leibniz se describe como una persona con la que hubiese hecho conocimiento en París, a la que sorprendió leyendo libros de controversias, y a la cual testimonia su asombro por habérsele hecho pasar por un matemático de profesión: "Fue entonces cuando me dijo que se equivocaba de medio a medio, que tenía otras inclinaciones, y que sus meditaciones principales versaban sobre la Teología, haciéndose aplicado a las matemáticas como a la escolástica, es decir, solamente para perfeccionar su espíritu y para aprender el arte de inventar y de demostrar, en el que creía haber ido hasta el momento tan lejos como ningún otro." (Ed. Klopp, tomo IV, 1884, pág. 454. Cf. Couturat, *Logique de Leibniz,* pág. 165.)

[4] *Guillelmi Pacidii Theodicaea,* seu pro divina justitia Demonstrationes catholicae (Grua, pág. 370, y notas 360-361, con todas las referencias), que hay que poner en relación con la *Apologia fidei catholicae ex recta ratione* y otros ensayos de 1679-1686 (Grua, pág. 30).

[1] "Cur aliquid potius extiterit quam nihil" (*De rerum originatione,* Gerh., VII, 302 a 305): tal es la cuestión que se plantea Leibniz, en los mismos términos que Heidegger. Pero encuentra la razón de ella en la existencia del Ser necesario, Dios, fuera del cual la cuestión queda sin respuesta, como ocurre en nuestros modernos existencialistas.

[2] *Timeo,* 47 *e*-48 *a.*

[3] Tal es, como se sabe, para Leibniz, el sentido del argumento ontológico rectificado y como lo proclama desde 1676 (*Quod Ens perfectissimum existit,* Gerh. VII, 261), y lo afirma de nuevo en las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684 (G. IV, 424), en el *Discurso,* art. 23, en los *Nuevos Ensayos,* libro IV, capítulo X, § 7, en la *Monadología,* § 45. Véase a este respecto Hannequin, *Etudes d'histoire des sciences,* 1908, pág. 233.

cuentra no solamente la fuente de las existencias, sino también la de las esencias en tanto que reales, o de lo que hay de real en la posibilidad y la pretensión de los posibles a la existencia [1]. Es, por tanto, Dios, el Ser necesario, quien asegura el triunfo de la existencia sobre la no-existencia, o del ser sobre la nada, y esto de dos maneras: por su entendimiento, que es el lugar de las esencias, de las posibilidades, de las verdades eternas, en lo que tienen de real, y por su voluntad, que es la causa de su existencia en razón de la elección que opera entre los posibles en el acto de la creación. Como dice magníficamente Leibniz, respecto a los que no ven el enlace de todas las cosas entre sí y con Dios, y que, sin embargo, no dejan de entender ciertas ciencias sin conocer por ello la primera fuente que está en Dios: "Toda realidad debe estar fundada en algo existente. Es verdad que un ateo puede ser geómetra; pero, si no hubiese Dios, no habría objeto de la geometría, y sin Dios no solamente no habría nada existente, sino que no habría incluso nada posible" [2].

Entendamos bien esto. So pena de abdicar de la razón, debe admitirse que hay una razón en la naturaleza de por qué existe algo antes que nada. Y esta razón debe encontrarse en alguna causa o Ser real que sea necesario. Es, pues, él, este Ser al que llamamos Dios, la razón última de las cosas, y la causa que hace que la existencia prevalezca sobre la no-existencia: en otros términos, el Ser necesario no es solamente *existente*, sino *existificante* [3].

Existente, lo es necesariamente. Pero, ¿existificante? Si se echa una mirada sobre lo que existe, puesto que, al fin, hágase lo que se haga, el mundo existe, aparece con evidencia que todo lo que existe, existe por él, porque todas las cosas limitadas, al no tener nada en sí que haga su existencia necesaria, son contingentes y no pueden tener su razón más que en la Sustancia que lleva en sí misma la razón de su existencia. ¿Cómo? Todos los posibles, es decir, todo lo que expresa una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, en suma, al grado de perfección que implican [4]; y así todo posible, que exige la

[1] *Monadología,* § 43. Cf. *De rerum originatione* (G. VII, 303).

[2] *Teodicea,* § 184.

[3] En un fragmento en el que se encuentra resumida la argumentación del *De rerum originatione* (G. VII, 289), Leibniz escribe: "Ratio est in Natura cur aliquid potius existat quam nihil... Ea ratio debet esse in aliquo Ente reali seu causa... Hoc autem Ens oportet necessarium esse. Est scilicet Ens illud ultima ratio rerum, et uno vocabulo solet appellari Deus. Est ergo causa cur existentia praevaleat nonexistentiae, seu Ens necessarium est *Existentificans.*"

[4] Lo que resulta del hecho de que las esencias existen en el entendimiento de un Ser existente necesariamente, en suma, de un Existente en sí y por sí, en quien lo posible lógico se convierte en posibilidad de existencia; porque si las esencias pueden ser de alguna manera concebidas sin Dios, las existencias no pueden serlo, y así la *realidad* de las esencias en tanto que aspiran a la *existencia* no puede provenir más que de Dios (*Refutatio in Spinozam,* ed. Foucher de Careil, 1854, pág. 24.) Cf. *De rerum originatione,* G. VII, 303. Ed. y trad. Schrecker, *Monadología,* § 54.

existencia, existiría de hecho si su pretensión a la existencia no fuese incompatible con la pretensión de otras esencias a existir [1]. Existe, pues, una lucha entre los posibles en el entendimiento divino, y Dios, la Razón suprema, soberanamente sabia, que actúa en todas las cosas según el principio de sabiduría o de perfección, debe hacer, entre la infinidad de las combinaciones posibles, la elección de la que llevará a la existencia el *maximum* de esencia o de perfección con el *minimum* de gasto, en suma, la combinación más perfecta de composibles [2]; en lo cual Dios aplica, nos dice Leibniz, una especie de *matemática divina* o de *mecanismo metafísico* verdaderamente admirable [3]. Así, "es preciso que la causa del mundo haya tenido relación con todos estos mundos posibles para determinar uno de ellos. Y este respecto o relación de una sustancia con simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento que tiene las ideas de ellas; y determinar una no puede ser otra cosa que el acto de la *voluntad* que escoge. Y es el *poder* de esta sustancia el que hace a la voluntad eficaz. El poder va al *ser,* la sabiduría o el entendimiento a lo *verdadero,* y la voluntad al *bien*... Pero esta suprema sabiduría, unida a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido por menos de escoger lo mejor..., puesto que no hace nada sin actuar según la suprema razón" [4].

Por otra parte, si se consideran atentamente las cosas, se percibirá [5] que el *mal físico,* o el sufrimiento, no es para las criaturas razonables más que la consecuencia y el medio de un mayor bien, puesto que la unión con un cuerpo de muerte es para ellas el único medio de tener

[1] *De las verdades primeras* (G. VII, 194). Por ello, cuando se dice que Dios creó "el mejor de los mundos posibles", es decir, el que contiene el máximo de realidad o de esencia, es preciso entender por esto "el mejor de los composibles", porque todos los *posibles* no son *composibles,* es decir, compatibles entre sí sin contradicción, de tal suerte que puedan ser realizados en el mismo mundo (así la libertad, en la criatura, no es compatible con la infalibilidad y la impecabilidad). Cf. Grua, 258-62, y las *definitiones* citadas, págs. 324-25: "*Ens* terminus possibilis. *Possibile* quod non implicat contradictionem. *Existens* compossibile perfectissimo. *Compossibile* quod cum alio non implicat contradictionem. *Perfectius* est quod plus habeat realitatis vel Entitatis positivae."

[2] *Ibid. De rerum originatione* (G. VII, 303-04). Lo que constituye el principio de las existencias contingentes. (Quinta carta a Clarke, § 8 y 9. G. VII, 390.)

[3] "Mathesis quaedam divina seu Mechanismus metaphysicus" *De rerum originatione,* G. VII, 304.

[4] *Teodicea,* I, § 7 y 8. Necesidad moral (*Causa Dei,* publicada como continuación de la *Teodicea,* § 21, G. VI, 441. Ed. y trad. Schrecker), que hace escoger por Dios infaliblemente, pero no necesariamente, lo mejor, como hemos mostrado anteriormente a propósito de la libertad y de lo óptimo. Todo lo que sigue, sobre la justicia y la bondad de Dios, y el optimismo que no pone en entredicho la existencia del mal, es el objeto propio de la *Teodicea.* Véase la nota (*57) en el Apéndice.

[5] *Teodicea,* I, § 21 y sgs.

relación con otros espíritus y con la armonía del universo mismo; el *mal moral*, o el pecado, es consecuencia de un bien mayor que es la libertad, la cual, en la criatura imperfecta que es el hombre, no puede ser sino ambigua, instrumento de perdición, de santificación y de mérito: pero, allí donde el pecado abunda, la gracia sobreabunda, como se canta en las iglesias de rito romano la víspera de Pascua: *¡O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* [1] En cuanto al *mal metafísico*, la imperfección, que es en rigor el único mal, y del que las otras formas del mal, o de la privación, no son más que las consecuencias, radica en la condición misma de la criatura, a la que Dios, al querer llamarla al bien de la existencia, no podía hacer perfecta como su Creador; porque Dios no podía darle todo sin hacer de ella un Dios [2]. Era necesario, pues, que la criatura recibiese desde el primer comienzo de su ser, con el bien de la existencia, las limitaciones de todas clases que esta *receptividad* entraña. Pero no era este indudablemente un precio demasiado caro.

En efecto [3], viendo las cosas en su conjunto y en su detalle, nos sentimos forzados a reconocer que la existencia es cosa no solamente buena, sino excelente, y propiamente insuperable. Piénsese en todo lo que implica este sentido de EXISTIR, tan *simple* y tan *complejo*. Una vez admitido que el ser aventaja al no-ser y que hay una razón de por qué algo existe antes que nada, se sigue de aquí, incluso en ausencia de cualquier otra determinación, que existe la mayor cantidad posible de ser, con respecto a la capacidad del tiempo y del espacio (o del orden posible de existencia), lo mismo que se coloca baldosines de manera que una superficie contenga el mayor número posible de ellos.

[1] *Teodicea*, I, § 10.

[2] *Teodicea*, I, § 31. Respondiendo más arriba (§ 20) a la cuestión: *Si Deus est, unde malum?* Leibniz muestra que la causa del mal no debe ser buscada, como lo hacían los antiguos o como lo hacen los maniqueos, en una *materia* independiente de Dios, sino en la *región de las ideas o de las verdades eternas*, que están en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad: a saber, en la *imperfección original de la criatura*, cuya naturaleza finita, aun antes del pecado, implica una limitación esencial. Tal es, si puede decirse así, la "causa ideal" del mal; pero, propiamente hablando, lo formal del mal no tiene causa eficiente, porque consiste en la simple privación, y de ahí que los escolásticos acostumbren llamar *deficiente* a la causa del mal.

[3] Para todo lo que sigue, véase el admirable tratado *De rerum originatione radicali* (G. VII, 304 y sgs.) o De la producción original tomada en su raíz (trad. Schrecker, *Opuscules philosophiques de Leibniz*, págs. 86 y sgs.), que debe ser puesto en relación con el fragmento *De existencia* (h. 1676. Grua, pág. 267), en el que Leibniz muestra que la existencia depende de la armonía en un pensamiento divino, análogo en cierto modo al nuestro, pero infinito. "Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine. Et in eo consistit pulchritudo et voluptas. Itaque *res existere idem est quod a Deo intelligi optimas, sive maxime harmonikas.*" Leibniz se muestra aquí de acuerdo con los más altos testimonios místicos, como el de la Priora del Carmelo (di Rudini). *Conversaciones con Bergson*, págs. 174 y sgs. y 207 y sgs.

Y así, aunque el mundo no sea metafísicamente necesario en el sentido de que su no-existencia implicaría contradicción o *absurdidad lógica*, es, sin embargo, de hecho, físicamente necesario o determinado en el sentido de que su contrario implicaría imperfección o *absurdidad moral:* esa especie de absurdo que es precisamente la última palabra del existencialismo sin Dios de los modernos, colocado enfrente o arrojado al seno de una existencia sin razón ni fin. Pero, en la concepción leibniziana, en la que los existentes solo pueden provenir de otros existentes (existentia autem non possint esse nisi ab existentibus), y las verdades eternas, es decir las razones y las necesidades metafísicas, reales, no pueden existir más que en un Existente absoluta o metafísicamente necesario, Dios, por quien es *realizado* todo lo que sin él permanecería *imaginario*—o absurdo—, según esta concepción profunda, justa, coherente y perfectamente bella, lo mismo que la posibilidad es el principio de la esencia, así también lo perfecto, o el grado de la esencia definido por el máximo de los composibles, es el principio de la existencia; y por ello, a la vez, se ve con evidencia cómo el Autor del mundo es libre, aunque haga todas las cosas de una manera determinada, porque la determinación que proviene de la naturaleza misma de la verdad, o de la bondad unida a la sabiduría, no podría perjudicar a la libertad [1], dado que la indiferencia nace de la ignorancia y, en cambio, cuanto más sabio es un ser, más inclinado o determinado se siente a escoger lo más perfecto. Tal es el caso de Dios, que no actúa solamente físicamente, sino libremente, y en quien no se da solamente la causa eficiente de las cosas sino su fin, y que, además, no manifiesta solamente su grandeza y su poder en la máquina del universo una vez constituida, sino también su bondad o su sabiduría en el designio y el acto creador del que el universo procede: porque el mundo no es solamente lo más perfecto físicamente o, si se quiere, metafísicamente en cuanto que presenta el máximo de realidad en acto, sino que es también lo más perfecto moralmente, porque la perfección moral es para los mismos espíritus una perfección física. Y así, el mundo no es solamente una máquina plenamente admirable, sino también, y en tanto que compuesto de espíritus, la mejor de las repúblicas, la que les dispensa más felicidad o alegría, en lo cual consiste su perfección física.

Ahora bien, quien considere atentamente la marcha de las cosas en este mundo no puede dejar de reconocer que hay en el universo un progreso perpetuo y soberanamente libre para permitir a las obras de Dios que alcancen su más alto grado de belleza y de perfección, de suerte que, incluso a través de las destrucciones, los abatimientos y los retrocesos que ayudan a la conquista de un mayor bien, se encamina siempre a un estado superior de desenvolvimiento. ¿Se objetará acaso

[1] Reflexiones sobre Belarmino (Grua, pág. 301).

que con arreglo a esto el mundo podrá convertirse algún día en un paraíso? La respuesta viene de la mano: aunque muchas sustancias hayan llegado ya a una gran perfección, sin embargo, la indivisibilidad de lo continuo hasta el infinito hace que siempre, en la insondable profundidad de las cosas—porque no podríamos explicar el gran misterio del que depende todo el universo [1]—, permanezcan elementos que dormitan y que deben ser despertados para ser promovidos a un grado más alto de desenvolvimiento y, si puede decirse así, de cultura.

Por ello, el progreso en este mundo no llegará jamás a su término [2]. Pero culminará, para los espíritus, en la vida inmortal que Dios nos reserva y nos promete, con el recuerdo y el reconocimiento de lo que somos, como a seres con los cuales puede entrar en conversación e incluso en sociedad de tal suerte que puedan conocerle y amarle por esa felicidad que es a las personas lo que la perfección es a los seres [3]. Tal es el reino de los cielos del que Jesucristo descubrió divinamente su misterio y sus leyes admirables, al descubrir la felicidad que Dios prepara a los que le aman: esa Ciudad de Dios que manifiesta no solamente la sabiduría y el poder del divino Calculador y Arquitecto del mundo, sino también la bondad del Espíritu soberano, Padre de los espíritus, que ordenó todo para lo mejor; esa parte magnífica de las cosas, espectáculo que ahora solo es accesible a los ojos de la fe, pero al que un día, iluminados por la luz de la gloria divina, seremos admitidos para conocer más de cerca la verdadera belleza [4].

4. La causa de Dios y la organización religiosa de la tierra. Catolicidad del espíritu. Mónadas y vínculo sustancial. No hay más que un Dios y este Dios basta. La asunción del hombre a la dignidad infinita de Dios en Jesucristo

A esta causa, que es la causa misma de Dios [5], de su grandeza y de su bondad, que se señalan en su Providencia y su gobierno de los hom-

[1] Como dice Leibniz al final del art. 6 del *Discurso de Metafísica* (Que Dios no hace nada fuera de orden).

[2] Con esta frase (VII, 308) terminan las últimas páginas del *De rerum originatione* del que hemos dado el resumen textual.

[3] *Discurso*, art. 34-36.

[4] *Causa Dei*, § 144. (Gerh. VI, 460. Trad. Schrecker, *Opuscules philosophiques*, pág. 145.) Belleza que reside en la profundidad secreta de los tesoros de la sabiduría divina, es decir, del Dios oculto, y, lo que equivale a lo mismo, de la armonía universal de las cosas, que le hizo considerar como la mejor, y preferible a todas las demás, la serie actual del universo, cuyos sistemas del macrocosmos y del microcosmos, revelados por experiencias recientes, comenzaron ya en esta vida a descubrirnos la elegancia (§ 142-43), es decir, el orden y la medida (§ 126).

[5] Como muestra Leibniz en el primer artículo de su *Causa Dei*, publicada

bres y de las cosas, a esta meditación de los tesoros de la sabiduría divina, del Dios oculto o, lo que equivale a lo mismo, de la armonía universal de las cosas, a esta promoción entre los hombres, desde esta vida terrestre a la Ciudad de Dios, Leibniz consagró la más grande y la mejor parte de su actividad. Y en este *punto*, como diría Pascal [1], es preciso colocarse si se quiere comprender su vida, así como su doctrina y su pensamiento, en su unidad profunda así como en la diversidad de los aspectos y de las perspectivas en los que se presenta.

Conciliador y pacificador en la visión de Dios, Leibniz lo fue por esencia y por destino; desde el principio al fin de su existencia trató de realizar la comunión de los espíritus y de las voluntades, en los dominios de la metafísica y de la ciencia, así como en los de la política, del derecho y de la religión, donde prosigue su acción simultáneamente, refiriendo siempre todas las cosas a ese fin de esencia religiosa que es el de servir la causa y gloria de Dios, de quien somos los "instrumentos vivos y libres capaces de encontrarnos con él en virtud de nuestra elección" [2]. Desde la edad de quince años, apasionado por Fonseca y Suárez y por todas las cuestiones concernientes al acuerdo de nuestra libertad con la presciencia divina y la predestinación, se paseaba solo, como escribía en 1714 a Remond de Montfort, por un bosque cercano a Leipzig llamado el Rosenthal "para deliberar si conservaría las *formas sustanciales* de los antiguos y de los escolásticos". En 1663, ya de diecisiete años, y alumno por entonces de Jacques Thomasius en la Universidad de Leipzig, escribía una tesis latina de bachillerato sobre el *principio de individuación*, en la que a las teorías de Santo Tomás y de Duns Scoto prefiere una teoría inspirada en los nomina-

como conclusión de la *Teodicea* (Gerh. VI, 439. Trad. Schrecker, pág. 113) el examen apologético de la causa de Dios no interesa solamente en orden a la gloria de Dios, sino también para nuestra propia utilidad, al inducirnos a honrar su grandeza, es decir, su poder y su sabiduría, así como su bondad, y la justicia y la santidad que proceden de ella, e igualmente a imitarlas en la medida de nuestras posibilidades.

[1] "Solo hay un punto indivisible que sea el verdadero lugar: los demás están demasiado cerca, demasiado lejos, muy arriba o muy abajo. La perspectiva lo asigna en el arte de la pintura. Pero, en la verdad y en la moral, ¿quién lo asignará?" (*Pensamientos*, 85.)

[2] Texto en Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, 1854, pág. 171. Sabemos que Leibniz soñaba con instituir una Sociedad u Orden de la caridad, compuesto de contemplativos y de activos. (Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903, págs. 3-8. Gerh. II, 536, 592. Cf. Baruzi, 440 y sgs. J. Guitton, *Pascal et Leibniz*, Aubier, 1951, págs. 130 y sgs.). Así mismo, había formado el proyecto de crear una Sociedad de Teófilos para combatir el ateísmo y el paganismo, y "católico de corazón", como escribía a Mme. de Brinon, se mostraba preocupado por extender las verdades esenciales de la religión, lo cual es "honrar y amar a Dios", por el territorio de la China, donde la religión cristiana había sido autorizada desde hacía poco por las leyes, según una relación del jesuita rector del colegio de Pekín. (*Novissima Sinica*, 1697. Cf. Grua, 107, 205-10 y las notas.)

listas, más apta, según él, para soslayar las dificultades que aquellas presentan. Según esta tesis que expondrá en sus cartas a Arnauld y que inspirará toda su filosofía, un individuo es un todo indivisible, *entitas tota*, que constituye todo lo que es y todo lo que debe ser, y que contiene en su noción lógica la idea de todos los predicados y de todas las maneras de ser que son y serán su ser, como precisará más tarde [1] al flexionar su doctrina en el sentido del realismo platónico; y tocamos aquí el aspecto más profundo de la doctrina leibniziana de la sustancia, al no ser toda sustancia otra cosa, para él, que una esencia individual en acto, que sólo Dios puede conocer porque solo a él pertenece también el reconocer en el alma de Alejandro los residuos de todo lo que le ha acontecido y las señales de todo lo que le acontecerá e incluso las huellas de todo lo que acontece en el universo [2]. A partir de esta época [3], Leibniz conoce y adopta quizá esta proposición: la sabiduría divina no pudo por menos de crear el mundo mejor, entrando por tanto el mal en el plan providencial en vista del bien, sin que Dios sea su causa moral, y proviniendo la armonía universal del espíritu divino que sabe conciliar en todas partes nuestra libertad con su gracia y su decreto. Gran admirador de los antiguos, de Aristóteles y todavía más de Platón [4], Leibniz se aplica, en todas estas cuestiones, a descubrir en lo que los modernos llamaban "el

[1] Sus "consideraciones dinámicas", como dice él mismo (Erdmann, 250*a*), vendrán, en efecto, a completar y precisar su noción de la sustancia tal como la sacaba de consideraciones lógicas: porque, dado que la fuerza, la "vis activa" (Gerh. IV, 462), que es la sustancia verdadera, es considerada como una tendencia o un esfuerzo (conatus) intermedio entre la simple potencia y la acción, la sustancia va a desenvolver por sí misma todas sus modalidades como una consecuencia del primer estado que Dios le dio al crearla. (Véase el interesante estudio de Aimé Forest sobre "La conception de la substance chez Leibniz et la métaphysique thomiste", Rev. des sc. philos. et théol. 1923, págs. 281 y sgs., 306.)

[2] *Discurso*, art. 8, en el que Leibniz emplea el término escotista *heceidad* para designar la noción de sustancia individual. Lo que equivale a decir, contrariamente a Aristóteles, que *la verdadera ciencia es ciencia de lo individual*, pero que *esta ciencia no está completa más que en Dios.*

[3] *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664), ed. de Berlín, VI, 1, 86. La armonía universal proviene del espíritu divino (*Confessio naturae*, 1668.) La voluntad libre es la razón determinante (*Notas sobre Thomasius*, VI, I, 45-60), o, como dirá más tarde (*Nuevos Ensayos*, 1. II, c. 21, § 49-50), "ser libre, es ser determinado por la razón a lo mejor". Referencias en Grua, 258 y sgs.

[4] "Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata: unam omnium causam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur." (Carta a Hinschius, Hannover, 25 de julio de 1707. Dutens, II, 233.) "Si alguien redujese a Platón a sistema, rendiría un gran servicio al género humano, y se vería que me aproximo un poco a él." (Carta a Remond de Montmort, Hannover, 11 de febrero de 1715. Dutens, V, 20.)

estercolero de la barbarie escolástica" y que desdeñaban examinar, el oro oculto que en él se encuentra, a fin de incorporarlo, con lo mejor de lo que nos legaron los antiguos, a los descubrimientos de los modernos, de Bacon y de Hobbes, de Cardan y de Campanella, de Kepler, de Galileo, de Descartes y, bien pronto, de Pascal. Siguiendo a su maestro, el matemático y jurista Weigel en Jena, tuvo entonces la idea de buscar, para el pensamiento y su expresión, leyes de combinaciones análogas a las que se encuentran en matemáticas en las "complexiones" de los números, a fin de asegurar a las especulaciones filosóficas y teológicas, como había soñado Raimundo Lulio en su *Ars magna*, una certeza y una fuerza de convicción susceptibles de convertir los espíritus a la verdad: tal es el fin y el objeto de su *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666), en la que se encuentra en germen su invención del cálculo diferencial y sus investigaciones sobre la característica universal, de conformidad, lo dice él mismo, con el designio propio de su espíritu y con el trabajo continuo al que se entregaba, que extiende, por la misma época, al estudio de los casos jurídicos (*58).

Fundados, por lo demás, en las creencias religiosas de la razón —porque, como se sabe, para Leibniz "la verdadera religión es la mejor parte de la verdadera filosofía" y "la Ley de la naturaleza es la religión católica" [1]—, el derecho y la política, la moral, la religión se hallan de acuerdo estrechamente hasta el punto de terminar por confundirse; y toda la conducta, privada y pública, deriva de este mismo acuerdo: porque va acompañada de la creencia en la Providencia y en la remuneración futura, por la cual Dios hace coincidir la utilidad de cada uno con la utilidad de todos o el bien común, sin lo cual la unión de ambos no podría ser válida en teoría ni eficaz en la práctica. De suerte que la justicia se define finalmente por el amor [2]. De hecho, en este capítulo Leibniz prosigue sus trabajos filosóficos y científicos, redactando su *Confessio naturae adversus atheistas* (1668), formando el gran proyecto de sus *Demonstrationes catholicae*, escribiendo, como prólogo al libro de Nizolius, la carta a Thomasius del 30 de abril de 1669, en la que muestra que la materia se explica por el movimiento, el movimiento por el espíritu, y los espíritus individuales por Dios, que regula el todo con orden: *ordo pulcher horologium Dei* (§ 12). En

[1] Carta de marzo de 1677, a propósito de una carta de Stenon sobre Spinoza (Grua, 162. Cf. la conclusión de un fragmento de 1678 sobre "Die natürlichen Gesellschaften", pág. 603). Paralelo entre la razón original o la ley de naturaleza y el cristianismo o la ley de la naturaleza restablecida (después de 1704. De la escritura de Leibniz. Grua, 49).

[2] Grua, 591-93, con las referencias. *Jurisprudencia universal y teodicea*, 198 y sgs. (El amor), 508 y sgs. (Sanciones divinas y vida futura). "Esta inmortalidad de las almas, digna de la justicia de Dios, que es el fundamento de la verdadera religión." (N. E. II, 21, § 37.) "Solo ella... hace las obligaciones de la virtud y de la justicia absolutamente indispensables" (Ibid. § 55).

este mismo espíritu, y preocupado por colaborar en el orden querido por Dios, preconiza en 1670-1671 una alianza defensiva entre los príncipes alemanes y el Emperador, y sueña con una República cristiana en el seno de la cual los Estados de Europa, en lugar de luchar los unos contra los otros, rivalizarían en celo por la cristianización de Africa, de Asia e incluso de América. También con el mismo espíritu, y en ocasión de su permanencia en París de 1672 a 1676—estancia fecunda entre todas que puso a Leibniz en contacto con la capital del mundo de los sabios e hizo de él un escritor francés, es decir, universal, y le inició, por medio del gran Arnauld, en la teología y en la obra matemática de Pascal, de la que sacó, con sus teorías de la probabilidad y de los dos infinitos, la luz nueva de su cálculo del infinito, elaborado bajo la influencia de Huyghens, en concurrencia con Newton—, a vueltas con ese mismo gran designio, en el que todo se encuentra subordinado a la idea religiosa, Leibniz propone a Luis XIV realizar la conquista de Egipto por medio de una nueva cruzada de la cristiandad, luego que, establecido a partir de 1676 en Hannover, donde el duque Juan-Federico convertido al catolicismo sueña a su vez con la conversión de su pueblo, da comienzo a las negociaciones irénicas para la reunión de las Iglesias, a las que contribuyen los jesuitas de Hildesheim, el geólogo danés Stenon, ardiente católico, Rojas de Spínola, el legado del Papa, Molanus, abad de Loccum, presidente del consistorio de Hannover; proyecto con el que Leibniz, el luterano, a instigación de la princesa Sofía, se había abierto a Pellisson, el académico, protestante convertido al catolicismo, y sobre el cual había entablado en 1678 una correspondencia con Bossuet, con respecto a su *Exposición de la fe católica,* proponiendo un método de conciliación del que nació en 1684 su *Sistema teológico. Utinam ex nostris esset!* decía de él Bossuet. Pero las negociaciones, reanudadas en 1690 con Pellisson *(Cartas sobre la tolerancia),* y luego, después de su muerte (1693), con Bossuet, fracasaron finalmente en 1701 al tratar de la cuestión de la infalibilidad y de la indisolubilidad de la Iglesia y especialmente sobre las definiciones del concilio de Trento a las cuales Leibniz oponía las tesis protestantes de la pluralidad y de la revelación progresiva; en defecto de cuyo acuerdo Leibniz negoció, sobre las bases de la Confesión de Augsburgo, una unión entre los protestantes, según el principio de que no se trata de una tolerancia civil, sino de una tolerancia eclesiástica, o más exactamente de una conciliación doctrinal, sobre todo en cuanto al discutido tema de la predestinación en el que es preciso tener confianza en Dios [1].

[1] Véase a este respecto el *Specimen demonstrationum catholicarum seu apologia fidei ex ratione* (Grua, 27 y sgs.), la carta de Leibniz al Landgrave (14 de septiembre de 1690, Grua, 238), los documentos relativos a la negociación de unión protestante (1697-1706), (Grua, 460-62) y a la fórmula de concordia (506), así como las referencias dadas por Grua (págs. 258-62) sobre la cuestión de la *predestinación* que se planteó muy pronto a Leibniz y no dejó de influir en su concepción de la armonía *preestablecida.* (Ya antes de los diecisiete años había recibido una impresión muy fuerte con la lectura del *De servo arbitrio* de Lutero, Grua, 506, y de ahí que tratase de encontrar una solución que no erige nuestra libertad en independencia ni la de Dios en capricho, sin caer en una determinación absoluta o necesidad metafísica).

Sin embargo, Leibniz estaba tan deseoso de llegar a un acuerdo con Roma que volvió todavía sobre la cuestión crucial de la Eucaristía y de la Transustanciación, que había abordado ya con Arnauld, y que, en su correspondencia con el P. Des Bosses, jesuita de Hildesheim, de 1706 a 1716, va a darle ocasión para precisar y completar, en un punto de importancia capital, una de las dificultades planteada por su doctrina de las sustancias simples o mónadas (*59), tal como la había expuesto en su conjunto y en sus diferentes aspectos en las grandes obras metafísicas de esta época, el *Discurso de metafísica* (1686), que continúa el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695) y los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), luego, de una manera polémica, en la *Teodicea* (1714) y en una forma sintética en la *Monadología,* redactada en Viena en 1714 para el príncipe Eugenio de Saboya, que completan en la misma fecha los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*; obras todas ellas cuya concordancia, como se ha mostrado, es perfecta, y está presidida por una inspiración religiosa que se expresa en diversas perspectivas aunque permaneciendo sustancialmente idéntica.

El problema que se plantea entonces, y que no resuelve la doctrina expuesta en estas grandes obras, es el de saber en qué consiste la existencia real de las sustancias compuestas como el cuerpo, que no podría residir en la extensión, puesto que la extensión, orden de los sucesivos, como lo mostró en su correspondencia con Clarke, no es otra cosa que un fenómeno de contenido ideal, no real, del que se sigue, por lo demás, que al no ser los cuerpos más que apariencias coherentes, no tenemos que preocuparnos *metafísicamente* de lo infinitamente pequeño que no puede ser percibido [1]. La solución propuesta por Leibniz

[1] "Si vero hoc tantum dicamus: corpora esse apparentias cohaerentes, cessat omnis inquisitio de infinite parvis, quae percipi non possunt." (Mss. Philos. Hannov. Vol. I, IV, 14 b. Comunicado por Monseñor Boehm.) Esto es también lo que muestra Leibniz en su carta del 31 de octubre de 1705 a la electora Sofía (Gerh. VII, 564), de la que ha podido decirse que es quizá el texto más acabado de Leibniz. En efecto, la diagonal es inconmensurable al lado del cuadrado: por tanto, la diagonal y el lado no están hechos de unidades muy pequeñas, contenidas en mayor o menor número en una y en otro. Y, sin embargo, lo real está hecho de unidades, "mis unidades favoritas", dice Leibniz: así de veinte hombres; y estas unidades, o mónadas, son en número infinito, simbolizando cada una de ellas a su manera la infinitud de Dios. ¿Qué es, pues, desde ese momento, lo continuo, el espacio, el tiempo? Queda una solución: que no pertenezcan al orden de lo real, sino de lo ideal: el mundo es semejante

es la de que la realidad del cuerpo o de la sustancia compuesta (como la de la línea que es algo distinto a la suma de sus puntos) consiste en un lugar sustancial, *vinculum substantiale*, existente entre las mónadas del cuerpo, que no es la resultante de su concurso, que es componente antes que compuesto, y mejor aún que unión principio de unificación real sobreañadido de lo alto por Dios a las mónadas (uniente reali a Deo superaddito monadibus [1]), de suerte que, además de las relaciones reales cuya verdad consiste en el hecho de que son los "fenómenos de Dios" [2], debe concebirse una perfección nueva y suprema que se añade a la pluralidad de las sustancias y que es el efecto no ya solo del intelecto sino también de la voluntad de Dios. En esto también, añade Leibniz, consiste el enlace metafísico entre el alma y el cuerpo que forman un solo sujeto, y tal es, así mismo, por analogía, la unión de las dos naturalezas en la persona única de Cristo (*60).

Con ello Leibniz se encamina hacia un *realismo superior* que trata de encontrar, tras las apariencias complejas y múltiples, una unidad real y en cierto modo absoluta, anterior y superior a todo lo dado accesible a los sentidos y al entendimiento, y que constituye su punto de apoyo, a la vez no percibido y exigido: porque la continuidad real solo puede nacer de un lazo sustancial, que, como toda sustancia, es la unidad de un ser trascendente con relación a sus condiciones de existencia temporal, o espacial, que domina y produce [3]; objeto del entendimiento divino, de donde procede el orden de las causas eficientes, efecto de la voluntad divina, que realiza el reino de las causas finales; lazo que permite perpetuar hasta el infinito y extender a la inmensidad el

a un polvillo de alabastro discontinuo cuya continuidad no es más que una apariencia como la de una rueda dentada que diese vueltas rápidamente; en cuanto a la duración de las cosas, o multitud de estados momentáneos, no es más que el amontonamiento de una infinidad de iluminaciones de la divinidad (o de fulguraciones continuas, *Monad.*, § 47) cada una de las cuales, y en cada instante, es una creación o reproducción de todas las cosas—no de las sustancias, cuya creación continuada es un acto indivisible, sino de sus modos, acciones o apeticiones, que requieren una sucesión de concursos divinos—, de suerte que no hay, en modo alguno, paso continuo, propiamente hablando, de un estado a otro. Se sigue de aquí que la sustancia real no es una simple colección de instantes, como tampoco un simple agregado de elementos. Y así el *laberinto de lo continuo* se resuelve, en este plano al menos, por la irrealidad, o la idealidad del espacio y del tiempo. Ahora que, para Leibniz, hay otra cosa, como lo demuestra su teoría del *vinculum substantiale*, y del carácter intemporal de la sustancia (Jalabert, 173-78), y con ello escapa a las consecuencias idealistas de los principios propuestos.

[1] Carta al P. Des Bosses del 5 de febrero de 1712 (Gerh. II, 435).

[2] "Realitas corporum, spatii, motus, temporis videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei, seu objectum scientiae visionis" (Gerh. II, 439). Y, como dice Leibniz más arriba: "In hoc consistit relationum ac veritatum realitas." En otros términos: "Nostra mens phaenomenon facit, divina rem."

[3] Véase a este respecto Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, págs. 3, 140, 211-12. Blondel, págs. 103-106.

misterio del Verbo hecho carne, y que, teniendo su punto de partida en la criatura encuentra su culminación en la última Unidad de amor en la que se consume la armonía del universo material y espiritual de la que es el principio y el fin. Ahora bien, si la naturaleza inferior, en sus percepciones más confusas y más oscuras, análogas a las que experimentamos cuando estamos abatidos por un profundo sueño sin ensueño, y en sus apeticiones o tendencias a percepciones nuevas bajo la acción del principio interno que hay en el fondo del ser[1], si, pues, esta naturaleza, con toda la infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que la componen y todas las pequeñas inclinaciones y disposiciones que la constituyen sin que ella se de cuenta o pueda reflexionar sobre ellas, admite, sin embargo, el ser traspuesta y transfigurada en una tierra y en un cielo nuevo en los que el Verbo de Dios será la única luz, el único alimento universal, y si ya todas las mónadas que constituyen el universo y lo expresan marchan confusamente hacia el infinito, hacia el todo, ¿qué deberá decirse de las almas razonables, que han sido escogidas, por decirlo así, para la vida del espíritu, y que no son solamente los espejos vivos o imágenes del universo de las criaturas, sino espejos pensantes e imágenes de la misma divinidad o del Autor de la Naturaleza, capaces de conocerla y conocerle, y de entrar en una especie de sociedad con Dios, para formar conjuntamente la Ciudad de Dios: Dios que es la razón de todo—porque *no hay más que un Dios, y este Dios basta* [2]—; ese Dios que quiere nuestra felicidad, y cuyo amor nos ha revelado Jesucristo, cambiando así enteramente la faz de las cosas humanas [3]; este Dios que quiso también reservar una parte a las criaturas en el advenimiento de su reino que las unirá a

[1] *Monadología*, § 15 y 20.

[2] *Monadología*, § 39. Se trata de la misma divisa de Santa Teresa de Avila: "Sólo Dios basta."

[3] *Dircurso de metafísica*, art. 37. En un *Diálogo entre Poliandro y Teófilo* de octubre de 1679 (publicado por Baruzi, R. Méta. 1905, pág. 27), Leibniz dice que "la divinidad que habitaba en la naturaleza humana de Jesucristo verificó la reunión de Dios con los hombres", y en su carta del 14 de marzo de 1685 al Landgrave sobre Nicole confiesa (Grua, 196) que "la religión cristiana reúne en sí un concurso tan grande de tantas razones y circunstancias que hay que declarar que la Providencia la quiso hacer creíble a los hombres". En cuanto al amor de Dios por encima de todas las cosas, que constituye el fondo de la religión y cuyo signo es la alegría (Grua, 7-8), Leibniz, en contra del parecer de Thomasius, que lo hace anterior a la luz, cree que viene luego que "tenemos la luz y la inteligencia en tanto somos pasivos y recibimos en nosotros la acción de Dios, porque nuestra unión con Dios sólo puede ser pasiva por nuestra parte", pero "somos activos en tanto que actuamos con relación a las demás criaturas... para contribuir al bien si este bien depende de nosotros". (Al abad de Loccum, h. 1694. Grua, 87.) Así, "la piedra de toque del amor de Dios es la que San Juan nos ha dado. Y cuando veo que se tiene un verdadero ardor en procurar el bien general, no se está lejos del amor de Dios" (Carta del 11 de mayo de 1697 a Morell. Grua, 107).

todas entre sí y con él, dirigiendo todas sus intenciones y todos sus actos al bien común que no es diferente de su gloria [1], preludio de su felicidad en una vida futura [2].

Si es así, la gran empresa deberá ser, como lo fue en efecto para Leibniz, combatir el ateísmo, declarado o encubierto, y, para esto, reducir a los hombres, no obstante su ignorancia o sus divisiones, a la razón que es nuestra luz original, la voz misma de Dios y la ley de la naturaleza, esa ley eterna y universal, es decir, propiamente católica, que produce los lazos de toda la sociedad y amistad de los hombres entre sí y del hombre con Dios [3]. Es preciso hacer comprender a los hombres, como justamente se ha dicho, que si un poco de ciencia aleja de Dios, mucha ciencia en cambio lleva a El; que si todo en la naturaleza física se explica por el movimiento y por las figuras que engendra, el movimiento mismo, y la elección realizada entre la infinidad de figuras y de determinaciones posibles, no puede explicarse más que por una finalidad que tiene su fuente en Dios, causa eminente de todas las cosas, causa primera y final, que no hace nada por azar sino que actúa siempre con sabiduría y con orden [4]; que si es más fácil *comprender* a los cuerpos que a Dios, quiero decir a esa divina simplicidad de la que todo procede y cuyos misterios escapan a la certeza y a la forma matemática, es infinitamente más fácil *entender* a Dios que a los cuerpos [5]; y que, en fin, este Dios, causa de las causas, legislador y monarca universal, este Dios perfecto, este Dios sabio y bueno, que ama a todas las criaturas y particularmente a los hombres, de quien recibimos la luz y la inteligencia en tanto que permanecemos pasivos y actúa sobre nosotros la acción de Dios para que podamos obrar se-

[1] Como lo proclama Leibniz en las primeras páginas de su Prólogo a la *Teodicea.*

[2] *Dialogus inter theologum et misosophum,* final (Grua, 23). Leibniz volvió con frecuencia, desde 1668-1671, sobre la importancia moral de la inmortalidad, y la "monstruosidad" de vivir como lo hacen la mayor parte de los hombres", cual si esta vida terrestre fuese eterna y no hubiese ya vida futura (Grua, 5-6).

[3] *Paralelo entre la ley natural y las leyes reveladas,* inspirado quizá en la obra de Toland, *Christianity not mysterious,* 1696, comentada en 1701 por Leibniz (Dutens, V, 142) y que debe relacionarse con Suárez, *De legibus,* 1612 (l. II, IX, X). Texto en Grua, 47.

[4] *Discurso de metafísica,* art. 19-22. Cf. *Rationale fidei catholicae;* "Et fieri posse ut nunquam reperiamus veram rerum structuram, sed non fieri posse ut ignoremus eorum usum atque effectum" (Grua, 25). Sobre el uso de la finalidad en Leibniz, su polémica contra Descartes, Hobbes y Spinoza, su elogio del *Fedón,* véase las referencias en Grua, pág. 24, n. 74, y Le Roy, edición del *Discurso,* pág. 238.

[5] "Facilius intelligere Deum quam corpus", Grua, 558. (En respuesta a los que dicen: Vamos a ver, ¿esperas poder explicar las cosas divinas y espirituales cuando ni siquiera conoces la estructura de una mosca o del más pequeño de los insectos?).

guidamente de conformidad con su espíritu, tanto sobre nosotros como sobre las otras cosas, y contribuir al bien en la medida de lo posible, este Dios es nuestro todo, como ha dicho Santa Teresa; de suerte que es preciso, por encima de todas las cosas, elevar el alma para encontrar la unión con Dios, lo que solo puede ser hecho por una pura abnegación de nosotros mismos y por el abandono a la misericordia divina, en vista de un gran fin, es decir "el amor divino activo por la caridad", que nos enseña a referirlo todo a Dios [1].

Tal fue la inspiración constante de Leibniz, tal es el *primum movens* y tal es el sentido de toda su obra y de toda su actividad, tal es la clave de este sistema metafísico, el más acabado de los tiempos modernos, que nos ofrece en la armonia preestablecida el principio de explicación más completo, sin duda, de la realidad cognoscible, al que bastaría enriquecer con todos los datos, en apariencia contradictorios, que encierra e implica, duración imprevisible, creación continua, orden contingente y libre. Y he aquí también lo que confiere a la amplitud sorprendente de este genio la profundidad de un pensamiento que ha sabido, sucesiva y simultáneamente, considerar el todo a partir de los centros de perspectiva más diversos y discernir su armonía en el todo, esa armonía que proviene del todo y que vuelve a él sin anular nada de los seres singulares a los que el amor divino reúne y perfecciona; de suerte que, tanto en el orden ontológico como en el orden lógico, todo se refiere a Dios y todo se explica por él, porque "nada existe en las cosas más que por un influjo de Dios, y nada es pensado en el espíritu más que por una idea de Dios [2]. Así, pues, partiendo siempre del punto de vista de Dios, y por la manera cómo Dios concibe las cosas y las hace ser, es como debemos tratar de comprenderle.

¿Qué ha faltado, pues, en fin de cuentas, a este prodigioso genio, para que nos tocase como es debido en orden a nuestra propia convicción, cuando nos ofreció realmente las razones precisas para ello?

[1] Véase la correspondencia de Leibniz con André Morell, celoso discípulo de Boehme y de Poiret, y con el abate Claude Nicaise, el informador de Dijon (Grua, 100, 102-104, etc.). Leibniz escribe a Morell el 1 de octubre de 1697 (Grua, 117): "Encuentro bondad y solidez por todas partes. Pero lo importante es saber referirlo todo a Dios. Por ejemplo, vuestras antigüedades y vuestras medallas son justificaciones de la historia antigua, la cual sirve de base para demostrar la verdad de la religión y para conocer el sentido literal de la Sagrada Escritura, que no debe ser despreciado, aunque no resulte suficiente. En el prólogo a mis *Accessiones historicae* toqué de paso este uso de la historia y de los monumentos. En fin, encuentro por todas partes a Dios y su gloria. He dado pruebas de ello en la Matemática, de la que un inglés llamado Molyneux manifiesta estar encantado en su Dióptrica."

[2] "...ita ut revera nihil sit in rebus nisi per Dei influxum et nihil cogitetur in mente nisi per Dei ideam." Mss Hannover, IV, Phil., vol. VIII, f.º 1 (citado por Boehm, pág. 6).

Se le ha reprochado, y no sin razón, el no dejar cuestiones abiertas, el querer resolverlo todo, el abarcarlo y cerrarlo todo, como si participase de la visión divina, y como si, por encima o más allá de las oposiciones que se presentaban a cada paso en su marcha, pudiese, en virtud de sus principios, reconciliar la libertad con la presciencia de Dios, la contingencia con la determinación, el infinito en acto con lo indefinido, los indivisibles y lo continuo, la realidad de las cosas individuales y la idealidad del tiempo y del espacio, el orden de las sustancias y el orden de las apariencias, el acto creador y las fulguraciones continuas de la divinidad. Remontando los problemas que plantean a los espíritus y a las almas los enigmas del universo, planteó con seguridad la existencia de un infinito real, como si se pudiese lisa y llanamente pasar de la posibilidad a la existencia, y a la existencia de un *optimum*, como si el mejor de los mundos posibles fuese para Dios lo que es para Leibniz. Según la doctrina cristiana, que él reverencia, y de la que acepta el hecho fundamental, solamente por la asunción del hombre a la dignidad infinita de Dios en Cristo elevó Dios gratuitamente la creación al más alto grado que pueda serlo, a fin de reconciliar con él todas las naturalezas del mundo moral separadas de él (*61). Pero, fuera de esto, ¿qué significan el dolor, el pecado y el mal, el que Cristo y sólo Cristo haya venido a rescatar al hombre para elevarlo y reformarlo, para dejarlo a más altura de la que lo había creado?[1] En él, y solo en él, y no en las consideraciones del filósofo, por muy pertinentes y profundas que sean, el hombre que sufre y el hombre que pecó pueden encontrar, con el aplacamiento, la respuesta al enigma que les atormenta.

Pero esto, como diría Pascal, pertenece a otro orden, sobrenatural. Y si Leibniz, en su calidad de sabio y de metafísico, supo orquestar maravillosamente con su dialéctica la intuición de Pascal sobre la doble infinitud, de grandeza y de pequeñez, que se reúnen en Dios y solo en Dios[2]; si supo, como verdadero "amigo de Dios", hacer eco admirablemente al pensamiento de Santa Teresa, de que el alma debe concebir las cosas como si solo existiesen Dios y ella en el mundo a fin de quedar a solas con él para unirse a él, en quien encontramos todo[3], le faltó quizá[4] el sentimiento de sus límites, la pobreza que solo acepta y

[1] Ofertorio de la misa: "Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti."

[2] *Pensamientos*, 84 (N. R. F., pág. 1108).

[3] *Vida*, c. XIII. *Camino de perfección*, c. XXVIII y XXXV. (J. D. Berrueta y J. Chevalier, *Santa Teresa*, págs. 209-10.

[4] Como dice justamente Grua al concluir su obra sobre *La justice humaine selon Leibniz*, pág. 403, "con todos sus dones, tan ricos, Leibniz no es ni un gran místico ni un gran jurista, quizá por falta de humildad ante la gracia y ante la experiencia".

esa humildad que, procedente de un rayo de la Verdad, aprehende en un momento todo aquello que los esfuerzos de la imaginación y del entendimiento no podrían alcanzar, ni al precio de mucho tiempo y de mucho trabajo: a saber, nuestra nada y el todo de Dios[1].

Solo ahí está todo, y solo con ello encontramos todo.

BIBLIOGRAFIA

SPINOZA (1632-1677). Respecto a Spinoza se encontrarán todas las precisiones en torno a su vida, su medio, su formación, sus lecturas y sus fuentes, en este mismo capítulo.

Ediciones. Spinoza no publicó en vida más que dos de sus obras: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae,* seguida de los *Cogitata metaphysica,* Amsterdam, Rieuwerts, 1663; y, sin nombre de autor, el *Tractatus theologico-politicus* (Amsterdam), 1670. En 1677 fueron publicados en Rieuwerts en Amsterdam, con un prólogo de Jarig Jelles, *Benedicti de Spinoza Opera posthume: Ethica, ordine geometrico demonstrata; Tractatus politicus; Tractatus De intellectus emendatione; Epistolae; Compendium grammatices linguae hebreae.* Edición de las obras completas: *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt recognoverunt* J. van Vloten et J. P. N. Land, 2.ª ed. en 3 volúmenes. La Haya, 1890. Véase también el Comentario a la Etica por Lewis Robinson, Leipzig, 1928; la edición del libro I de la Etica por Joachim de Carvalho, Coimbra, 1950; la trad. fr. de las *Obras de Spinoza* por Ch. Appuhn, 3 vol. 1904, por Mad. Francès en la Pléiade, 1955; de la *Etica* por Boulainvilliers, ed. Colonna d'Istria, 1907, por Guérinot, con prólogo de Brunschvicg, 1930; del *Tratado del entendimiento,* por A. Koyré, Vrin, 1951.

Biobibliografía. Chronicon spinozanum, editado por la Societas Spinozana, La Haya, 1921-1938. W. Meijer, *Spinozana,* Heidelberg "Bibliotheca Spinozana", 1922. *Vie de Spinoza* por Jean Colerus, Amsterdam, 1706, publicada por Boulainvilliers, en la *Réfutation des erreurs de Spinoza,* Bruselas, 1731. J. Freudenthal, *Die Lebengeschichte Spinozas,* Leipzig, 1899 (que incluye la Vida de Spinoza por Lucas); *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* 2.ª ed. en 2 vol. por C. Gebhardt, Heidelberg, Bibl. spinoz. 1927. *Estudios.* Dunin-Borkowski, S. J., *Spinoza,* 4 vol. Münster (importantísimo acopio de documentos). Sobre la doctrina de Spinoza: Fr. Pollock, Londres, 1880 (C. R. Renouvier, La Crit. philos. 1881). Víctor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme,* 1893; *le Spinozisme,* 2.ª ed. Vrin, 1926. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* 1894, n. ed. Alcan, 1923. J. Lagneau, *Notes sur Spinoza,* R. Méta. 1895 y *Oeuvres,* P. U. F., 1952. P. L. Couchoud, Alcan, 1902. V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne,* Picard, 1912, n. ed. Vrin, 1954. R. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence,* Alcan, 1906. Em. Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza,* tesis Lyon, 1919. L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maïmonides,* Oxford, 1924. Núms. de la *Rivista di filosofia* y de los *Kantstudien,* en ocasión del 250 aniversario de su muerte, 1927. H. A. Wolson, *The philosophy of Spinoza,* 2 vol. Harvard Univ. 1934. Paul Vulliaud, *Sp. d'après les livres de sa bibliothèque,* Chacornac, 1934. A. Darbon, *Etudes spinozistes,* P. U. F., 1946.

[1] Sobre la clase de soberanía que trae consigo el deseo de una pobreza absoluta, véase Santa Teresa, las *Fundaciones,* c. XV. Sobre la humildad, *Camino de perfección,* c. XXXII. Cf. *Vida,* c. XII y XIII.

Henri Serouya, *Spinoza*, 2.ª ed. Albin Michel, 1947. P. Lachièze-Rey, *Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2.ª ed. Vrin, 1950. Paul Siwek, S. J., *Sp. et le panthéisme religieux*, n. ed. Desclée, 1950. Paul Vernière, *Sp. et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol. P. U. F. 1954.

MALEBRANCHE (1638-1715). Obras completas en curso de publicación, Vrin. *Recherche de la Vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur des sciences*, 1er. vol. 1674, 2.º 1675, seguido de un 3er. vol. de Explicaciones, 1678-79, 6 ediciones aparecidas en vida hasta 1712. Ed. de los libros I y II por D. Roustan y Schrecker; de la obra completa por G. Lewis, 3 vol. Vrin, 1946. *Conversations chrétiennes*, 1676, ed. A. Robinet, Vrin, 1960. *Petites Méditations chrétiennes pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, seguidas de la *Adoration en esprit et en vérité*, 1677, ed. Cuvillier, Vrin, 1948. *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1680, ed. Ginette Dreyfus, con introducción, notas y comentarios al texto de 1712, Vrin, 1958. *Défense de l'auteur de la Recherche contre M. Louis de La Ville* (el P. Valois), 1682. *Traité de Morale*, 1683, ed. H. Joly, 1882, según la edición de 1707 con las variantes de 1684 y 1697, introducción y notas, reproducida en Vrin, 1953. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Colonia, 1683, ed. H. Gouhier (1928) y Robinet, en Vrin. *Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* 1684-1703, una compilación de las cuales apareció en 1709, 4 vol. ed. por L. Cognet en Vrin. *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Rotterdam, 1688, seguidas de las *Entretiens sur la Mort*, 2 vol. 1696, ed. Fontana, Colin, 1922, Cuvillier, Vrin, 1948. *Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé*, Lyon, 1697 (1.ª ed. a continuación del *Traité de Morale*), 1699 (a continuación de las *Méditations chrétiennes*, con *Trois lettres au P. Lamy*), 1707 ed. separada con las *Trois Lettres* y la *Réponse générale au P. Lamy* de 1699, ed. Roustan. Bossard, 1923 (sin la Respuesta general), Robinet en Vrin. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, 1708, ed. Robinet, Vrin, 1958, comentario Pang Ching Jen con trad. de Tchou Hi, Vrin, 1942. *Réflexions sur la prémotion physique*, 1715 (crítica de la obra del P. Boursier), ed. Robinet, Vrin, 1958. *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, publicada por Feuillet de Conches, 1841, ed. revisada por Víctor Cousin (con cartas al P. André y a Leibniz, *Fragments philosophiques*, 3 partes, 1866), nueva edición precedida de una introducción sobre Malebranche y el spinozismo por J. Moreau, Vrin, 1947. *Correspondance inédite*, publicada por Blampignon según las copias del P. Adry, 1862. *Fragments inédits et Correspondance*, según los originales de Honfleur, ed. Vidgrain, Alcan, 1923. *Correspondance, actes et documents biographiques et bibliographiques* por A. Robinet, que publicará Vrin.

Véase la *Bibliografía Malebranchiana* de Augusto del Noce publicada en el vol. supl. de la *Rivista di filosofia neoscolastica* de Gemelli, septiembre de 1938, y la *Introduction bibliographique* publicada por H. Gouhier en la Rev. intern. de Phil., 1928, págs. 162-174.

La *Vida de Malebranche* se encuentra relatada por primera vez en el Elogio pronunciado por Fontenelle en la Academia de Ciencias en ocasión de la sesión pública que siguió a su muerte (*Oeuvres de Fontenelle*, 1790, páginas 399-429). El P. Hérissant le consagró una corta noticia al frente del *Traité de l'infini créé* (1769). Pero el verdadero biógrafo de Malebranche es el P. André, del Oratorio, que inició los contactos con él hacia 1705 en las conferencias cartesianas de Mlle. de Wailly, y que, luego de su muerte, emprendió la tarea de reunir, con los amigos del filósofo, el P. Lelong y el abad de Marbeuf, los materiales de una gran obra cuyo original no pudo ser encontrado, pero que, sin embargo, conocemos por una copia exacta y completa, actualmente en la B. N., de la que el P. Ingold la sacó en 1886 para publicarla en Poussielgue en el t. VII de la *Bibliothèque oratorienne*. Guía preciosa e indispensable, que debe no obstante ser corregida, completada y precisada con las obras que el P. André tuvo en sus manos, y que fueron publicadas por Víctor Cousin en el t. IV de sus *Fragments philosophiques* (1866): *Eloge du P. Malebranche* por M. d'Allemans, *Remarques sur sa vie*, recogidas por M. Chauvin en sus Conversaciones, *Mémoires pour la Vie du R. P. Malebranche* y *Lettre au P. André* del P. Lelong, a las cuales debe unirse el catálogo de la biblioteca de Malebranche realizado en 1884 por el P. Ingold, que se encuentra en los Archivos nacionales S. 6770. Consúltese sobre esto las dos importantes obras de Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Vrin, 1926, introducción, y *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 2.ª ed. Vrin, 1948.

Unase a todo ello: *La philosophie de Malebranche* por Léon Ollé-Laprune, 2 vol. Ladrange, 1870-72. Los artículos de la R. de Méta. 1916 (Boutroux, Blondel, Duhem, Thamin, van Biéma) y de los Archives de philos. 1938. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, tesis, Caen, 1923. V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Vrin, 1924, L. Labbas, *La grâce et la liberté*, *L'idée de science dans Malebranche*, tesis Grenoble, Vrin, 1931. J. Moreau, *Le réalisme de M. et la fonction de l'idée*, R. Méta. 1946. J. Laporte, *Etudes d'histoire de la philosophie*, Vrin, 1951. P. Blanchard, *L'attention dans la philosophie de M.*, método y perspectiva, Desclée de B., 1956, y notas del autor en el siglo XVII, núm. 16, 1952, en la Rev. d'asc. et myst. enero, 1956 (Bérulle y Malebranche, la atención a Jesucristo), en relación con la doctrina de intencionalidad (Husserl, *Idées directrices d'une phénoménologie*, trad. Ricoeur, Gallimard, 2.ª ed. 1950, página 322). A Cuvillier, *Essai sur la mystique de M.*, Vrin, 1954. A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*, con textos completos, Vrin, 1955. Martial Gueroult, I. *La vision en Dieu*, II. *Les cinq abîmes de la Providence*, Aubier, 1955 y s. Ginette Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Vrin, 1958.

Sobre el ocasionalismo, véase la tesis de J. Prost, Paulin, 1907; Delbos, *Philosophie française*, pág. 123 y s.; J. Chevalier, *Descartes*, pág. 222, 233, 255, 269; L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922, c. I, XX, XXV; Lucien Labbas, tesis, 1931. Géraud de *Cordemoy* (1620-1684), *Discernement de l'âme et du corps*, 1666, *Oeuvres*, 1704. Louis de *la Forge*, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps d'après les principes de Descartes*, 1666. J. *Clauberg* (1622-1665), *Opera*, Amsterdam, 1691. Arnold *Geulincx* (1625-1669), *Opera philosophica*, ed. J. P. N. Land, 3 vol., La Haya, 1891-93, estudios del mismo, 1895, y de van der Haeghen, Gante, 1886. *Sobre el escepticismo teológico de P. D. Huet*, obispo de Avranches (1630-1721), *Censura philosophiae cartesianae*, 1689 (contra Sylvain Régis, 1691), *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, 1690, Amsterdam, 1723, véase Bartholomès, 1850. *Sobre el quietismo:* en España (Miguel de *Molinos*, 1640-1697), véase Menéndez y Pelayo y el P. Dudon (1925); en Francia: *Fénelon*, *Explication des Maximes des saints sur la vie interieure*, enero, 1697 (ed. Chérel, 1911); Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, marzo, 1697 (ap. Actas de la condenación de los quietistas), *Relation sur le quiétisme*, 1698, véase el artículo de Pourrat en el Dict. de Théol. cath., las obras de P. M. Masson (1907) y de Seillière (1938), sobre *Fénelon et Mme. Guyon*, de J.-L. Goré sobre *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources* (1950), el número especial del siglo XVII, 1952, consagrado a Fénelon (artículos de G. Joppin, R. Mousnier, J.-L. Goret, L. Cognet), así como la obra póstuma del P. Y. de Monteheuil sobre *Malebranche et le quiétisme*, Aubier, 1946.

LEIBNIZ 1646-1716). I. *Cronología de su vida y de sus obras.* Godofredo

Guillermo Leibniz (o Leibnitz) nació en Leipzig el 1 de junio de 1646 de una familia de origen eslavo, quizá polaco. Alumno de la escuela secundaria, luego de la Universidad de Leipzig, donde fue discípulo de Thomasius, hasta 1666, salvo un semestre de 1663 en Jena, donde tuvo por maestro a Weigel. Bachiller de filosofía en 1663 con una tesis *De principio individui*. Licenciado (magister) en 1664, doctor con una tesis sobre las *Cuestiones filosóficas sacadas del derecho*, agregado (pro loco obtinendo) en 1666 con una tesis sobre las *Complexiones de los números*, parte de su *De arte combinatoria*. Bachiller (tesis *De conditionibus*), luego doctor en Derecho (*De casibus perplexis*) por la Facultad de Derecho de Altdorf (1666). Se establece en Nuremberg, donde se afilia a los Rosa-Cruz, y pasa a ser secretario del barón de Boinebourg (1667), al que sigue a Francfort, luego a Maguncia, donde fue consejero en la Corte suprema del electorado (1670). Publicada en 1669 su *Confessio naturae contra atheistas* echa las bases de sus *Demonstrationes mathematicae*, reedita la obra de Nizolius con un prólogo *De stylo philosophico* (1670), y publica en 1671 su *Hypothesis physica nova*, en dos partes, *Theoria motus abstracti*, dedicada a la Academia de ciencias de París, *Theoria motus concreti*, dedicada a la Sociedad Real de Londres. Dirige en 1671 una larga carta a Arnauld, preludio de su correspondencia con él. Encargado de una misión en París en marzo de 1672, para el proyecto de sumisión de Egipto a Luis XIV, permanece allí hasta octubre de 1676, salvo una corta estancia en Londres de enero a marzo de 1673. Traba relación con Malebranche, Huyghens, Arnauld, que le inicia en la obra matemática y filosófica de Pascal. Descubrimiento del cálculo infinitesimal (fines de octubre-noviembre de 1675), e intercambio de correspondencia con Newton (1676-77). Retorno a Alemania por Londres y La Haya, octubre-noviembre de 1676. Consejero y bibliotecario del duque Juan Federico en Hannover, donde se establece definitivamente. Historiógrafo del duque elector Ernesto-Augusto de Hannover. Viaje a Viena y a Roma, noviembre de 1687-junio de 1690. Negociaciones católicas con Bossuet, 1683-1701. En Hannover durante los últimos años de Ernesto-Augusto († 1698), luego con Jorge-Luis (1698-1716). Publica en las *Acta eruditorum* de Leipzig su *Nova methodus pro maximis et minimis*, donde expone su descubrimiento del cálculo diferencial (1684), y en 1684 sus *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Artículos y ensayos sobre la *Dinámica* (1686, 1692, 1695). Escribe su *Discurso de Metafísica* (1686. Publicado por Grotefend, 1846, y Foucher de Careil, 1858. Ed. colacionada con el texto autógrafo por H. Lestienne, Vrin, 1952; del *Discurso* y de la *Correspondencia con Arnauld* introd., texto y comentario por G. Le Roy, Vrin, 1957). Publica el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (la armonía preestablecida, 1695), escribe diversos opúsculos *De rerum originatione radicali, De ipsa natura* (1697-98), los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, contra el Ensayo de Locke (1704). Ed. Raspe, 1765, escribe contra Bayle y publica en 1710 los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, con la *Causa Dei*, y redacta en 1714 su *Monadología* (publicada en trad. al. 1720, en el texto francés 1840) para el príncipe Eugenio de Saboya al que conoció en Viena (1712-14) luego de diversas misiones diplomáticas en Berlín y en Rusia. De este último período datan también los *Principios de la naturaleza y de la gracia* (publicados en 1718), la correspondencia con el P. Des Bosses (1706-1716) y con Clarke (1715-1716). Muere en Hannover el 14 de noviembre de 1716. Sobre la vida de Leibniz, véase la *Vita Leibnitii a se ipso delineata* y el *Tagesbuch* publicados en Pertz, s. I., t. IV, los *Leibnitiana* publicados por su secretario Feller en el *Otium Hanoveranum*, 1718, el elogio leído por Fontenelle el 17 de noviembre de 1717, el Ms. de Eckhart publicado por Murr,

Nuremberg, 1779, después de Ludovici, Leipzig, 1737, Guhrauer, *G. W. Freiherr von Leibniz, eine Biographie*, 2 vol. Breslau, 1846, así como la noticia de E. Boutroux al frente de la *Monadología* y de los *Nuevos Ensayos*, I (Delagrave), el excelente prólogo de Em. Thouverez a su edición del *Discurso de Metafísica* (Belin), las informaciones de primera mano de Albert Rivaud en su *Histoire de la philosophie, P. U. F.* 1950, págs. 409 y sgs.

II. *Bibliografía de las obras de Leibniz* por E. Ravier, Alcan, 1939 (catálogo cronológico y cuadro histórico muy valioso). Catálogo de los Mss, por Ritter, Berlín, 1908, y Rivaud, Poitiers, 1924. Principales ediciones de sus obras: Dutens, *Opera omnia*, 5 vol. Ginebra, 1768, Erdmann, *Opera philosophica*, 2 tomos, Berlín, 1840. Guhrauer, *Deutsche Schriften*, Berlín, 1838-1840. Pertz, 1843-1863. Las obras diplomáticas, políticas y religiosas fueron publicadas por Foucher de Careil en su edición de las *Oeuvres de Leibniz*, 7 vol. París, 1858-75 (correspondencia con Bossuet y Pellison en los t. I y II) y por Klopp. *Historich-politische Werke*, 11 vol. Hannover, 1864-1884. C. J. Gerhardt, *Leibniz Philosophische Schriften*, 7 vol. Berlín, 1875-1890 (ed. a la cual se refieren la mayor parte de nuestras citas); *Mathematische Schriften*, 7 vol. Berlín, 1849-1863. Edición en curso, *Sämtliche Schriften und Briefe*, por la Academia prusiana de Berlín, 1923 y sig. Señalemos además los escritos inéditos publicados por Foucher de Careil, 1854; Couturat, 1903; Jagodinsky, Kazan, 1913, 1915 (*Confessio philosophi*, 1963, *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, 1676); Schrecker, P. U. F., 1934; los 2 vol. inapreciables de *Textos inéditos*, según los mss. de la biblioteca provincial de Hannover, ed. por G. Grua, 2 vol. P. U. F., 1948; las *Cartas a Arnauld* según un ms. inédito, ed. G. Lewis, P. U. F., 1952; y la preciada compilación de *Opuscules philosophiques*, 2 vol. texto latino y trad. por Schrecker, Boivin, 1939-1954. (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684. *Animadversiones in Cartesium*, 1692. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, 1694. *De rerum originatione radicali*, 1697. *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*, 1698. *Causa Dei asserta per justitiam ejus*, 1710). *Estudios de conjunto*. Cl. Piat, *Leibniz*, Alcan, 1915. D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, 1925. Véase también: Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890. Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900 (contra, E. Cassirer, Berlín, 1902), 2.ª ed. Londres, 1937, trad. fr. 1908. Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, 1901. Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, 1907. Maurice Blondel, *De vinculo substantiali*, 1893, n. ed. *Une énigme historique. Le Vinculum substantiale d'aprés Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Beauchesme, 1930. Monseñor A. Boehm, *Le Vinculum substantiale chez Leibniz, ses origines historiques*, Vrin, 1938 (muy importante para las fuentes escolásticas de Leibniz), Martial Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Belles-Lettres, 1934, a completar con Costabel, *Leibniz et la dynamique. Les textes de 1692*, Hermann, 1960. J. Jalabert, *La théologie leibnizienne de la substance et ses rapports avec la notion de temps*, P. U. F., 1946. G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, P. U. F., 1953; *La justice humaine selon L.*, ed. póstuma, 1958. Art. de Baruzi (1946), Grua (1946), Ruyer (1957) en la R. philos.

CAPITULO IV

EL SIGLO DE LAS LUCES

I

EL DECLINAR DE LA METAFISICA

1. El momento: 1715. Ruptura de equilibrio a la muerte del rey Luis XIV.—2. La anarquía lógicamente organizada bajo el ropaje de la Naturaleza y de la Razón. Lo que se saca de Spinoza y de Malebranche. Locke y Bayle. «El hombre se hace él mismo su dios» (Bossuet). Dos adversarios a elegir: Pascal, parodiado por Voltaire; el cartesianismo, cuyo método retiene Fontenelle para destruir la metafísica.—3. Influencia de los ingleses: Newton, Bacon y Locke. La filosofía de Voltaire. El deísmo. El espíritu volteriano.—4. Revolución copernicana al revés: el cielo gravita alrededor de la tierra; Dios eliminado en provecho del hombre. Relatividad del conocimiento y de la moral. La tolerancia. El plan de la *Enciclopedia*. El carácter y la obra de Diderot.—5. Las ideas de progreso, de ciencia y de humanidad. Su lugar en el pensamiento moderno. La era del maquinismo. Una civilización temporal de la cantidad y de lo colectivo.

1. EL MOMENTO: 1715. RUPTURA DE EQUILIBRIO A LA MUERTE DEL REY LUIS XIV

El siglo XVIII no es fácil de definir cronológica ni lógicamente; es todavía más difícil de juzgar de manera adecuada.

1715-1815: tales son los límites que le señalan los modernos historiadores[1]. Y ciertamente no se equivocan al ver en la Revolución y en la época napoleónica el resultado y la consagración de todo lo que había sido adquirido o preparado desde la muerte de Luis XIV. Pero el historiador de las ideas no tiene dificultad en mostrar, por su parte, que la ruptura entre la época de Bossuet y la de Voltaire es más aparente que real, puesto que el brusco paso de uno a otro no ha hecho más que descubrir un movimiento de pensamiento, o desatar una "crisis de conciencia"[2], que se dibujaba desde hacía treinta y cinco o cuarenta años, que, más allá de las últimas décadas del siglo XVII, se refe-

[1] Véase, en el tomo V de la *Histoire générale des civilisations: Le XVIII[e]. siècle. Revolution intellectuelle, technique et politique* (1715-1815), por Roland Mousnier y Ernest Labrousse. P.U.F., 1953.

[2] Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Boivin, 1939. Este punto ya fue señalado por Emile Faguet, Ferdinand Brunetière, Victor Giraud, así como por Gustave Lanson en su curso sobre los "Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748" (Revue des Cours et Conférences, 1907-1910), y en sus *Etudes d'histoire littéraire* (1930).

ría directamente al Renacimiento por su culto al hombre y a la naturaleza, a la Reforma por su repudiación de la autoridad romana, y que, bajo el reinado del Rey Sol, anunciaba la Revolución del 89, de la que ha podido decirse que todas sus ideas maestras habían sido expresadas ya un siglo antes. Por otra parte, esta edad prerrevolucionaria es también una edad prerromántica[1], en la que los más altos poderes del alma, rechazados por el racionalismo reinante, recobran sus derechos, en la que la sensibilidad se despierta, en la que el sentimiento religioso se afirma, pues a decir verdad en pleno siglo XVIII, y a veces en el mismo hombre, cual es el caso de Juan Jacobo Rousseau, el edificio que se venía abajo se reconstruía, con otros fundamentos, pero frecuentemente con las mismas piedras que habían servido para edificarlo en el siglo precedente. En suma, ni hacia atrás ni hacia adelante, ni por el *terminus a quo* ni por el *terminus ad quem*, el siglo XVIII se delimita exactamente; como decía Diderot: "Hemos tenido contemporáneos desde el reinado de Luis XIV", Chateaubriand y los grandes románticos podían descubrirse ya desde la época de Voltaire y de los enciclopedistas; y un estudio más atento o menos prevenido revela al historiador, tras el movimiento de la "filosofía" que parece arrastrarlo todo en el siglo XVIII, una corriente de pensamiento religioso, específicamente católico, que debe su fuerza a la convergencia de numerosas aportaciones, y que explica cómo la Revolución no obtuvo éxito para descristianizar al pueblo de Francia[2]. Es decir, que fuerzas antagónicas coexistieron en todo momento desde la ruptura del equilibrio medieval y la dislocación de la cristiandad: las que saltan a la vista encubren a menudo las que se elaboran en secreto y que, llegada la ocasión, aparecerán a su vez. De ahí la disparidad y los conflictos de tendencias que se manifiestan en el curso del siglo XVIII y de toda la edad moderna. De ahí, también, los juicios contradictorios que han sido formulados sobre este siglo: algunos, como Michelet, se precian de saludar en él "el gran siglo", el siglo del que seríamos los descendientes directos; otros, como Pedro Mauricio Masson, que lo conocía bien, lo califican de "pobre siglo" y deploran la falta de sinceridad y de independencia intelectual de una época de la que Renan gustaba de decir que se disponía en ella de la libertad de pensar, pero que en verdad se pensaba tan poco que apenas se obtenía provecho de esa misma libertad. Quiza sería más justo decir que este siglo, al que falta la profundidad y el vigor de pensamiento, preparó, al precio de muchas destrucciones y fracasos, una cierta renovación de nuestros modos de pensar y de actuar. Pero en conjunto resulta indudable que sus protagonistas no retuvieron del pasado más que ciertas tendencias destructoras del

[1] André Monglond, *Le prérromantisme français*, 2 vol., Arthaud, 1930.

[2] He aquí lo que fue perfectamente puesto en claro en los dos volúmenes del *Dictionnaire des Lettres françaises* consagrados al siglo XVIII (Fayard, 1960).

orden recibido y aceptado. Entonces se sustituyen la creencia por la duda, la disciplina por la libertad, la jerarquía por la igualdad, la afirmación de los deberes por la reivindicación de los derechos, y el orden y la estabilidad universal sufren un cambio en sus principios y en los hombres: en una palabra, en el *siglo de la razón,* en el *siglo de las luces* [1], no es ya Dios sino el hombre el que es tenido por la medida de las cosas. Así, al ceder el respeto a la tradición ante el gusto, incluso ante el frenesí, por la novedad, vemos que se instaura por todas partes una manera "moderna" de pensar, de hablar y de actuar que no siente reparo en destronar los modos "antiguos" y en relegarlos a un pasado en apariencia acabado.

Ahora bien, es un hecho que el cambio, aunque había sido preparado por un doble trabajo interior de maduración y de disolución, se operó de una vez: 1715 señala la fecha. Mutación brusca después de un largo período de estabilidad [2]. Antes de la muerte de Luis XIV, después de la muerte de Luis XIV: tal es la línea divisoria; tal es, si puede decirse así, el *momento,* tomando en su sentido propio [3] este término que debería ser susceptible, en el mundo moral, de una identificación tan precisa como en mecánica. En la lengua de Galileo, el momento designa el peso de un cuerpo con respecto a su situación particular [4].

[1] Como se dice ya en el Testamento del cura Meslier († 1729). Ed. Rudolf Charles, Amsterdam, III, 378): "Solo las luces de la razón natural son capaces de conducir a los hombres a la perfección de la ciencia y de la sabiduría." Sobre la "razón" y las "luces", tomadas en su acepción nueva, y el empleo que se hace de ellas para designar la época que acaba de abrirse en la historia del pensamiento humano, véase Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tubinga, 1932. Textos y bibliografía en J. Hibben, *The philosophy of enlightenment,* Nueva York, 1910, y Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle,* I, capítulo III, y Notas y referencias, págs. 25 y sgs.

[2] Estabilidad muy real, que constituyó también el ideal de la sabiduría clásica (Hazard, I, 3-5) y que supo realizar, como se ve en otros períodos de la historia, pero que los espíritus imbuidos de las ideas de cambio perpetuo y de evolución continua están inclinados a desconocer o a negar, tanto en el dominio de la historia como en el de la vida y en el de la materia, como se muestra en la quinta de las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686), donde Fontenelle, observando el "movimiento perpetuo" de "esa masa inmensa de materia que compone el Universo", añade: "No se es tan fácilmente eterno."

[3] Lachelier ha hecho observar curiosamente que la confusión entre los dos sentidos de la palabra—el sentido propio y el sentido derivado de *instante*—proviene del contrasentido que los parisinos han dado, durante el invierno de 1870-71, a la expresión atribuida a Bismark, "el momento psicológico del bombardeo", es decir el bombardeo que debería *actuar* sobre la moral de los sitiados para moverles a la capitulación. (Vocabulario filosófico de Lalande, v. Moment.)

[4] De suerte que para Pascal *(Pensées,* N.R.F. fr. 445, nota pág. 1508), un punto animado de una velocidad infinita es como una masa infinita en reposo (lo que Pascal llama el "momento de reposo"). Sabemos que en mecánica el momento de una fuerza con relación a un punto se define, en valor absoluto, como el producto de la intensidad de la fuerza por la distancia del punto a su dirección.

De manera parecida, en el movimiento de la historia, el *acontecimiento* tiene un peso que parece depender de las condiciones inherentes a la materia—o al medio social, aparentemente regido por las mismas leyes que la materia—, y cuya entrada en juego en el "instante" depende de la situación, de las circunstancias, y, sobre todo, de la conjunción y el conflicto de dos fuerzas antagónicas, denominadas "grosso modo", para oponerlas con bastante impropiedad, la tradición y el progreso: quiero decir [1], de una parte, la inercia que caracteriza todo estado o hábito material, y que tiende a asegurar su conservación indefinida; de otra parte, el hecho de que, en el mundo material en el que el mundo viviente y el mundo moral tienen su punto de contacto, la vida misma, con el espíritu, se manifiesta como un esfuerzo para tornar el obstáculo en instrumento y para poner remedio a la usura incesante de las formas en que se encarna, creando a la vez formas nuevas. Entonces, si el momento es llegado, basta con un simple resorte para que basculen las fuerzas en presencia y para que la vida, con el movimiento que la caracteriza, recobre sus derechos sobre la estabilidad, o la inercia de las formas en las que había tomado cuerpo. Tal es el peso del acontecimiento, tales son las reglas temporales de su acción. Ley inmutable de la que podrían encontrarse por doquier sus incidencias en el curso de la historia, porque, si es verdad que la marcha del tiempo ha cambiado, sin embargo, la aceleración del ritmo que la impele está acompañada de ciertas constantes—duración de la vida humana, sucesión de las generaciones, tiempo de maduración de las ideas vitales—, que la frenan por las resistencias que le oponen y que delimitan sus períodos. En un mundo en el que la velocidad aumenta sin cesar por efecto de los mecanismos nuevos de que el hombre dispone, aún las primaveras no cambiaron su ritmo, las flores exigen el mismo tiempo para salir de su capullo y los frutos para madurar.

Lo que es verdad en el orden físico lo es también en el orden moral. Ahora bien, si vemos de nuevo a esta luz el período que nos interesa, se aparece que el gran siglo, el siglo XVII, siglo del orden, de la unidad, de la grandeza en todos los sentidos de la palabra, llevaba en sí gérmenes alógenos que solo esperaban el momento favorable para brotar, como consecuencia de un espléndido verano que había prolongado más allá de su término un otoño amenazado de tormentas [2]. De esta grandeza, de la que Francia había sido el órgano y el intérprete; de esta

[1] *L'habitude,* 2.ª ed. Bovin, 1940, capítulo II: "El hábito en el mundo inorgánico", particularmente págs. 40-42.

[2] La "figura compleja" del siglo XVII ha sido puesta en claro por Emile Henriot en su introducción al volumen consagrado a este siglo en el *Dictionnaire des Lettres françaises* del card. Grente (Fayard, 1954). Véase también P. Bénichou, *Morales du grand siècle* (Gallimard), y la comunicación de Henri Gournier sobre "Los dos siglos XVII", en Actas del Congreso de Barcelona, 1948, t. III, página 171.

época verdaderamente clásica por su amor a lo general y a lo generoso [1], de lo que el genio francés fue no solo el jefe sino el creador; del éxito sorprendente de las obras que aseguran su expansión, de esos hombres singulares en los que la naturaleza y la fortuna, según la expresión de la Rochefoucauld, parecen actuar de consuno para producir sus modelos, el secreto no radica tan solo en las circunstancias, porque no podría dudarse, dice justamente Cournot [2], que remonta a las fuentes mismas de la vida: las floraciones del espíritu coincidían aquí con el esplendor de las instituciones religiosas y civiles; y de ello resultaba una armonía de conjunto incomparable, que estimulaba el genio de los hombres ofreciéndole su pleno empleo, y de la que el jefe que presidía los destinos de este gran cuerpo político y místico [3], el Rey, había tomado conciencia, por una especie de instinto adivinador de los hombres y de las realizaciones más adecuadas para servir al bien común. Cansada de los desórdenes y de las miserias que engendran, había surgido del pueblo y de la burguesía, alrededor del Rey que le aseguraba su protección y respondía a sus súplicas, una aristocracia nueva de grandes empleados, de soldados, de oradores, de poetas—un Colbert, un Séguier, un Le Tellier, un Louvois, un Turenne, un Vauban, un Bossuet, un Molière—, de dones prodigiosamente variados, preocupada por el orden tanto como por la libertad, económica y generosa, respetuosa con la jerarquía, apta para disciplinarse, enamorada de la sabiduría, de la medida, de la razón. Escuchemos lo que nos dicen:

La perfecta razón huye de todo exceso [4]

y "es salir de la humanidad salir del término medio. La grandeza del alma humana consiste en saber mantenerse en él" [5]. De ahí nace el orden, porque "la relación del orden y de la razón es extrema; el orden no puede ser puesto en las cosas más que por la razón ni entendido más que por ella; es amigo de la razón y constituye su propio objeto" [6]. Pero este orden no nos pertenece, al igual que nuestra razón. "Recibimos sin cesar y en todo momento una razón superior a nosotros, lo mismo que respiramos sin cesar el aire... ¿Dónde está esta razón suprema? ¿No es el Dios que yo busco?... el ser infinitamente perfecto

[1] En su librito sobre la *Filosofía*, Bergson habla de "la aspiración más profunda del alma francesa, que va rectamente a lo general, y con ello, a lo generoso" (*Ecrits et paroles*, t. II, pág. 436).
[2] *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*, libro III, capítulo IX, con referencia a las *Reflexiones* de La Rochefoucauld sobre los Modelos de la naturaleza y de la fortuna.
[3] Según la expresión de que ya se servía Guy Coquille en su *Discurso de los Estados de Francia*, en 1588 (*Oeuvres*, ed. de 1665, I, 332).
[4] Molière, *El misántropo*, I, 1, v. 151.
[5] Pascal, *Pensamientos*, 327.
[6] Bossuet, *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo*, IV, 5.

que se me hace inmediatamente presente cuando yo lo concibo..." [1]. Es decir, que el equilibrio humano no se realiza más que por la subordinación del hombre a la Verdad, a la Perfección, a la Razón suprema que es también la suprema Libertad y el Amor: Dios.

Luis XIV daba la norma y, humanamente en la medida de lo posible, el ejemplo, cuando se contemplaba, no como soberano de derecho divino y Dios mismo, como se ha creído equivocadamente, sino como el simple "lugarteniente de Dios", porque, escribe, "la sumisión que mantenemos hacia él es la más hermosa lección que podríamos dar de la que nos es debida, y pecamos contra la prudencia así como contra la justicia cuando dejamos de prestar veneración hacia Aquel del que somos tan solo los lugartenientes" [2]. Ser libre es obedecer, es servir, y el que manda obedece también a alguien que está por encima de él. De manera parecida, ser razonable es "volverse hacia Aquel que es inmutablemente todo verdad y recibir sus luces" [3]. En él se resuelven todas las dificultades de la acción al igual que todas las aparentes contradicciones del pensamiento: "La primera regla de nuestra lógica—dice también Bossuet [4]—es que no debemos abandonar las verdades una vez conocidas, sea cual sea la dificultad que sobrevenga cuando se quiere conciliarlas, sino que, por el contrario, y por decirlo así, debemos asir siempre fuertemente los dos cabos de la cadena aunque no se vea en ocasiones el medio por el cual se continúa el encadenamiento." Privados de esta regla, la acción y el pensamiento andan errantes, a la ventura; suprimida la Verdad subsistente en Dios, las verdades se vuelven locas, y el hombre, que aspira a ocupar su lugar, no es ya dueño de ellas ni de sí. Bien se vio cuando en la época siguiente surgió el deseo de liberarse de ella.

La ruptura del equilibrio se manifestó inmediatamente después de la muerte del Rey Sol [5]. Entonces las fuerzas, destructoras por un lado e innovadoras por otro, que habían estado amordazadas durante tres o cuatro generaciones, se liberan de una vez. No es ya en adelante el Rey, ni son los ministros de su acción y de su pensamiento los que dan el tono; es el Regente Felipe de Orleáns, es Vendôme, representantes de una clase que no logró éxito como clase dirigente—a pesar de las ayudas recibidas—, y cuyo hundimiento moral, coincidente con esta repentina ascensión, se manifiesta en un libertinaje generalizado que

[1] Fénelon, *Tratado de la existencia de Dios*, I, 56. I, 60. II, 1.
[2] *Memorias de Luis XIV* (ed. Ch. Dreyss, Didier, 1866, t. II, pág. 421).
[3] Bossuet, *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo*, IV, 5.
[4] *Tratado del libre albedrío*, capítulo III.
[5] Luis XIV, en sus *Memorias para la instrucción del Delfín* (ed. Dreyss, 1860, tomo II, pág. 13. Suplemento a las Memorias de 1666) definió perfectamente la virtud de la *presencia*, y nos hace comprender todo lo que de pronto falta cuando ella falta, en su caso por la muerte.

alía a la relajación de las costumbres la relajación de los espíritus. En 1715 los libertinos se convierten en los dueños de la opinión, y la trastornan por completo.

Entonces estalla la crisis, que había permanecido latente durante todo el curso del siglo XVII, pero agravada singularmente en los últimos años; crisis muy profunda, que afecta a todo el hombre, en todas sus actividades: económica, social, política, religiosa, científica, artística, y que le alcanza en su ser mismo. Se pueden precisar fácilmente las causas que la produjeron. Además de la ocasión inmediata, que fue la llegada inesperada al poder de una clase que se encontró investida repentinamente de un poder sin proporción con su valor real, otras circunstancias favorecieron en Francia el estallido de una crisis preparada desde hacía largo tiempo: los abusos del régimen, y en particular de la fiscalización, a los que un Boisguillebert, un Vauban, un Fénelon [1] trataban de hallar remedios o soluciones, y de los que el pueblo, que no se beneficiaba de privilegios, pagaba con creces los efectos; el hambre, que existía en estado endémico en las clases laboriosas de la población y que incluso alcanzaba a las otras; la inestabilidad general de los precios y de las condiciones de vida; los desastres de las guerras, la miseria, las epidemias, las ruinas, que, acreciendo el descontento de los espíritus con respecto al régimen actual, los disponían a acoger favorablemente la esperanza de un cambio. A lo cual habría que añadir los antagonismos sociales y políticos enconados por los conflictos religiosos y la rebelión de pensamiento, que consuman, interior y exteriormente, la ruptura de la cristiandad; el advenimiento en Inglaterra de la gran industria y de una burguesía enamorada de las ideas nuevas, de libertad, de comercio [2], de felicidad terrestre, de empirismo materialis-

[1] Véase el *Détail de la France* de Boisguillebert (1695, reeditado en 1701), la *Dîme royale de Vauban* (1701. Ed. Coornaert, 1933), el *Télémaque* (1699), el *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (escrito para el duque de Borgoña, publicado y suprimido en 1743) y las *Tables de Chaulnes* (1711) de Fénelon, a lo cual han de unirse los escritos, públicos o secretos, de Boulainvilliers y de Saint-Simon. Hay que hacer notar, por lo demás, con Pierre Gaxotte *(La Révolution française*, Fayard, 1928, págs. 32 y sgs.), que, por un singular contrasentido, el sistema de impuestos que pesaba sobre el campesino—y sobre todo la talla, fundada en los signos exteriores de riqueza—hacía de las apariencias de pobreza una necesidad casi absoluta, aunque en realidad aquel vivía una vida apacible, con frecuencia fácil, y aun a veces desahogada, ya que, por regla general, los campos y las ciudades se habían enriquecido. La "miseria" del pueblo sólo se hizo intolerable cuando se teorizó sobre ella y se extendió por los espíritus el sentimiento de envidia nacido de la desigualdad resentida.

[2] En los dos sentidos del término—relación entre los hombres, tráfico—como mostró Paul Hazard *(Crise de la conscience*, I, 128-134; III, 121), según textos que describen este nuevo modelo de humanidad, el burgués, y, en particular, el comerciante. Sobre "la formación y el papel, el modo de vivir y la renovación de la clase burguesa" en Francia, véase Gaston Roupnel, *La ville et la campagne au XVII^e^ siècle*, Colin, 1955.

ta, que ejercen, sobre todo en Francia, un creciente atractivo sobre los espíritus; en fin, en Francia mismo, el poder en aumento del dinero, que precipita la evolución económica y social de las familias; la mezcolanza de clases y de fortunas, que favorecen la venalidad de los oficios; la promoción de los financieros, de los comerciantes y de ese "cuerpo de lacayos" del que el *Gil Blas* de Le Sage, inmediatamente después de la muerte de Luis XIV (1715-1735), nos ofrece un ejemplo tan aleccionador, y del que el propio Montesquieu escribe en 1721 [1]: "El cuerpo de lacayos es más respetable en Francia que en ninguna otra parte; es un seminario de grandes señores; llena el vacío de los otros estados. Los que lo componen ocupan el lugar de los grandes en desgracia; y, cuando no pueden suplirlos por sí mismos, reaniman todas las grandes casas por medio de sus hijas, que son como una especie de estiércol que abona las tierras montañosas y áridas." Son ejemplos de ello un Dubois en Francia, un Alberoni en España, que se convierten en los árbitros de la monarquía y, en cierta manera, en los dueños del Estado, sin consideración alguna a las leyes fundamentales del reino y a los cuerpos intermedios con los cuales los reformadores trataban de precaver el régimen contra los excesos. Los cambios radicales de fortuna, la mezcla de clases, la confusión de los espíritus aumentaron también en Francia por la inestabilidad del Estado y de las finanzas; como atestigua el autor de las *Cartas persas*, los ministros que "se suceden y se destruyen como las estaciones", cuatro cambios en tres años de sistema financiero, en fin, el ensayo, y luego el fracaso del sistema que Law, a partir de 1716, había propuesto para remediar el estado desesperado de las finanzas con una apelación al crédito. Entonces, a favor de la especulación, escribe Montesquieu [2], "todos los que se habían enriquecido seis meses antes se hallan al presente en la pobreza, y los que no tenían pan rebosan de riqueza".

Al lado de la antigua aristocracia, ya en su ocaso, se forma una nueva que, en París al menos y en la Corte [3], no vale más que ella, que incluso vale menos, pues carece de sangre; una aristocracia de la riqueza, si puede decirse así, que usa de todos los medios a su alcance, se sirve de las mujeres e introduce la moda en los salones, afectando con cinismo el gusto por los placeres, la impaciencia por la regla, el desprecio por las virtudes domésticas y las convenciones que impone la moral, celebrando con Crébillon los *Extravíos del corazón y del es-*

[1] *Cartas persas*, núm. 98. Véase el *Manual de l'histoire de la littérature*, de Brunetière (Delagrave), pág. 281 y sgs.

[2] *Cartas persas*, núm. 138.

[3] Ocurre de manera muy distinta en provincias, como mostró, a propósito de la región de Dijón y de la Borgoña, Gaston Roupnel en la obra citada (1955), que rinde un vivo homenaje a las virtudes de la alta burguesía provincial y de los grandes parlamentarios dispensadores de tierras y de derechos.

píritu, ensalzando con Duclos las costumbres que confunden e igualan en la sociedad los rangos distinguidos y subordinados en el Estado, lo que basta para ennoblecer la profesión de espíritu libre. Cuando Bourdaloue, en su *Sermón para la fiesta de todos los santos,* ponía como ejemplo a los santos, que fueron hombres como nosotros, "hombres que, por así decirlo, injertaron el cristianismo en el mundo", proclamaba el ideal de vida que fue, hasta sus consecuencias últimas, el del siglo XVII. Treinta años más tarde, todo había cambiado: el libertinaje, en el que Bourdaloue denunciaba ya "la impiedad más maligna del siglo", se declara ahora abiertamente e instituye la ley. Predicando en 1718, en la capilla de las Tullerías, ante Luis XV todavía niño, Massillon, en el tercer sermón de su *Pequeña cuaresma,* sobre el respeto debido a la religión, declara que los impíos, a los que "el mundo mismo miraba con horror", dan hoy el tono, hasta el punto de que "la impiedad se ha convertido casi en un aire de distinción y de gloria; es un mérito que da acceso al mundo de los grandes, que dispensa, por decirlo así, de la bajeza del nombre y del nacimiento, que da a hombres oscuros, ante los príncipes del pueblo, privilegio de familiaridad".

Saint-Simon, que paseó su nostalgia de grandeza a través de un Versalles que él amaba, ese testigo, de dos épocas, que vivió en el tiempo del galicanismo, de la bula *Unigenitus,* de los conflictos jansenistas y quietistas, del pueblo hambriento, del sistema Law, que conoció la última flor de la tragedia raciniana, *Atalía,* y las *Cartas persas, Gil Blas* y *Manon Lescaut,* las *Cartas filosóficas,* el *Siglo de Luis XIV,* el *Discurso sobre la Desigualdad,* nos pintó en términos inolvidables a los hombres que fueron los actores de este tiempo; nos dejó entrever el reverso de un gran siglo, presintió esa suerte de "mutación de la especie humana"[1] a la que asistía. Pero la crisis era todavía mucho más profunda de lo que él advertía: porque sobrepasaba, en altura, en profundidad y en amplitud, todo lo que los ojos más ejercitados creían distinguir en ella, todo lo que los hombres mismos, que eran sus órganos, ponían en ella de intenciones o de propósito premeditado. En el siglo XVII son algunos hombres los que dan el impulso a la historia y los que conducen los acontecimientos, en la medida en que el hombre puede hacerlo; son ellos también los que, por la fuerza de su genio y la potencia creadora de su intuición, dan al pensamiento su expresión y su sentido. Después de 1715, estas grandes voces callan para siempre, y ninguna se deja oir en su lugar. Los acontecimientos arrastran a los hombres, la moda dirige sus actos y la opinión sus pensamientos, en tanto que el pensamiento mismo permanece en suspenso y como privado de acción. De hecho, si se exceptúan algunos pensadores aislados, un Berkeley cuya idea profunda escapa a su tiempo, el siglo XVIII, antes de

[1] Según la justa expresión de R. Mousnier, *siglo XVII,* pág. 349.

Kant, no nos ofrece ningún pensador que pueda compararse a Descartes y a Pascal, a Leibniz, a Spinoza o a Malebranche, o, para citar otras épocas creadoras, a Santo Tomás de Aquino y a Duns Scoto, a Platón y a Aristóteles. Entre los que se denomina por entonces "los filósofos"[1], a quienes el no francés ha reducido con frecuencia e indebidamente el genio filosófico de Francia, no encontramos uno solo que sea verdaderamente digno de este nombre y que merezca que se le una a su obra para encontrar en él una visión coherente y nueva del hombre, de su poder de conocer, de lo real y del ser: si Juan Jacobo Rousseau merece que nos detengamos en él, es porque este enemigo de los filósofos suplió la deficiencia del pensamiento con una sensibilidad innovadora. De todos los demás se hará mención en su rango, en su plano, como testigos y parciales intérpretes de un movimiento de pensamiento que es, aquí, el principal actor: pero lo representan, no lo hacen; jugaron, históricamente, su papel, que no es desdeñable, por la acción que ejercieron sobre la opinión—porque había entonces en Francia una opinión pública—, pero su obra no tiene apariencia de eternidad.

2. La anarquía lógicamente organizada bajo el ropaje de la Naturaleza y de la Razón. Lo que se saca de Spinoza y de Malebranche. Locke y Bayle. "El hombre se hace él mismo su dios" (Bossuet). Dos adversarios a elegir: Pascal, parodiado por Voltaire; el cartesianismo, cuyo método retiene Fontenelle para destruir la metafísica

Rasgo curioso y revelador de las tendencias de este tiempo, de su impotencia para aprehender el pensamiento en su centro vital, no retiene, de los grandes sistemas que le precedieron, más que los elementos susceptibles de ofrecerle argumentación, y los desfigura separándolos de la intuición que los preside[2] y del propósito al que concurren: como harían los destructores de una catedral que tomasen las piedras para servir de materiales a cualquier empresa industrial.

Así, de Spinoza se ignora la inspiración rectora de la *Etica,* esa embriaguez de Dios, ese esfuerzo por liberar al alma de la servidumbre de las pasiones y liberarla por el amor intelectual de Dios, que nos hace tomar conciencia de nuestra eternidad. No se retienen más que al-

[1] Sobre la acepción de esta palabra en el siglo XVIII, y sobre el sentido en el que los "filósofos" toman los términos "naturaleza" y "razón", véase Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle,* t. I, págs. 369-373; t. II, páginas 14-18; notas y referencias, págs. 107-108, 114 y sgs.

[2] Hemos mostrado en otro lugar, sobre todo a propósito del diálogo pseudoplatónico el *Axioco* (1914), en qué se convierte una gran doctrina cuando se la vacía de la intuición de la que procede.

gunos datos separados de su contexto y que aparecen muy apropiados para arruinar las creencias tradicionales y trasmutar el orden establecido: a saber, que el motor de todo ser es el deseo, o la tendencia a perseverar en su ser, que el hombre no es un imperio, sino que está regido por las leyes necesarias que regulan el universo, que Dios y la Naturaleza son una y la misma cosa. Los mismos que le combaten, como Bayle, como John Toland [1], sufren su influencia, y los que no le leyeron hacen referencia a su nombre: el P. Lamy, en su *Nuevo ateísmo al revés* (1696), asegura que el número de sus adeptos va en aumento día a día, y Bayle, en su *Diccionario*, explica: "He aquí la cuestión: de buenas a primeras, se llama spinozistas a todos los que apenas tienen religión, y no se guardan mucho de ello...".

Todavía más que a la *Etica* se pide al *Tratado teológico-político*, aparecido en 1670, traducido al francés en 1678, argumentos contra la autoridad sagrada de la Escritura y de la revelación, de las profecías y de los milagros, para la interpretación de los cuales, según Spinoza [2], no deben ser aplicadas más reglas que las de la crítica, tal como las prescribe la luz natural, ni más método que aquel del que nos servimos para interpretar la Naturaleza por la Naturaleza misma, ya que la fe no tiene relación más que con la práctica de la obediencia y de la piedad, no con el conocimiento de la verdad, objeto principal y único de la filosofía, de suerte que la Escritura deja a la Razón enteramente libre. Esto es lo que va a mostrar también, con más rigor, el oratoriano Richard Simón en su *Historia crítica del Antiguo Testamento* (1678) y del *Nuevo Testamento* (1689-1693); quienes le sigan se guardarán muy bien de mantener, como él hace, el valor de la tradición para la interpretación de los textos sagrados salidos de ella, pero admitirán, sin embargo, como preveía Bossuet, que la Escritura debe ser tratada como un libro humano, y no tardarán en decir con el barón de Lahontan [3]: "¿Cómo quieres tú que yo crea en la sinceridad de estas Biblias escritas desde hace tantos siglos, traducidas de varias lenguas por ignorantes que no pudieron concebir su verdadero sentido, o por mentirosos

[1] El irlandés John Toland (1670-1722) fue el primero que empleó y usó el término "panteísta" en su *Socinianism truly stated* (1705) y en su *Pantheïsticon, sive formula celebrandae sodalitatis socraticae* (1722). Véase a este respecto Albert Lantoine, *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland* (1927).

[2] Del *Tractatus Theologico-politicus* se retienen las fórmulas: sobre los milagros (c. VI): "Quicquid contra Naturam est, id contra Rationem est; et quod contra Rationem, id absurdum est." Sobre la interpretación de la Escritura tan solo por la luz natural, con exclusión de toda autoridad exterior (c. VII). Sobre la necesidad de separar la Fe y la Filosofía (c. XIV). Por lo cual, observa Spinoza en su Prólogo: "Omnino mihi persuasi, Scripturam Rationem absolute liberam relinquere."

[3] *Dialogues curieux* (1703), ed. G. Ghinard, pág. 163.

que cambiaron, aumentaron o disminuyeron las palabras que encontramos hoy en ellas?"

Después de la Ciudad de Dios y con ella, es la ciudad del Rey la que se ve quebrantada hasta sus fundamentos por los principios que se saca de Spinoza. De la misma forma que se habían bebido en el *Tratado teológico-político* argumentos contra la primera, se buscan también en él pruebas contra la segunda, contra el poder absoluto que se abrogan los reyes, contra la superstición por la cual los poderosos tienen esclavizado al pueblo, y cuya única tarea es asegurar la libertad por el respeto a sus derechos inalienables, porque tal es el fin del Estado, tal es la condición necesaria para el mantenimiento de la paz. Mas ¿es el poder otra cosa que una delegación consentida por los súbditos? ¿No surgió de un pacto que es la única fuente de su autoridad y cuyo fin legítimo consiste precisamente en salvaguardar el interés y la libertad de los que lo concluyeron? He aquí lo que deja entender claramente Spinoza en el prólogo a su Tratado; he aquí lo que se enseña y lo que se practica en Inglaterra y en Holanda, y lo que reivindican, con Jurieu, los protestantes exiliados de Francia por la revocación del Edicto de Nantes (1685). He aquí, en fin, lo que proclama y lo que fundamenta en la razón John Locke, el sabio "Locke", enemigo de la teocracia anglicana así como de todo dogmatismo individual, y preocupado por conducir el espíritu "a la naturaleza inflexible de las cosas y a sus relaciones inalterables". Sus obras comenzaron a ser conocidas en Francia a partir de 1688 gracias a la *Biblioteca universal* de Jean Le Clerc, y fueron ampliamente difundidas por la traducción de Pierre Coste, de 1700 a 1729: el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de 1690, su obra maestra, salida de sus reflexiones de 1671, cuando era médico del conde de Shaftesbury, y que había madurado en Oxford y en Londres, en Montpellier, en París y en Holanda; la *Carta sobre la tolerancia* y los *Dos tratados de gobierno*, referentes al origen, la extensión y el fin verdadero del gobierno civil, dirigidos contra Robert Filmer y los jacobitas (1689) y traducidos al francés por David Mazel (1690); sus *Pensamientos sobre la educación*, destinados a "llevar tan lejos como sea posible el genio natural de cada niño"; y, en fin, su libro sobre "el cristianismo razonable", *The reasonableness of Christianity* (1695). Todas estas obras familiarizaron los espíritus, primero, con un empirismo fundado en un análisis ideológico, que, a la inversa de los platónicos de Cambridge como Cudworth, rechaza el innatismo de las ideas como un peligroso prejuicio, y encierra el entendimiento en los límites de la experiencia, sensación y reflexión, y de los juicios de relación y de existencia que autoriza, excluyendo todas las ideas que no son obtenidas por combinaciones de ideas simples y fundadas en la naturaleza de las cosas: lo que debe asegurar, según Locke, la paz de los espíritus y la tolerancia. Dieron a conocer además los métodos

de pensar y los principios de filosofía política que habían inspirado la Revolución de Inglaterra de 1688 y el régimen parlamentario salido de ella, en la que todo el siglo XVIII francés buscará el modelo de una constitución sabia, equilibrada, compatible tan solo con las exigencias de la sociedad civil, el derecho de naturaleza, los derechos de los súbditos y lo que Pufendorf llamaba ya en 1673 el deber del hombre y del ciudadano según la ley natural, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem.* A partir de entonces, si el pacto se rompe, si la ley de naturaleza y los derechos de los súbditos no quedan ya salvaguardados, la insurrección es un derecho y, más que un derecho, un deber: esto es lo que proclama Jurieu en 1689 [1], y, a pesar de la advertencia de Bossuet de que la "anarquía" no podría delegar la "soberanía", todo el siglo XVIII, nutrido de esta idea, vivirá, como se ha dicho [2], en un "estado permanente de insurrección", intelectual y política, en el que observadores perspicaces no tendrán dificultad en distinguir un estado de anarquía lógicamente organizado bajo el ropaje de la "naturaleza" y de la "razón".

Por lo demás, ¿no había demostrado Spinoza que a los ojos de la Razón todo, tanto en la teoría como en la práctica, está sometido al orden necesario y eterno de la Naturaleza *(Eth.* II, 44)? DIOS O LA NATURALEZA, dice Spinoza: porque "no separo a Dios de la Naturaleza", escribía a Oldenburg en 1661 [3] y lo justificaba todo a lo largo de su capítulo sobre los milagros, donde se manifiesta contra la opinión de los que asimilan el poder de Dios al imperio arbitrario de no sé qué majestad real (tanquam Regiae cujusdam majestatis imperium), cuando no es otra cosa que el orden mismo de la Naturaleza, consecuencia necesaria de las leyes eternas. De la ecuación Dios-Naturaleza, planteada por Spinoza, el siglo XVIII no retuvo más que el segundo término, que le resultaba suficiente. Aquí el ataque contra la Ciudad de Dios se reúne con la

[1] Pierre Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone,* carta decimosexta del año 3.º, 15 de abril de 1689: Del poder del soberano, de su origen y de sus límites. Bossuet, *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu.* El fundamento de los imperios trasmutado por este ministro, 1960. El principio del derecho a la insurrección, incluso al regicidio, en contra de un tirano, que es enunciado aquí por Jurieu y por los hombres del siglo XVIII, no era nuevo: había sido enunciado con fuerza, como hemos visto, por Mariana, Suárez y los jesuitas españoles, pero fundándose en un principio profundo, y justamente regulador, que había sido proclamado con anterioridad por Santo Tomás (1ae 2ae, q. 91, a. 2): a saber, que la ley natural, fundamento de toda autoridad civil, es una participación en la ley eterna divina.

[2] R. Mousnier, *Siglo XVII,* pág. 349.

[3] Ed. van Vloten, t. II, pág. 217 (Epístola VI). Cf. *Ethica,* II, pr. 44, cor. 2; pr. 45, cor. *Tractatus theologico-politicus,* c. VI, De miraculis (t. II, pág. 23). A esta imaginación opone Spinoza el punto de vista de la Razón y de la Escritura bien comprendida *(ibíd.,* pág. 32).

subversión de la ciudad real, en el seno de ese principio primero con el que se sustituye a Dios por la Naturaleza

Desde este punto de vista, también Malebranche, por la coincidencia que establece entre nuestra razón y el Verbo de Dios en nosotros, por su concepción de un Dios Autor de la Naturaleza, a la que rige con voluntades generales, preparaba indirectamente los caminos a las doctrinas que, gracias a una extraña trasmutación de sus principios, sustituirán a Dios por la Naturaleza y la Razón, "humanizarán" a Dios, la gracia, la caída, la redención, el gobierno de la Providencia, toda autoridad, e incluso lo sobrenatural; y que, igualmente, excluirán lo sobrenatural particular, lo milagroso, el misterio, y propondrán al mundo, con Locke (1695), un cristianismo razonable, o un cristianismo no misterioso, según el título que John Toland daba en 1696 a su famosa obra; o que, con Bayle, en su *Respuesta a las cuestiones de un Provincial* (1706), pretenderán que el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* de Malebranche, "obra de un genio superior", establece que no hay ninguna libertad en Dios, sino que su poder y su bondad son obligados por su sabiduría y su razón a actuar como él lo hace, y, en sus *Pensamientos sobre los cometas* (publicados en 1682, modificados en 1683, continuados en 1694 y 1705), tacharán de idólatra la creencia en los milagros, como lo insinúa Fontenelle en su *Historia de los oráculos* (1686), para no admitir más que "el oráculo de la razón" [1], rechazar la autoridad de la tradición, denunciar la credulidad que explota el engaño, y, en fin de cuentas, preferir a la superstición el ateísmo. Se aboca, de esta suerte, a separar la religión de la razón—o a reducirla a ella—, porque se deja de "razonar", escribe Bayle, desde el momento que se cree "que hay misterio"; y no existe dificultad en concluir que la moral y la fe, siendo como son cosas distintas, pueden encontrarse la una sin la otra, como lo prueban los hechos: lo que conduce directamente a la constitución de una moral independiente.

Malebranche servirá también a ello, indirectamente, por la proporción que establece entre la moral del orden y la moral del Evangelio, de suerte que, quitada la gracia, único remedio, según Malebranche, a nuestra impotencia, se colocará naturalmente en el hombre el principio de la luz que le descubre su verdadero bien, y del placer que se lo hace gustar. Cuando, en sus *Cartas al P. Lamy* y en su *Tratado del amor de Dios* (1699), Malebranche, con gran escándalo de Arnauld y el aplauso de Bayle, proclama que el motivo general o el principio de todos los movimientos del alma se encuentra en el amor benevolente

[1] Según la expresión de Bayle en sus *Pensamientos diversos escritos a un doctor de la Sorbona en ocasión del cometa que apareció en el mes de diciembre de 1680* (1683), § 8. Cf. Hazard, *Crise de la conscience,* t. I, pág. 239, y lo que dice Delbos de Fontenelle y Bayle en *La philosophie française,* págs. 132-152.

que cada uno demuestra hacia sí mismo y que nos hace desear invenciblemente la felicidad de nuestro ser; cuando afirma que la voluntad, en tanto que es capaz de amar, no es más que ese deseo de sólida felicidad, y cuando se resiste a separar la felicidad del placer, ofrece un argumento a los que, suprimiendo el principio y el fin de este movimiento, quiero decir Dios, buscarán la felicidad en los bienes particulares y en los placeres de aquí abajo en lugar de confiarlos a la esperanza de otra vida que debe unirnos a El y colmar en El todos nuestros deseos. Entonces, muestra su acuerdo con las meditaciones del octogenario Saint-Evremond, que trata de mantener curiosamente la alegría en el interior de sí, sin turbarla con el pensamiento de la muerte ni con una excesiva reflexión sobre la vida, que estima que la ciencia de la voluptuosidad forma parte del mérito presente, y encuentra bueno que las gentes delicadas denominen placer a lo que las gentes rudas y groseras califican de vicio: tal es esa moral de la honestidad, ejercicio continuo de las tres concupiscencias, que enseña el arte de gozar, o de usar de los placeres sin perderse, que tiende a instituir una especie de religión natural, subsistente en todas partes no obstante la diversidad de las sectas, y que viene, en la práctica, a ocupar el lugar de las creencias tradicionales y de la moral cristiana.

Ahora bien: esta rehabilitación de la "naturaleza", de la voluptuosidad, de los placeres, de la felicidad presente, que se hace por entonces corriente—el inmenso éxito de las obras de Saint-Evremond después de su muerte, sobre todo hacia los años de 1729-1730, es un síntoma de ello—, implicaba otras muchas tendencias y presuposiciones, cuya diversidad llegaba a la contradicción, pero todas las cuales eran concurrentes a la conmoción del orden recibido, como no tardó en hacerse manifiesto: creencia en la bondad natural del hombre y pérdida del sentido del pecado; liberación de los instintos y fuerzas multipolares que escapan a la unidad de la regla, en lo cual consiste la esencia del barroco; fe en el progreso de las costumbres y de la moralidad al mismo tiempo que de las luces [1]; confianza en la razón humana, en la que se ve el único guía capaz de enseñar al hombre el medio de usar de los placeres, de poner de acuerdo el interés de cada uno con el interés de todos, nuestra felicidad con la felicidad del prójimo, en lo que reside la virtud; porque, según la expresión de Gilbert en su *Historia de la isla de Calejava*, "todas las virtudes no son tales sino a causa de que aportan alguna utilidad a los hombres". La humanidad reemplaza la caridad y se recubre con un velo de escepticismo amable que se muestra comprensivo con todas las opiniones, con tal de que sean "razonables", "naturales", y no pretendan imponerse en nombre de un principio divino.

[1] Conviene hacer notar aquí la aportación imprevista que prestó al libertinaje la *disputa de los antiguos y de los modernos*, en la que, tanto Augusto Comte en la lección 47 de su *Curso de filosofía positiva*, como Pierre Leroux, en su opúsculo sobre la *Ley de continuidad que enlaza el siglo XVII con el siglo XVIII*, advirtieron claramente el golpe de gracia que asestaba a la tradición y el impulso que daba a un optimismo puramente humano fundado en la creencia en el progreso. La Bruyère lo había visto ya, porque, en su *Discurso sobre Teofrasto*, así como en el capítulo de los *Espíritus fuertes* (1688), apunta a la vez a los partidarios de los modernos y a los libertinos, como si hubiese entrevisto la solidaridad de sus causas, y responde al *Siglo de Luis XIV* y a los *Paralelos* de Charles Perrault a la vez que a las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* y a la *Digresión sobre los antiguos y los modernos* de Fontenelle.

Bossuet había visto el peligro, y lo denunció con tanta fuerza como penetración. No se contentó con pintar con vivacidad, en la *Oración fúnebre de Ana de Gonzaga* (1685), las costumbres de los libertinos, su temeridad, su inmoderación de espíritu, su aturdimiento voluntario, y ese orgullo que no puede sufrir su remedio, en suma, los absurdos en que caen aquellos que, "por no querer creer en misterios incomprensibles, siguen uno tras otro incomprensibles errores". Llega hasta el corazón de estos errores: la apología de la naturaleza. Al Dios de Spinoza, subordinado a las leyes de la naturaleza, opone, en el *Discurso sobre la historia universal*, el Dios de Moisés, que hizo el mundo con su palabra, que da leyes a la naturaleza, que se convierte en el señor absoluto, que puede hacer y deshacer a su antojo, y demuestra con ello que su voluntad es el único lazo que conserva el orden del mundo. Si la doctrina de Spinoza, que niega estas verdades esenciales, le parece el colmo de la impiedad, los principios de Malebranche, no obstante la pureza de sus intenciones, le inquietan por todo lo que pueden sacar de ellos "filósofos que acomodando los planes de Dios a su pensamiento, no lo hacen autor más que de un cierto orden general, ...como si la soberana Inteligencia pudiese no comprender en sus designios las cosas particulares, únicas que subsisten verdaderamente". He aquí lo que dice el 1 de septiembre de 1683 en la *Oración fúnebre de María Teresa de Austria*. Y, en una *Carta a un discípulo del P. Malebranche* (21 de mayo de 1687), Bossuet, que había sabido, sin embargo, en su admirable *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo* (publicado en 1722), aliar a Descartes con Santo Tomás, y que estimaba a Malebranche [1], advierte en qué se convertirá el cartesianismo en manos de sus discípulos libertinos. A propósito del *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, cuya refutación había confiado a Fénelon [2], hace notar que, en virtud de sus principios de las "leyes generales" y de

[1] Hacia el final de su vida, Bossuet, dulcificando un poco la severidad de sus juicios sobre la filosofía de Malebranche, fue a visitarle para ofrecerle su amistad, como lo relata Malebranche en la *Compilación de sus respuestas* publicada en 1709, t. III, pág. 31.

[2] Esta *Refutación del P. Malebranche* fue publicada por primera vez en 1820. Véase a este respecto una nota de Gosselin en su edición de las *Obras completas* de Fénelon, t. I (1851), págs. 21 y sgs.

las "causas ocasionales", Malebranche "tiende a hacer todo natural, incluso la resurrección de los muertos y la curación de los ciegos de nacimiento, como consecuencia de efectos que acontecen por la fuerza de las primeras leyes del movimiento". Por lo cual, dice:

> Cuando más me afirmo en mi condición de cristiano, más alejado me siento de estas ideas que nos presenta... Porque, para no ocultaros nada, veo, no solamente en este punto de la naturaleza y de la gracia, sino también en muchos otros artículos muy importantes de la religión, prepararse un gran combate contra la Iglesia en el nombre de la filosofía cartesiana... Veo nacer de su seno y de sus principios, a mi parecer mal entendidos, más de una herejía, y preveo que las consecuencias que se obtienen de ello contra los dogmas que nuestros padres han defendido la van a hacer odiosa y harán perder a la Iglesia todo el fruto que ella podía esperar de tal doctrina para establecer en el espíritu de los filósofos la divinidad y la inmortalidad del alma.
>
> De estos mismos principios mal entendidos otro terrible inconveniente gana insensiblemente los espíritus. Porque, so pretexto de que solo debe admitirse lo que se entiende claramente—lo que, reducido a ciertos límites, es muy verdadero—cada uno se toma la libertad de decir: "Entiendo esto, y no entiendo aquello"; y con este único fundamento se aprueba y se rechaza todo lo que se desea, sin pensar que además de nuestras ideas claras y distintas las hay confusas y generales que no dejan de encerrar verdades tan esenciales que, realmente, con su sola negación, llevan a trasmutarlo todo. Se introduce, con este pretexto, una libertad de juzgar que hace que, sin consideración alguna a la Tradición, se avance temerariamente en todo lo que se piensa... Se comienza por la novedad, se prosigue por la testarudez. Es de temer que la rebelión abierta llegue seguidamente.

Y Bossuet indica en una palabra, en la *Oración fúnebre de Ana de Gonzaga,* la fuente de este funesto desconcierto: "No creáis que el hombre es arrastrado por la inmoderación de los sentidos: la inmoderación del espíritu no es menos halagadora; como la otra, se hace de placeres ocultos, y se irrita en su defensa. El soberbio cree elevarse por encima de todo y por encima de sí mismo cuando se eleva, eso le parece a él, por encima de la religión que durante tanto tiempo ha reverenciado; se coloca en el lugar de las gentes desengañadas; insulta en su corazón a los espíritus débiles que no hacen otra cosa que seguir a los demás sin encontrar nada por sí mismos; y, convertido tan solo en el objeto de sus complacencias, *se hace él mismo su dios.*"

Bossuet había visto con claridad: porque, a favor de las disputas teológicas del tiempo, en las que parecía, según la expresión de Diderot en su *Apología del abate de Prades* (1752)[1], como si se entregase "el secreto del santuario", el libertinaje recogía todo lo que la religión perdía de prestigio y se reconocía heredero de un cartesianismo, sin duda desfigurado, pero lógicamente deducido de algunos de los principios del filósofo, para minar en sus fundamentos el edificio cristiano, confirmando así la opinión de Sainte-Beuve[1] de que "toda filosofía, cualquiera que sea en su primer grado y en su primer jefe, se convierte en anticristiana, o al menos herética, en la segunda generación".

Nada más instructivo a este respecto que seguir el desenvolvimiento que tomó el cartesianismo en el siglo XVIII, y los caminos por los cuales se le transformó finalmente en una máquina de guerra contra la fe cristiana y sus bases racionales.

Descartes, Pascal, fueron para los "filósofos" los dos adversarios a escoger: pero su actitud respecto a uno y a otro, o, si se quiere, la táctica que adoptaron con relación a ellos, fue enteramente diferente. La razón de esto es obvia: porque, si el cartesianismo suministraba a los filósofos métodos e ideas susceptibles de ser utilizados para sus fines propios, en un espíritu seguramente muy diferente al suyo, Pascal no se prestaba a semejantes sustituciones; su obra formaba tan bien cuerpo con su espíritu, que resultaba imposible separar nada de ella para servir a otros fines que los suyos. Y al no poder hacer nada para convertirlo en uno de los suyos, ni siquiera para asimilarle, resolvieron combatirle, y lo llevaron a la práctica con un enecarnizamiento que es el más bello homenaje que este siglo podía rendirle.

La refutación de Pascal, tal fue, puede decirse, del comienzo al fin —desde las *Observaciones sobre los Pensamientos de Pascal,* escritas en 1728, publicadas en 1734 con las *Cartas filosóficas,* hasta las *Ultimas observaciones* con las que acompaña en 1777 la edición de Condorcet—, el "gran pensamiento" filosófico de Voltaire, de acuerdo en este punto con todo el partido de los filósofos. En junio de 1733, escribe a Formont, con respecto a las *Cartas filosóficas:* "¿Me aconsejaríais que añadiese algunas pequeñas reflexiones por separado sobre los *Pensamientos* de Pascal? Hace mucho tiempo que tengo deseos de combatir a este gigante. No hay guerrero tan bien armado al que no se pueda atravesar por la juntura de la coraza; y os confieso que si, no obstante mi debilidad, pudiese infligir algunos golpes a este vencedor de tantos espíritus, y sacudir el yugo con el que los ha ridiculizado, casi me atrevería a decir con Lucrecio:

> *Quare* superstitio *pedibus subjecta vicissim*
> *Obteritur; nos exaequat victoria coelo.*

[1] El abate de Prades, colaborador de la *Enciclopedia* en cuestiones de teología, había sido condenado en la Sorbona como consecuencia de su tesis (1751), al mismo tiempo que los dos volúmenes de la *Enciclopedia* eran suprimidos por decreto del Consejo de fecha 7 de febrero de 1752, mientras su autor se veía forzado a exiliarse en Prusia, donde Voltaire intervino en su favor cerca del rey Federico II. En esta ocasión Voltaire entró en relación con Diderot y d'Alembert.

[1] *Port-Royal,* l. IV, c. V.

"Por lo demás, tomaré esto con precaución, y solo criticaré las cuestiones que no están enlazadas de tal manera con nuestra santa religión que no se pueda desgarrar la piel de Pascal sin desangrar con ello el cristianismo."

No se perdonaba a este hombre, cuyo genio se había manifestado en todos los dominios, el haber sido un creyente convencido y ferviente, y, aún más, el haber fundado su fe en la razón, con el mismo rigor que había ofrecido en sus experiencias de física: se le hizo pasar por un enfermo, por un desequilibrado, por un loco [1]. ¿Cómo explicar si no que hubiese abandonado las ciencias exactas por las divagaciones de un fanatismo ciego? Léase lo que escribe después del accidente que alteró su cerebro: habla siempre como un enfermo. "Los *Pensamientos* son la obra de un entusiasta, no de un filósofo" [2]. Confesémoslo: "Pascal fue geómetra y elocuente: la reunión de estos dos méritos resultaba entonces muy rara; pero no unía a estas condiciones la verdadera filosofía" [3]. A decir verdad, es triste para el género humano que un hombre como él hubiese sido un fanático, cuyo fin consistiese en presentar al hombre a una luz odiosa, que enseñase a los hombres a odiarse a sí mismos y arrojase el descrédito sobre todos sus poderes: como Juan Jacobo, ese otro misántropo, que no supo guardarse de "pascalizar" en su *Profesión de fe del vicario saboyano* [4]. Por ello, Voltaire resolvió combatirle. Y como dice en sus primeras *Observaciones:* "Me atrevo a tomar el partido de la humanidad contra este misántropo sublime; me atrevo a asegurar que no somos ni tan malos ni tan desgraciados como él dice." Contra él también tomará el partido de la razón y tratará de probar que este hombre que había hablado tan mal de la "filosofía" no renegó de su filosofía sino tan solo porque renegó de la razón, complaciéndose, según las palabras de André Chenier en el *Hermes*, en embellecer sofismas, en retorcer y desfigurar todos los hechos para apuntalar su andamiaje (*61).

[1] En esta época fue inventada la leyenda según la cual la "conversión" de Pascal estaría determinada por un accidente sobrevenido en el puente de Neuilly, como consecuencia del cual creía ver siempre un abismo a su lado izquierdo. Leyenda que apareció por primera vez en 1737 en las *Cartas sobre diferentes temas de moral y de piedad* del abate Boileau, y a la que dio crédito Voltaire (Carta del 1 de junio de 1741 a s'Gravesande), así como La Mettrie, los enciclopedistas, Condorcet, y a la que después se hizo justicia por Sainte-Beuve, Víctor Giraud y muchos otros. (Véase mi *Pascal*, nueva ed. 1949, pág. 912.)

[2] Carta de Milord Bolingbroke a Milord Cornsbury, publicada (1767) como continuación del *Examen importante de Milord Bolingbroke o la Tumba del fanatismo* (1736). *Obras completas* de Voltaire, nueva ed. Beuchot, Garnier, 1879, t. XXVI, pág. 302.

[3] *Ultimas observaciones sobre los Pensamientos de Pascal* (1777), t. XXXI, página 123.

[4] P. M. Masson, *La formation religieuse de J. J. Rousseau*, Hachette, 1906, página 101.

A lo cual Pascal no hubiese tenido dificultad en responder que el misterio que nos descubren los hechos, así como los demás misterios del mismo orden, sobrepasa la razón sin contradecirla. Así ocurre con la fe respecto a lo que nos dicen los sentidos: "está *por encima* y no *contra*" (459). Voltaire esquiva este punto del debate. Pero el sutil Bayle, que se dio perfecta cuenta de su importancia, pretende [1] "que se deslizó un equívoco en la famosa distinción que se establece entre las cosas que se hallan por encima de la razón y las cosas que están contra la razón. Los misterios de la religión cristiana se hallan por encima de la razón, se dice ordinariamente, pero no son contrarios a la razón. Creo que no se da el mismo sentido a la palabra razón en la primera parte de este axioma que en la segunda; y que se entiende en la primera la razón del hombre *in concreto*, y en la segunda la razón en general o la razón *in abstracto*..., la razón suprema, la razón universal que se da en Dios." A lo cual Leibniz replica justamente, en el Discurso preliminar de su *Teodicea* "sobre la conformidad de la fe con la razón" [2], que "la razón aquí es el encadenamiento de las verdades que conocemos por la luz natural, y en este sentido el axioma es verdadero sin ningún equívoco. Los misterios sobrepasan nuestra razón, porque contienen verdades que no están comprendidas en este encadenamiento; pero no son contrarios a nuestra razón, y no contradicen ninguna de las verdades a que este encadenamiento puede llevarnos". Porque la razón nos lleva por medio de la razón a lo que la sobrepasa: y esto es lo que Pascal vio y mostró con una fuerza incomparable; pero he

[1] En su *Respuesta a las cuestiones de un provincial*, que apareció en Rotterdam el año mismo de su muerte (1706), t. III, c. CLVIII, pág. 999. Léon Brunschvicg, en su artículo sobre la filosofía de Emile Meyerson (R. Méta, 1926, página 62), se refiere a este texto de Bayle para escoger, contra el fantasma de una razón sobrehumana, la realidad de la razón humana, o, como dice en otra parte (L'orientation du rationalisme, R. Méta, 1920, pág. 325), contra el *Deus creans* el *homo hominans*. Prolongación curiosa del "filosofismo" inaugurado por los "filósofos" del siglo XVIII.

[2] Este título está tomado del libro de Isaac Jaquelot, *Conformité de la foi avec la raison, ou Défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de M. Bayle*, Amsterdam, 1705, del que Leibniz, salvo en lo que concierne a la libertad de indiferencia, se hizo en su *Teodicea* un aliado contra Bayle. (G. Grua, *Textes inédits de Leibniz*, páginas 64-68). En cuanto al argumento corrientemente empleado por Bayle (y por Voltaire), a propósito del problema del mal (Explicaciones en apéndice de la segunda edición del *Diccionario* sobre los maniqueos y el pirronismo), a saber que las "objeciones invencibles" que opone la razón a las verdades de la fe no podrían "perjudicar a la religión", sino que hacen ver por el contrario el poder de la fe, Leibniz muestra muy bien (pág. 67) que esta posición ambigua de la "filosofía moderna" es equivalente "a las malas razones de esos averroístas y de esos otros peripatéticos que sostenían que la inmortalidad del alma es verdadera según la fe, y falsa en filosofía": doctrina de la doble verdad justamente condenada por el concilio de Letrán, que recomienda a los filósofos cristianos que se preocupen por dar satisfacción en este punto.

aquí precisamente lo que negaban los filósofos del siglo XVIII al encerrar a la razón humana en sus límites, y lo que también desconocían, como si el hombre fuese la medida de las cosas y hubiese que rehusarle todo poder de reconocer la existencia de las verdades a las que su deber le fuerza a someterse. ¿La filosofía? "Una ignorancia sabia que conoce", escribe Pascal *(Pensamientos,* 308), haciendo eco a Sócrates. "Este pensamiento es un sofisma", exclama Voltaire *(Observaciones,* 35), "y la falsedad radica en esa palabra *ignorancia* que se toma en dos sentidos diferentes". En vano, el protestante D. R. Boullier, dando la razón a Pascal en su *Defensa de los Pensamientos de Pascal* (1741), responde a Voltaire: "La luz que ilumina un gran espíritu le hace conocer sus límites y le vuelve humilde, y le fortifica contra el error, fruto ordinario de la ignorancia de los pequeños espíritus y semisabios que precipitan gustosamente su juicio, y que con harta frecuencia creen saber lo que ignoran." Pero Voltaire, lo mismo que todo el siglo XVIII, se resiste a admitir que nuestras luces no nos den la luz. ¿La apuesta? Desconociendo, como Bayle, Fontenelle, Diderot, Laplace, los datos del problema [1], Voltaire escribe *(Observaciones,* 5): "Este artículo parece un tanto indecoroso y pueril... Vuestro razonamiento solo serviría para hacer ateos si la voz de toda la naturaleza no nos gritase que hay un Dios, con tanta fuerza como debilidad tienen estas sutilezas." Y cuando Pascal, en fin, escribe *(Pensamientos,* 829): "La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus semeja la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, porque es sobrenatural", Voltaire, sobrepasado por estas concepciones profundas de los figurativos y de los diversos órdenes de infinitud, se contenta con observar *(Observaciones,* 16): "Es de creer que M. Pascal no hubiese empleado este galimatías en su obra si hubiese tenido tiempo de revisarla." A lo cual Boullier responde recordando las palabras de San Pablo (I *Cor.* II, 14): "Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei." Expresión que caracteriza bastante bien la actitud de los filósofos del siglo XVIII frente a la filosofía eterna y a las cosas que pertenecen al Espíritu de Dios.

Voltaire, por lo demás, no dejó de discernir, como ellos, el gran peligro que hacía correr a su filosofía el método de demostración de Pascal, que apoyaba rigurosamente en la razón para inducirla a reconocer la verdad del hecho cristiano, lo que trasmutaba todo su sistema. La doctrina de Descartes, a decir verdad, no era menos peligrosa para ellos, puesto que la primera verdad que Descartes descubría, en el momento en que quería pensar que todo era falso, era "Yo pienso, yo

[1] Véase a este respecto mi *Pascal* (Plon, nueva ed., 1949), apéndice IV: "Nota histórica y crítica sobre la apuesta de Pascal", con los textos.

existo, Dios existe", y así, según él, la evidencia de la razón plantea la existencia de Dios junto con la de nuestra alma, como el primer principio de la filosofía, y el fundamento inquebrantable de toda nuestra ciencia y de todas nuestras acciones. Descartes establecía así efectivamente por la razón lo que los teólogos católicos denominan los preámbulos o bases racionales de la fe, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad de nuestras almas, al igual que Pascal, usando de esa misma razón, establecía sobre los hechos y por ellos la verdad de la religión cristiana, de sus misterios y de sus dogmas. No bastaba con destruir la segunda evidencia: era preciso destruir la primera. La empresa parecía tanto más urgente cuanto que la filosofía cartesiana, que proclama esta evidencia, tendía entonces a convertirse en la filosofía de todos los que hacían profesión o alarde de filosofar, como dice graciosamente Jurieu [1]. "El Verbo Eterno se volvió cartesiano en su vejez." Pero la tarea, también, resultaba tanto más favorecida por cuanto que, si Descartes, por sus principios y sus conclusiones metafísicas, aportaba una preciada ayuda a la religión, suministraba, a los adversarios de la religión, armas que no era imposible volver contra ella.

Descartes pide a la geometría el modelo de un método que enseña a seguir el verdadero orden, a usar en todo de la razón lo mejor posible, a concebir más clara y distintamente sus objetos, en suma a no admitir como verdadero más que lo que se conoce evidentemente como tal. Pero, observa Fontenelle, en el ***Prólogo a su Historia de la Academia de Ciencias*** (1702), donde rinde homenaje a este gran hombre por haber "dado el tono a todo su siglo" con "el nuevo arte de razonar" que estableció: "El espíritu geométrico no está tan apegado a la geometría que no pueda ser sacado y transportado de ella a otros conocimientos. Una obra de moral, de política, de crítica, quizá hecha con mano de geómetra. El orden, la nitidez, la precisión, la exactitud que reinan en los buenos libros luego de un cierto tiempo podrían muy bien tener su primera fuente en este espíritu geométrico que se extiende más que nunca" [2]. Sin duda, antes de poner a prueba su método y de deshacerse de sus opiniones para no retener más que las ideas claras y distintas, Descartes había procurado poner aparte, con algunas máximas de moral, "las verdades de la fe que fueron siempre—dice—las primeras en mi creencia". Pero esta reserva no parecía muy filosófica a los ojos de los nuevos filósofos. Si se aplica el nuevo arte de razonar a las verdades de la fe lo mismo que a todas las demás, ¿qué ocurrirá? Esto será como "la esponja de las religiones" [3], y se percibirá entonces, como temía Bossuet en 1687, y como lo observa en 1751

[1] *L'esprit de M. Arnauld,* 1684, pág. 39
[2] *Prólogo sobre la utilidad de las matemáticas y de la física. Obras completas de Fontenelle,* 1818, t. I, pág. 34.
[3] Nouvelles de la République des Lettres, noviembre de 1684, art. 1.

Caraccioli [1], que Descartes se ha convertido en "el más temible enemigo del cristianismo".

¿Cómo se ha llegado a esto? También va a decírnoslo Fontenelle: Fontenelle, "inquieto" en filosofía, "curioso" en el campo de las ciencias, espíritu sutil, ingenioso, despegado de las opiniones y de las costumbres que el gusto del día adopta, pero que están en "revolución eterna" [2], preocupado por conocer todas las cosas, y sobre todo el fondo de las cosas, sus enlaces y sus dependencias; Fontenelle, de quien La Bruyère, en el cruel retrato que trazó de él con el nombre de Lydias, "compuesto del pedante y del precioso", decía: "Entrad en su almacén, que hay algo que escoger", pero que supo, no obstante, como hombre de espíritu, casi como un gran espíritu, hacer él mismo su elección, y, guardándose de "divulgar nuestros misterios en el pueblo", proponerlo, con todos los adornos con que sabe hermosearlo, a una "pequeña "troupe" escogida" [3] de mujeres, de hermosos espíritus, de espíritus cultivados, ávidos de conocer mejor esta ciencia en boga, a la que se trata de conducir a su verdadero destino. En lo cual pone todo su empeño en su *Historia de los oráculos* (1687) y en el opúsculo sobre *El origen de las fábulas,* donde denuncia y combate, con armas aceradas de las que hace un prudente uso, ese amor por lo maravilloso y por las fábulas, fruto de la ignorancia, mantenidas por el hábito, que constituye el principal obstáculo a la ciencia, como se ve "en la mayor parte de las gentes que corren naturalmente a la causa y pasan por encima de la verdad del hecho" [4]. A ello, apuntan también sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos,* un poco anteriores en el tiempo (1686), donde Fontenelle trata de mostrar en la ciencia el modelo de la certeza, el punto de apoyo estable y algo así como la última base constante de todos nuestros conocimientos, al mismo tiempo que procura medir la pequeñez del hombre comparada con la inmensidad del universo, y su "locura de creer que toda la naturaleza, sin excepción, está destinada a nuestros usos". Ahora bien: ¿de quién provienen estas verdades mayores que, según él, iluminan a todo el hombre y su situación en el mundo? De Copérnico, que él sabe "ha humillado gustosamente la vanidad de los hombres, que se habían colocado en el más hermoso lugar del universo". Pero también, y sobre todo, de Descartes. Fue Descartes quien le enseñó que "todo el juego de la naturaleza consiste en las figuras y en los movimientos de los cuerpos". A la física cartesiana, en la cual Bayle no veía más que una "hipótesis ingeniosa" [1], y a la que Voltaire opone y prefiere el sistema de Newton [2], Fontenelle permaneció fiel hasta el fin, puesto que a la edad de noventa y cinco años escribía aún en defensa de Descartes su *Teoría de los torbellinos con reflexiones sobre la atracción* (1752). Y veremos lo que en esta misma fecha un La Mettrie, un Helvétius y un D'Holbach sacaban del mecanismo de Descartes, separado de su autor, Dios. Pero, aún más que de la ciencia, es del método cartesiano del que se hace eco Fontenelle, y con él todo el siglo XVIII. Hablando de Descartes y de lo que aprendió de él, Fontenelle escribe estas palabras características: "Es él, a mi parecer, quien nos ha traído este nuevo método de razonar, mucho más estimable que su filosofía misma, una buena parte de la cual es falsa e incierta según las propias reglas que nos ha enseñado" [3].

[1] L. A. Caraccioli, *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV,* La Haya, 1751, pág. 39.

[2] Sobre la historia, *Obras,* 1818, t. II, pág. 434.

[3] *Entretiens sur la pluralité des mondes,* Sixième soir, t. II, pág. 72.

[4] *Historia de los oráculos,* c. IV, t. II, pág. 98. Y para lo que sigue, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos,* Primera tarde, t. II, pág. 12. *Digresión sobre los antiguos y los modernos,* t. II, pág. 356.

De Descartes se retiene, pues, el método. Y del método cartesiano, tomado como norma, se retiene una regla: la de la evidencia o de las ideas claras y distintas. Pero también es preciso aclarar esta cuestión.

Para Descartes el tipo de las ideas claras y distintas es la idea de Dios, es la idea de nuestra alma: ideas que no son ni adventicias ni facticias, sino verdaderamente innatas, en el sentido de que están siempre en nosotros, en potencia al menos, y de que existen independientemente de nuestro pensamiento y se imponen a él [4]. En efecto, dice, no hay "nada en el mundo que sea de suyo más evidente y más cierto que la existencia de Dios" [5], la cual es "la primera y la más esencial de todas las verdades que pueden existir y la única de la que proceden todas las demás" [6], y si hay "algunos que están convencidos de la dificultad de conocerle" es porque "no elevan nunca su espíritu más allá

[1] Carta de Pierre Bayle a su hermano, 29 de mayo de 1681.

[2] *Cartas filosóficas,* XIV y XV. En la carta decimoquinta, Voltaire defiende a Newton contra la acusación de haber restaurado con el nombre de atracción una cualidad oculta: "Puede llamarse a los torbellinos una cualidad oculta, puesto que no se ha probado nunca su existencia. La atracción, por el contrario, es una cosa real, puesto que se demuestran sus efectos y se calculan sus proporciones." El cartesiano Fontenelle, en el paralelo que establece entre Descartes y Newton, ensalza a Newton por haber sabido, por medio del "arte de hacer experiencias", separar los "hechos primitivos y elementales" de la Naturaleza, aunque otros discípulos de Newton, sobre todo en Inglaterra, retengan de su obra la aceptación de un dato que sobrepasa el mecanismo y lo explica por la acción de una "causa inteligente y libre", Dios, como escribe a Leibniz (1715) el fervoroso newtoniano Samuel Clarke, defensor de la religión natural contra los materialistas y los ateos. Cf. a este respecto Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton,* Hermann, 1938.

[3] *Digresión sobre los antiguos y los modernos,* t. II, pág. 358.

[4] Textos en mi *Descartes,* págs. 222 [1], 254 y n. 1.

[5] Carta de marzo de 1637 (A. T., I, 353).

[6] Carta a Mersenne, 6 de mayo de 1630 (A. T., I, 150).

de las cosas sensibles, y están de tal manera acostumbrados a no considerar nada sino imaginándolo, lo cual es una manera de pensar particular para las cosas materiales, que todo lo que no es imaginable les parece que no es inteligible..., lo mismo que si, para oír los sonidos o percibir los olores, quisiesen servirse de sus ojos..." [1] Pero precisamente los "filósofos" son hombres de esta clase: aprendieron, siguiendo a los ingleses, a atenerse a los datos sensibles y a tachar de "metafísica"—es decir, de quimérica—toda tentativa de sobrepasarlos. La verdadera metafísica, a sus ojos, se atiene a ellos.

3. Influencia de los ingleses: Newton, Bacon y Locke. La filosofía de Voltaire. El deísmo. El espíritu volteriano

Tanto en filosofía como en ciencia, los "filósofos" son discípulos de los ingleses. El prestigio de Inglaterra es entonces inmenso: es ella la que, hacia el primer tercio del siglo XVIII, impone a Francia sus opiniones, sus modos, sus métodos de vivir y de pensar. Inglaterra ejerce ciertamente una verdadera hegemonía intelectual:

... Los ingleses piensan profundamente;
Su espíritu en esto sigue su temperamento.
Ahondando en los temas, y fuertes de experiencias,
Extienden por doquier el imperio de las ciencias. [2]

Con sus *Cartas filosóficas,* escritas durante su permanencia en Inglaterra de 1726 a 1729 y publicadas en 1739, Voltaire contribuyó más que nadie a difundir en Francia el pensamiento inglés. A Descartes opone Newton, Bacon y Locke, y encuentra en ellos los principios que permitirán a los filósofos romper definitivamente con la metafísica cartesiana y sustituirla por un cuerpo de doctrina completamente diferente.

Newton, sobre todo. Al igual que el geómetra y naturalista Maupertuis, presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, que habría de ser su rival en la Corte del Rey de Prusia en 1752, Voltaire se había convertido en el propagador y el apóstol de la física newtoniana. Retuvo de ella la idea de que en ciencia todo tiene necesidad de la experiencia, ayudada—pero solamente ayudada—del cálculo, y que el espíritu debe abstenerse de afirmar nada más allá de lo que sabe por la observación y puede expresar en términos de matemática. He aquí lo que establece en los *Elementos de la filosofía de Newton,* que escribió en Cirey en 1738 para la marquesa del Chatelet; he aquí lo que había

[1] *Discurso del Método,* 4.ª parte (A. T., VI, 37).
[2] La Fontaine, *Fábulas,* XII, 23: El zorro inglés, a Mme. Harvey (1685).

enunciado ya en la decimocuarta de sus *Cartas filosóficas* al hablar de Descartes: "No creo en verdad que nadie se atreva a comparar su filosofía con la de Newton: la primera es un ensayo; la segunda es una obra maestra." Voltaire hacía remontar al año 1730 la fecha en que "se comenzó a estar de vuelta en Francia de esta filosofía quimérica, cuando la geometría y la física experimental fueron más cultivadas". Es entonces, en efecto, cuando Newton penetra en las escuelas, en las academias y suplanta en ellas a Descartes. En 1746, en *La filosofía del buen sentido,* el marqués de Argens, precursor de los enciclopedistas, comprueba que "el furor de la atracción" es más fuerte de lo que lo fue nunca el de los "torbellinos imaginarios" de Descartes. No habrá transcurrido medio siglo y el mecanismo newtoniano, separado, es verdad, de la "teología", a la que se hallaba unido y del que Voltaire había hecho el fundamento de su religión natural, ocupará definitivamente el lugar del sistema cartesiano, hasta el punto de que en 1773, en sus *Reflexiones filosóficas,* Holland podrá escribir de la filosofía de Descartes: "Difícilmente se encontrarían hoy seguidores suyos." El reino de Newton sucedió al reino de Descartes: en adelante, la experiencia es soberana en el campo de la ciencia; la matemática no es más que su sierva e instrumento.

Pero fue en filosofía sobre todo donde los ingleses impusieron su método y sus principios. Aquí la influencia de Bacon y de Locke vino a reforzar o a reflexionar a su manera la influencia que ejercía Newton. En la duodécima de sus *Cartas filosóficas,* Voltaire saluda en Bacon "al padre de la filosofía experimental", que sin conocer todavía la naturaleza supo e indicó "todos los caminos que llevan a ella": método del que Locke hizo aplicación a la metafísica, de tal suerte que la renovó enteramente. "Jamás hubo, quizá, un espíritu más sabio, más metódico, un lógico más exacto que M. Locke", escribe Voltaire en su decimotercera carta. "Después que tantos razonamientos hicieron la novela del alma, vino un sabio que hizo modestamente su historia; Locke desenvolvió en el hombre la razón humana, lo mismo que un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano." Entonces se realiza la palabra profética de Fontenelle [1], a saber: que "la verdadera física se eleva hasta convertirse en una especie de teología". Una teología o, al menos, una metafísica: la única digna de este nombre y que responde a su objeto, si puede decirse, verdaderamente, con el jesuita padre Claude Buffier [2], que "el objeto de la metafísica es hacer un análisis tan exacto como se pueda de los objetos del espíritu, que se piense sobre todas las cosas con la mayor exactitud y la mayor preci-

[1] *Prólogo sobre la utilidad de las matemáticas y de la física, Obras,* t. I, pág. 36.
[2] En su *Tratado de las primeras verdades* (1717). Tomás Reid y los escoceses podían, en buena lógica, considerar a Buffier como su precursor. (Su Tratado fue traducido al inglés en 1780.)

sión", y que "su fruto más sólido" es "hacernos conocer los límites de nuestro espíritu y la vanidad de tantos filósofos antiguos y modernos". Y precisamente escribe también el P. Buffier en 1717: "La metafísica de Locke hizo que una parte de Europa abandonase ciertas ilusiones disfrazadas de sistema", hecho que confirma D'Alembert, quien no dudó en escribir en el *Discurso preliminar a la Enciclopedia* (1751): "Puede decirse que Locke creó la metafísica, casi con la misma seguridad con que Newton había creado la física."

De la metafísica de Descartes a la "metafísica" de Locke—considerada en el momento presente como la *metafísica*—puede medirse la distancia y la caída. Pero justamente lo que determina a los ojos de los filósofos el mérito principal de Locke es el haber destruido en sus fundamentos la concepción que, de Aristóteles a Descartes, había cobrado auge acerca de la metafísica, y esto, precisa Voltaire (decimotercera carta), destruyendo las ideas innatas y estableciendo que todas nuestras ideas vienen a nosotros por los sentidos (los filósofos olvidan gustosamente que Locke unía la reflexión a la sensación como fuente de nuestras ideas). Así Locke, según ellos, trazó de manera definitiva los límites de nuestros conocimientos humanos. ¿No se atrevió a afirmar en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (IV, 3) que "quizá no seremos capaces de conocer nunca si un ser puramente material piensa o no" o, en otros términos, que "no podemos asegurar que sea imposible a Dios comunicar el pensamiento a la materia"? Esta proposición, que involucra toda la economía del pensamiento cartesiano sobre la distinción de naturaleza entre el entendimiento y el pensamiento, el cuerpo y el alma, fue calificada de materialista y de impía. Pero Voltaire se atiene a ella. En su carta de 1735 al P. Tournemine escribe: "Encuentro esta proposición religiosa, y lo contrario me parece que anula la omnipotencia del Creador." Y Voltaire concluye en su decimotercera *Carta filosófica*, luego de haber sostenido que la proposición de Locke no implicaba en modo alguno que el alma sea material y mortal: "La razón humana es tan poco capaz de demostrar por sí misma la inmortalidad del alma, que la religión se vió obligada a revelárnosla. El bien común de todos los hombres exige que se crea en la inmortalidad del alma; la fe nos lo ordena; no se precisa nada más, pues la cosa está casi decidida" [1].

¿Qué queda entonces de la gran metafísica cartesiana, y más generalmente de las bases racionales de la fe? Poca cosa. En 1710—porque las *Cartas filosóficas* de Voltaire no hicieron más que consagrar un estado de cosas ya existente—, Tyssot de Patot hace decir al héroe de los *Viajes y aventuras de Jacques Massé* que, habiendo hecho amistad

[1] *Obras completas de Voltaire* (nueva ed. 1879), pág. 124. En la edición original de 1734 (que fue destruida y quemada el 10 de junio por decreto del Parlamento de París), Voltaire escribía: "La cosa está decidida."

con el P. Mersenne, leyó siguiendo su consejo las *Meditaciones* de Descartes. "El deseo de aprender a demostrar la existencia de un Dios, la inmaterialidad del alma y su real distinción con el cuerpo hizo que las leyese con toda la atención de que era capaz, pero confieso francamente que no quedé satisfecho. Su método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, su dióptrica, sus meteoros, su mundo y, en general, todo lo que yo he visto de él, me encantaba; pero en cuanto a su metafísica, y lo digo una vez más, nada me sorprendía más que la sutileza de los razonamientos..." Sin embargo, en esta fecha los filósofos, lo mismo que su maestro, no rechazan abiertamente a Dios. Locke pretende probar la existencia de Dios (IV, 10) por el simple uso de nuestras facultades naturales, sin recurrir a las ideas innatas. Siguiéndole, Voltaire intenta demostrar que el conocimiento de Dios, lo mismo que todos nuestros conocimientos, se adquiere con el tiempo, como se ve al estudiar los pueblos bárbaros o incluso los niños—y Voltaire, al igual que Locke, no se plantea la cuestión de saber si el maestro *produjo* esta idea o no hizo más que *despertarla*—. Con todo, la juzga sólida y bien fundada: "Yo existo; por tanto, algo existe. Si algo existe, algo ha existido desde toda la eternidad": esto es, el Ser necesario, Dios, del que todos los seres existentes recibieron su ser [1]. Pero el argumento más fuerte a sus ojos, aquel sobre el que vuelve sin cesar, es el argumento de las causas finales: el más antiguo de todos, el que tiene más peso a los ojos de Newton [2]. Lo resumió en estos dos versos famosos:

El universo me confunde, y no puedo pensar
Que este reloj exista y no tenga relojero. [3]

"Nada quebranta en mí este axioma: toda obra demuestra un obrero." [4] Pues bien: el mundo es una obra. Al filósofo que la interroga, la naturaleza responde: "Pobre hijo mío, ¿quieres que te diga la verdad? Se me ha dado un nombre que no me conviene: se me llama NATURALEZA, y soy todo ARTE." [5] Mas ¿es el "supremo Artesano" un Ser absolutamente infinito, creador y providencial? Voltaire no se atreve a afirmarlo. Sin embargo, considera esta tesis como altamente probable, porque los argumentos contrarios no satisfacen la razón [6].

[1] *Tratado de Metafísica* (1734), c. II. Voltaire reproduce esta prueba en el *Diccionario filosófico*, en el artículo Dios y en el artículo Ignorancia.
[2] *Diccionario filosófico*, en el artículo Ateísmo y en el artículo Causas finales. *Elementos de la filosofía de Newton*, 1.ª parte, c. I.
[3] *Las Cábalas, sátira* (1772), versos 111-112.
[4] *El filósofo ignorante* (1766), XV.
[5] *Diccionario filosófico*, artículo **Naturaleza.**
[6] Véase a este respecto, y para lo que sigue, el *Tratado de Metafísica* (1734), capítulo II; los *Elementos de la filosofía de Newton* (1738), 1.ª parte, capítulo I; la *Homilía sobre el ateísmo* (1767); *El filósofo ignorante* (1766), 24.

¿Qué hombre de buen sentido admitirá nunca, con Spinoza, que era un ateo en toda la fuerza del término, o con un Nedham, o un De Maillet, partidarios de una evolución espontánea, que el mundo existe necesariamente sin que una Providencia haya hecho elección de lo que existe, sin que haya puesto en orden los resortes y los medios de que se sirve cada uno para alcanzar su fin, y sin que ella misma continúe dirigiéndolos, al menos por leyes generales? Seguramente el optimismo de Leibniz parece ser contradicho por la existencia del mal [1], aunque este término, lo mismo que el de *bien*, sea un término humano y, por tanto, equívoco, sin analogía alguna con Dios: porque lo que es malo con relación a nosotros, es bueno en la disposición general. Sin embargo, todo lo más sería mejor admitir un destino invencible que admitir un Dios que hubiese hecho una sola criatura para volverla desgraciada y "prefiero—dice Voltaire—adorar un Dios finito que un Dios malo". Pero si probó que Dios existe, no puede tratarse más que de un Dios justo y sabio. Ahora bien, que el azar, como lo proclaman los ateos, al multiplicar las combinaciones en la infinitud del tiempo, haya podido producir y mantener una combinación inteligente y sabia como la de nuestro mundo o la del más simple de los organismos, en el que hay una infinidad de movimientos que concurren a la producción de un mismo fin, he aquí lo que no se puede admitir sin una secreta repugnancia. "En la opinión de que existe un Dios se encuentran dificultades; pero en la opinión contraria se hallan absurdos" [2].

No obstante, en la cuestión de la que dependen en último término todas las demás, la de la creación, Voltaire duda. Que el mundo no existe por sí mismo, esto es seguro; los argumentos contra la creación, escribe en su *Tratado de metafísica*, se reducen a mostrar que nos resulta imposible concebirla, es decir, concebir la manera cómo se realiza, pero no que sea imposible. Sin embargo, ¿este mundo comenzó a ser? Voltaire se inclina a pensar que es eterno. Y en cuanto a la cuestión de saber si este mundo depende entera y efectivamente de Dios como de su Causa total, según el principio más importante de la filosofía de Descartes y de la filosofía tradicional—a saber, que lo que es más no puede venir de lo que es menos, como tampoco el ser

[1] Voltaire se vuelve más sensible a partir del *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756) y de *Cándido* (1759).

[2] *Tratado de Metafísica* (1734), c. II. Véase también la carta a Federico del 17 de abril de 1737, y la *Homilía sobre el ateísmo* (1767). Es este uno de los puntos en el que se podrá reconocer, con J. H. Carré (Boivin, 1938), si no la profundidad, al menos la *consistencia de Voltaire* como filósofo, y la manera original cómo supo poner al alcance de todos un argumento que conserva todo su valor. Pero no podría decirse otro tanto del conjunto de sus consideraciones filosóficas, porque "no es en el mundo de la opinión donde se elabora la verdad". (Delbos, *La philosophie française*, págs. 157-158.)

de la nada [1]—, en este punto que preside toda la cuestión, Voltaire permanece incierto y estamos en condiciones de preguntarnos si percibió su valor, su alcance y su sentido. "La creación propiamente dicha es un objeto de fe y no de filosofía", escribe en 1766 en *El filósofo ignorante* (XXIV). Principio peligroso, diga él lo que quiera [2], y del que sus sucesores no tardarán en sacar partido, relegando al dominio de la fe y, por tanto, según ellos, de lo incontrolable, una verdad que la filosofía no podría alcanzar; lo que viene a ser el medio más seguro de cortarla en su raíz y de condenarla a la muerte, como lo harán los materialistas de la segunda generación, y lo que no permite otra salida, si se quiere escapar a las consecuencias del principio y salvarlo en apariencia a los ojos de la razón, que asimilar a Dios a la Naturaleza, como hará Diderot.

Por lo demás, gracias a la habitual perspicacia de un espíritu que, moviéndose con extrema agilidad en las dos dimensiones, lo mismo que los hombres de su época, sin aprehender nunca las cosas en altura y profundidad es, sin embargo, apto, más que ningún otro, para captar la resonancia de las ideas en los espíritus, Voltaire presintió y vio adónde lleva una tal presentación de Dios. Y como se persuade cada vez más a medida que avanza en el conocimiento de los hombres de que es necesaria una religión para el pueblo, de que la idea de un Dios remunerador y vengador es esencial para la felicidad y el bien de las sociedades, incluso para su ser mismo, y de que una sociedad de ateos no podría ser virtuosa, como sostiene Bayle, más que si todos fuesen filósofos, Voltaire insiste en la utilidad que presenta la creencia en Dios, al igual que la creencia en la inmortalidad del alma por incierta que sea a sus ojos y se esfuerza en demostrar que el ateísmo rompe todos los lazos de la sociedad. En la *Historia de Jenni o el ateo y el sabio* (1775), el inglés Freind, el sabio, no teme decir al bachiller de Salamanca: "Creedme, adorad a Dios, sed justo y bienhechor; en ello radica todo el hombre." Y a Birton, prendado del *Sistema de la Naturaleza*, del barón D'Holbach: "Un rey ateo es más peligroso que un Ravaillac fanático... La creencia en un Dios remunerador de las bue-

[1] "Es una cosa manifiesta por la luz natural—escribe Descartes en su *Tercera Meditación*—que debe haber al menos igual realidad en una causa total y eficiente que en su efecto: porque, ¿de dónde podría tomar su realidad el efecto a no ser de la causa? ¿Y de qué modo la causa puede otorgarla al efecto, a no ser que la posea? De lo que se deduce que la nada no puede crear algo ni lo que es menos perfecto lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad." Cf. mi *Descartes*, págs. 269-272.

[2] En la decimotercera *Carta filosófica*, escribe en efecto: "No hay que temer que ningún sentimiento filosófico pueda perjudicar a la religión de un país. Nuestros misterios tienen a bien el ser contrarios a nuestras demostraciones, pero no por ello son menos reverenciados por nuestros filósofos cristianos, que saben que los objetos de la razón y de la fe son de diferente naturaleza."

nas acciones, sancionador de los malos, perdonador de las faltas ligeras, es, pues, la creencia más útil al género humano; es su único freno." Con una condición, sin embargo: que no se mezclen "a esta creencia necesaria supersticiones que la deshonren, y que incluso podrían hacerla funesta".

Precisamente contra estas "supersticiones" no dejó de elevarse Voltaire. En el momento mismo en que defiende la causa de Dios no duda en arrojar el descrédito sobre los que la defienden, sobre la Iglesia que la encarna y la perpetúa. Al igual que Catón, escribe a D'Alembert en 1757, terminaba siempre sus discursos diciendo *Deleatur Carthago,* termina todas sus cartas a sus íntimos con la divisa: "Aplastemos al infame." El infame, es decir, el fanatismo religioso, la intolerancia que engendra, contra la cual protesta el defensor de Calas, de Sirven, del caballero de la Barre; pero también, tras el fanatismo, todas las iglesias, y principalmente la Iglesia católica: tiene su manera de "aplastarla", y esta manera consiste en cribar de flechas aceradas a sus representantes, sus dogmas, sus misterios, sus sacramentos, y denunciando sus abusos, en parodiar su uso para hacer ridículas las cosas más santas, de las que no ve o no muestra más que lo externo. Según la expresión de que se sirve a propósito de Pascal, y a pesar de lo que él pretenda, al tratar de "desgarrar su piel" no dejó de "hacer sangrar al cristianismo".

Ahora bien: es esto lo que se retendrá de él, mucho más que las pruebas que da de la existencia de Dios, o que la oración a Dios con la que concluye su *Tratado de la Tolerancia,* escrito en 1736, o que el hecho, largo tiempo discutido y hoy día bien establecido[1], de que se confesó dos meses antes de su muerte, se retractó de sus faltas y murió

[1] Jacques Donvez *(Figaro littéraire* del 7 de agosto de 1954) estableció de manera irrecusable que la *Copia exacta de la memoria del abate Gaultier* a Monseñor de Beaumont, arzobispo de París, sobre la impenitencia final de Voltaire era una falsedad. Descubrió en los archivos de un notario parisino la declaración auténtica del abate Gaultier, de fecha 19 de septiembre de 1782, y acompañada de cinco actas auténticas, de las que resulta que Voltaire, llegado de Ferney a París el 10 de febrero de 1778, pidió por tres veces, él y su sobrina madame Denis, al abate Gaultier que viniese a verle en el momento en que iba a "comparecer ante el Dios creador de todos los mundos" (carta autógrafa del 20 de febrero); que el abate Gaultier le confesó el 2 de marzo, luego el 30, dos meses antes de su muerte, habiéndoselo impedido el delirio en el momento mismo de su muerte; que Voltaire no cesó de hacer protestas hasta el fin de su "sumisión a todas las verdades de la Iglesia". En su retractación autógrafa fechada el 2 de marzo, Voltaire escribe: "Yo el infrascrito declaro que atacado desde hace cuatro días de un vómito de sangre, a la edad de ochenta y cuatro años, y no habiendo podido acercarme a la iglesia, el señor cura de Saint-Sulpice tuvo a bien añadir a sus buenas obras la de enviarme al abate Gaultier, sacerdote, a quien me confesé, de manera que si Dios dispone de mí muero en la santa religión católica en la que he nacido, esperando de la misericordia divina se dignará perdonar todas mis faltas, y, si en alguna ocasión he cometido el pecado de escándalo contra la Iglesia, pido por esto perdón a Dios y a ella. Voltaire, 2 de

como un cristiano. Así se perpetuó hasta mediados del siglo XIX, desde las "sociedades de pensamiento" a las canciones de Béranger, este "espíritu volteriano", acompañado generalmente de un conservadurismo social y de una "religión política"[1], incluso bajo la Restauración y la monarquía de julio, de una adhesión al trono y, como contrapartida, al altar como sostén del trono, pero que, afectando respecto al cristianismo, odiado y temido, un escepticismo de buen tono, cuando no se lanza contra él a violentas y groseras invectivas, se complace en tratar ligeramente cosas serias: "árido suelo volteriano" de "pobres mieses", como dirá Víctor Hugo, que se alimentó de él[2].

Lo que recubre de hecho esta ironía con respecto a las "opiniones recibidas", a los prejuicios y a las prácticas heredadas de los antepasados, que solo se conservan, dice Tyssot de Patot en su *Viajes y aventuras de Jacques Massé* (1710), a causa de su edad y de su autoridad, y que los racionalistas incluían en el número de las supersticiones a desenraizar, es un inmenso orgullo humano; apenas se declara, pero ahí está, preparando el camino a una religión nueva, la religión del hombre, a un culto nuevo, el del progreso humano. Ya en 1700, en su *Historia de Caléjava o de la isla de los hombres razonables,* Claude Gilbert daba esta fórmula sorprendente que caracteriza a maravilla la posición de los filósofos: "Siguiendo la razón, no dependemos más que de nosotros mismos, y nos convertimos por ello de algún modo en dioses."

Al cortar los lazos que unen al hombre con Dios, los filósofos no

marzo de 1778, en la casa del señor marqués de Villette." (Firmaron al margen el abate Mignot, su sobrino y el marqués de Villevieille, su amigo.)

[1] Como es visible en un espíritu tan discreto como Rivarol, el autor del *Discurso sobre la universalidad de la lengua francesa* (1784), que, en sus dos *Cartas a M. de Necker* (1788), profesa las mismas ideas que Voltaire sobre la religión y el mismo desprecio que él por la canalla. Y cuando, testigo de los excesos de la Revolución, se ve conducido por la lección de los hechos a renegar de su maestro y a repudiar, como dice en su Discurso preliminar *Del hombre intelectual y moral* (1797), "el espíritu de análisis que domina en la filosofía" y que actúa como un "disolvente", si entonces no cree ya en Dios ni en la religión ("La criatura que piensa ha debido naturalmente caer de rodillas ante el más alto de sus pensamientos"), no obstante declara que es preciso creer políticamente, que "hay un contrato eterno entre la política y la religión", porque "todo Estado es un navío misterioso que tiene sus anclas en el Cielo", y al tratar no de la *verdad,* sino de la *utilidad* de la religión, la defiende con el mismo espíritu y los mismos argumentos que un Maurras de nuestros días, y rechazando, del "filósofo", el "despotismo de sus decisiones", se plantea la cuestión: "¿Por qué las ideas más supersticiosas se mantienen naturalmente unidas a las verdades más importantes, en tanto que el espíritu filosófico se mezcla con los errores más monstruosos?" Véase a este respecto los *Escritos políticos y literarios de Rivarol,* escogidos y presentados por V. H. Debidour, en Grasset (1956).

[2] Véase la tesis del canónigo G. Venzac sobre *Los orígenes religiosos de Víctor Hugo,* Bloud et Gay, 1955.

condujeron al hombre a sí mismo; lo enajenaron de sí. So pretexto de engrandecerlo, no abocaron más que a encerrarlo en los límites estrechos de su vida terrestre y de su ser puramente humano. Al limitarlo a sus luces, le privaron de la Luz imperecedera. Y su espíritu impregna toda la época. La esteriliza, filosóficamente hablando. Entonces, a pesar de algunas contrapartidas, aparentes o reales, las doctrinas se vacían de su sustancia: Port-Royal no es más que un partido, y Descartes repensado por ellos no es más que una pequeña alma, uno y otro sometidos a una débil razón, y no ya al Infinito, el único maestro que reconocieron para someterse a él. A los filósofos de este siglo, iluminado pero indigente, se aplican con toda verdad las palabras de Descartes al P. Mersenne (28 de enero de 1641): "M. Morin trata por doquier del infinito como si su espíritu estuviese por encima de él y pudiese comprender sus propiedades, lo cual es una falta casi común a todos..."

4. Revolución copernicana al revés: el cielo gravita alrededor de la tierra; Dios eliminado en provecho del hombre. Relatividad del conocimiento y de la moral. La tolerancia. El plan de la Enciclopedia. El carácter y la obra de Diderot

De esta trasmutación fundamental, de esta inversión de los puntos de vista, obtengamos las consecuencias: aparecen en todos los dominios.

El principio es claro. "Si no se hubiese abusado de la palabra y de la cosa, estaría permitido hablar aquí de revolución copernicana en la medida en que la sabiduría renuncia a colocarse en el punto de vista de Dios para enderezar el cuadro del Universo, y lo define en adelante en una perspectiva completamente humana [1]. Y, en efecto, puede decirse que los hombres del siglo XVIII preludiaron en cierto modo la "revolución copernicana" que Kant operó en filosofía, y de la que sería más justo decir que fue una revolución copernicana al revés, puesto que hace gravitar el cielo alrededor de la tierra, es decir, alrededor del hombre. Ahora que, en Kant, esta revolución tiene su contrapartida y su complemento indispensables en esa proposición de que si no podemos *conocer* los objetos como cosas en sí, podemos al menos *pensarlos* como tales, lo que le permite afirmar la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como objeto de creencia, y lo que permite, según él, a la crítica cortar por su raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, la incredulidad de los espíritus fuertes, el idealismo y el escepticismo de las escuelas, así como el fanatismo y la superstición de las

[1] Pierre Mesnard, *Le cas Diderot*, P. U. F., 1952, pág. 118.

masas. Ocurre de manera muy diferente con los filósofos del siglo XVIII. Para ellos el uso de la razón no podría extenderse a los objetos de la creencia, que por el contrario excluye. Y si hacen del hombre el centro del universo es para reducir en fin de cuentas todo a él, como a un "centro común" [1] del que emanen y al que se refieran todas las cosas; humanismo sin duda, pero "humanismo cerrado", que excluye toda trascendencia y trata de eliminar a Dios de todas partes para sustituirlo por el hombre. Con ello, a pesar de su indigencia filosófica o quizá en razón de esta misma indigencia, los filósofos del siglo XVIII abrieron el camino a algunas de las ideas dominantes, de las que, con razón o sin ella, nuestra época se vanagloria.

Emancipan de Dios la conciencia, la razón, todos nuestros medios de conocer la verdad y, para terminar, la verdad misma. La relatividad del conocimiento es uno de sus dogmas, y el primer resultado de esta "emancipación" [2]. Relatividad en el tiempo: relatividad en el espacio. Pascal ya lo había mostrado con una fuerza inigualable. "Verdad más acá de los Pirineos, error más allá. El derecho tiene sus épocas." Pero para Pascal "la verdad es la primera regla y el último fin de las cosas" *(Pensamientos,* 882). En este momento, por el contrario, se niega que haya una norma absoluta incluso en lo que concierne a la belleza [3]. Lo bello, como lo justo, como lo verdadero, es lo que se nos aparece como tal: asunto de sentimiento, de opinión y, más que nada, asunto de educación, de costumbre, de clima. ¿Con qué derecho imponer al hombre una regla y un fin fuera de los que le señala la naturaleza? En su *Catecismo de la ley natural* (1793), así como en su *Viaje a Egipto y a Siria* (1787), y en sus *Ruinas o Meditaciones sobre las revoluciones de los imperios* (1791), donde recoge toda la argumentación de su siglo contra "el espíritu de certeza y de creencia fija" y trae a plena luz el postulado oculto que la preside, Volney [4] proclama: "Ahora que el género humano se engrandece, es tiempo de hablarle razonablemente." Ahora bien: para quien se atiene "a los relatos positivos de la historia", la verdad es una quimera y la religión una impostura. De ahí el deber de *tolerancia,* que del dominio civil no tardó

[1] Según la expresión de Diderot en el artículo "Enciclopedia", que apareció en el tomo V del *Diccionario,* en 1755, luego de la interrupción debida a la condenación de 1752, y que constituye como un nuevo prólogo de la obra.

[2] Textos en Hazard, *Crise,* t. I, c. I y II; t. III, págs. 14-29. Véase la nota (*62) en el apéndice.

[3] La indiferencia con respecto a toda doctrina preside la concepción que se forjan del arte los enciclopedistas y Diderot, que, en sus *Salones* (1759-1775), pide sobre todo a la obra de arte que satisfaga su sensibilidad. El abate du Bos, en sus *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719, 1733), subordina resueltamente el fondo a la forma, de la que el sentimiento, según él, es el único juez.

[4] *La ley natural, o principios físicos de la moral,* Advertencia. Véase el estudio de Sainte-Beuve sobre Volney, en sus *Lunes,* VII, 404, 414, 421.

en extenderse al dominio eclesiástico y religioso, arrastrando consigo, como había previsto Bossuet en su *Sexta advertencia a los protestantes*, "la indiferencia por las religiones". Ya en 1686, en su *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: Oblígalos a entrar* (Lucas, XIV, 23), Bayle había protestado con vehemencia contra la pretensión "abominable" de imponer a las almas "la verdad" o lo que recibe este nombre, y de "hacer conversiones por la violencia"; porque la conciencia no depende más que de sí misma, y tiene derecho al error, con tal que sea de buena fe; en lo cual no dejó de tratársele de sociniano, como hace Jurieu. Porque sus obras ¿no "extendieron la duda sobre los principios de la moral y de la religión que eran universalmente aceptados?" [1] ¿No debe colocárseles entre "los llamados socinianos, y con los que se denomina deístas y spinozistas", hombres que, según Pellison escribía a Leibniz en 1692 [2], "contribuyeron mucho a difundir esa doctrina que puede considerarse como el mayor de los errores porque está de acuerdo con todos...? De ella nació el dogma de la tolerancia, como se le llama, y otra palabra todavía más nueva, que es la intolerancia, de la que acusa a la Iglesia romana". De hecho, tras esta idea de tolerancia, que los humanistas del siglo XVI, sus primeros apóstoles, lo mismo que Leibniz [3] y también Locke en su *Epistola de Tolerantia* (1689, 1710), sin excluir por ello la verdad, enlazaban con un caritativo espíritu de conciliación, desde que los políticos habían derivado hacia el sentido de una indiferencia del Estado con respecto a las creencias religiosas a fin de dejar a salvo la unidad política [4]; tras la reivindicación indignada, generosa en el tono, ambigua en el principio, de una tolerancia universal e incondicionada, que se define como "la intolerancia de la intolerancia", que no odia nada tanto como "el espíritu de proselitismo", y que, extendiéndose de las personas al objeto de su creencia inclina a decir con los escépticos griegos "Todo es verdadero"—lo que aparece o lo que se oculta—, se halla esta idea, enunciada por Volney, de que "cada hombre tiene su valor, y cada opinión su razón"; la idea de que la verdad es lo que la conciencia individual estima como verdadero, con lo que la conciencia es el único juez y, sin duda, el único autor de la verdad, no existiendo, por tanto, verdad fuera de ella. Los mismos que hacen profesión, como Turgot,

[1] Biblioteca germánica, t. XVIII, año 1729.
[2] Véase la correspondencia de Pellisson con Leibniz publicada en 1692 en la cuarta parte de las *Reflexiones sobre las disputas de religión*, titulada De la tolerancia de las religiones. (Foucher de Careil, t. I, 1867, 127-324.)
[3] Indica a Ludolf el 30 de mayo de 1698 su fin, la unión y el medio de preparar a ella los espíritus, por la tolerancia eclesiástica, es decir, la conciliación doctrinal (conforme con la idea que se forja Leibniz de la verdad), mejor que por la simple tolerancia civil. (Ed. Dutens, VI, I, 154.)
[4] Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, 1956.

de respetar las religiones, las ponen a todas en el mismo plano y las reducen a la razón; esa razón cuya divinidad no duda en proclamar Edelmann, *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1741).

Pero ¿qué es la razón? ¿Cuál es su naturaleza y cuál es su alcance? Poder de bien juzgar y de discernir lo verdadero de lo falso, decía Descartes y repiten aún algunos después de él. No; sino mejor poder de duda. "El ilustre Bayle, que enseña tan bien a dudar", escribe D'Holbach [1]. Sin embargo, Bayle mismo se había detenido en su camino. Porque, en lo referente a las costumbres, escribe en el capítulo primero de su *Comentario filosófico sobre el Compelle intrare* (1686), la cosa está clara: "Quiero decir que, sin excepciones, hay que someter todas las leyes morales a esa idea natural de equidad, que, al igual que la luz metafísica, ilumina a todo hombre que viene al mundo..." Un siglo más tarde la luz se ha hecho un sitio entre las luces. El entendimiento humano, proclamaba Kant en 1747, se ha liberado felizmente de sus cadenas; en 1784 celebra el advenimiento, con Federico II, del siglo de las luces, de esa *Aufklärung* que ha hecho salir al hombre de su infancia, que le dio la audacia y la libertad de seguir su propia vocación, de pensar por sí mismo (Sapere aude), de hacer un uso público de su razón, abriéndole así el campo de su liberación. Pero este campo es mucho más dilatado que lo que se figuraba Bayle o lo que concibe Kant, el Kant de la Razón práctica. De las religiones positivas, que ya no se respetaban o toleraban, sino que se las relegaba al dominio de lo incognoscible, prohibiéndoles todo proselitismo, la duda liberadora de la razón se extendió a la moral natural que se pretendía sustraer a ella y se extiende a la razón misma, de suerte que esta duda, diría Pascal, se invalida a sí misma. ¿Qué es lo que queda entonces? El magisterio de la experiencia, dice el P. Feijoo [2]. Pero la experiencia se ve reducida en adelante, según el punto de vista de D'Holbach, a una simple física del espíritu o, más generalmente, al simple fenómeno. En su *Catecismo de la Ley natural,* Volney presenta la moral como "una ciencia física y geométrica sometida a las reglas y al cálculo de las demás ciencias exactas", y en sus *Lecciones de Historia* de 1795 precisa: "Me siento cada vez más inclinado a creer que los asuntos humanos están gobernados por un movimiento automático y maquinal, cuyo motor reside en la organización física de la especie."

¿Qué es, pues, esta *Razón,* a la que los filósofos invocan sin cesar

[1] *Sistema de la Naturaleza* (1774), 2.ª parte, c. XII, nota.
[2] "El gran magisterio de la experiencia, escribe en su *Teatro crítico universal* (1733), V, 11, el P. Feijoo, grande y auténtico enciclopedista que no sintió temor ante ninguna idea nueva, pero que permaneció como un gran cristiano" (M. Legendre, *Littérature espagnole,* 1930, pág. 131). Cf. J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée dans la seconde moitié du XVIIIe. siècle,* 1954, y S. de Madariaga, *Cuadro histórico de las Indias,* Buenos Aires, 1950.

minándola en su principio, y de la que pretenden hacer su única religión, en espera de que los hebertistas, bajo la Convención, instauren el culto de la diosa Razón? ¿Y qué es esta *Naturaleza*, ahora liberada de Dios, y con la que pretenden sustituirle? Aquí también, y aquí sobre todo, su respuesta no es clara. La única cosa de la que están o pretenden estar seguros es la de que la Naturaleza y la Razón son suficientes sin Dios. Tal es al menos el postulado implícito que preside todos sus avances y todas sus conclusiones; pero sacaron primero las conclusiones antes de descubrir el principio.

Referir esta historia es, poco más o menos, describir la gran empresa de la *Enciclopedia*.

Se ha dicho, y no se ha pecado de exageración, que la *Enciclopedia* fue la gran realización del tiempo. "Este siglo es el siglo de los diccionarios", declaraba en 1729 un redactor de las *Mémoires de Trévoux*, y Grimm, en una carta de septiembre de 1758, escribe: "Se ha puesto de moda desde hace algún tiempo incluirlo todo en un diccionario." Moda que se relaciona con el gusto de una época preocupada ante todo por difundir las luces y poner la ciencia al alcance de todo el mundo, pero "con poco gasto", observa también el memorialista de Trévoux (agosto de 1715), porque se desea saber, pero se quiere aprender sin dificultad y en poco tiempo. De esta moda nueva, de este "gusto dominante del siglo", como lo proclaman el *Prospectus* de Diderot (noviembre de 1750) y el *Discurso preliminar* de D'Alembert (julio de 1751), se apoderaron los filósofos con tanta más solicitud cuanto que se proponían darles satisfacción y encontraban la ocasión de "sacudir el yugo de la autoridad y del ejemplo para atenerse a las leyes de la razón" y dar una producción calcada sobre las "verdades de la naturaleza"; porque tal es el efecto del progreso de la razón. No más Sumas teológicas a la manera de Santo Tomás ni Meditaciones como las de Descartes sobre la filosofía primera, la existencia de Dios y la inmortalidad de nuestras almas, sino una *Cyclopaedia* como la de Efraín Chambers, empresa masónica[1] destinada a "reunir las luces de todas las naciones en una sola obra", o un "Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios, por una sociedad de hombres de letras" que los ordenarán resueltamente según sus relaciones, no a Dios, sino al hombre, cuya primacía se afirma. Fieles al principio enunciado por Pope y, después de él, por Lessing, de que el tema propio de estudio para el hombre es el hombre, D'Alembert declara en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia:* "Todo tiene relación con nuestras necesidades", y más claramente aún, Diderot, en el artículo

[1] Hazard, *La pensée*, I, 291, refiriéndose al discurso pronunciado por Ramsay, el gran maestre de la orden, el 31 de marzo de 1737.

Enciclopedia: "¿Por qué no introducir al hombre en nuestra obra según su puesto en el universo? ¿Por qué no hacer de él un centro común (*63)?"

Tras la Enciclopedia hay un hombre y hay unas ideas.

El hombre es Diderot. Ninguna figura más curiosa, ninguna personalidad más rica en este siglo, aparte Rousseau y algunos grandes músicos. Ningún hombre del que sea más difícil y, por consiguiente, más tentador, difinir el carácter (*64), que este hombre a quien se aplica mejor que a nadie el retrato trazado por Bacon de los que se deleitan con el vértigo de sus pensamientos y que tendrían como servidumbre el verse forzados por una fe fija o por axiomas constantes. Pertenece a esa familia "enemiga de andadores" de que habla a Sofía Volland (27 de enero de 1766), y al igual que ese *Sobrino de Rameau*, parecido a él por tantos rasgos, dirá gustosamente de sí mismo: "¿Hacerme distinto de lo que soy? Es preciso que Rameau sea lo que es." De hecho, como escribe a propósito "del gran sofista" J.-J. Rousseau, "en el edificio moral todo está enlazado" (4 de junio de 1759). Que cada uno permanezca fiel a su carácter, incluso si este carácter, como ocurre en la realidad, está hecho de contrastes: porque, en sus expresiones más contradictorias, en las cien fisonomías diversas que reviste en un día, se manifiesta la unidad compleja de un ser singular que no aspira a ser una especie, que se contenta con ser él, es decir, un hombre tal que ningún otro es más diferente a él que él mismo, cuya inconsistencia aparente recubre un natural estable y definido, hecho de una cierta mezcla o de un cierto equilibrio de afectos e inclinaciones, y que desea ofrecerse, en sí y fuera de sí, el espectáculo de esa especie de *pantomima universal* que es el gran movimiento de la tierra. Así se prosigue ese soliloquio, recomendado por su maestro Shaftesbury, que es como un diálogo perpetuo, nunca acabado—porque los interlocutores no llegan nunca a convencerse—entre *él* y *yo;* diálogo en el que el sujeto se desdobla y toma su medida en ese espejo en el que aprende a conocerse al conocer la duplicidad que es su ser mismo, el ser del hombre, de cada hombre. "Duplicidad del hombre", decía ya Pascal *(Pensamientos,* 315); pero duplicidad cuyas razones no han de buscarse porque para el hombre puramente hombre no hay nada, ni más acá ni más allá.

Tal es precisamente Dionisio Diderot, el hijo del cuchillero de Langres, que a la edad de veinte años creía llevar en sí el germen de una existencia eterna. "¿Es bueno? ¿Es malo?", se preguntará al final de su vida (1781), en una obra cuyo héroe, Hardouin, es un poco él mismo. ¿El uno y el otro, o el uno con el otro? ¿Lo sabe? Y por otra parte, como escribía a Sofía Volland (14 de julio de 1762), ¿podrá saberse nunca "si la vida es una buena o mala cosa, si la naturaleza humana es buena o mala, lo que produce nuestra felicidad y nuestra maldad?" Sin duda, en fin de cuentas, diría de sí mismo: "Es bueno."

Pero aún más, como ha hecho notar J.-J. Rousseau, es un hombre extremadamente sensible, a la vez impetuoso y débil, subyugado por todo lo que le rodea, y que como decía de él su amigo Meister, demostraba casi tanta debilidad de carácter como fuerza y firmeza de espíritu. Diderot lo sabe por experiencia. "Si la naturaleza ha hecho un alma sensible, esta alma es la mía", escribe en la *Paradoja del comediante;* tentado un momento por la vida religiosa, que abrazó su hermano, cediendo luego a todos los impulsos de una sensualidad desbordada, de la que se encuentran en sus obras muchas huellas, que van del cinismo a la obscenidad o a la indecencia, y, con todo, pronto a enternecerse ante cualquier cosa, ante un cuadro de Grauze o de Joseph Vernet, ante el paso de la sombra a la luz, ante el aspecto de una rama, de una hoja o el tañido de las campanas, o el canto del ruiseñor en una cálida noche de verano, y a quien también se sorprende derramando lágrimas por la muerte de Clarisa que leyó en Richardson, o sobre el manuscrito de *la Religiosa,* afligido por un cuento que él mismo se forja; ávido de todos los placeres de los sentidos, pero así mismo del gozo infinitamente más dulce que se experimenta al socorrer a un desgraciado, al dar un consejo útil, al cumplir los deberes de su estado, que satisfacen, no obstante, su entusiasmo por la virtud y el amor que tiene por moralizar; capaz—sobre todo hacia el final de su vida, después de la muerte de su padre (1759)—de manifestar a su esposa cuando se ve atacada de disentería, todas las atenciones que es posible imaginar, y a su hija Angélica, por la que está "loco de atar", la más vigilante ternura, porque "se es padre todos los días", escribe a Sofía Volland (19 de octubre de 1761); mientras que "buen amante" al mismo tiempo que buen hijo y buen padre—no se atreve a decir buen esposo—, sueña con transformar su relación con ella en un "dulce enlace" en el que de la mezcla de estos sentimientos resultase un estado plenamente delicioso: "¡Ah, si pudiese llegar a ser habitual!" Esto es lo que aprendió de Shaftesbury (1745) y de Séneca (1778), y aun en mayor grado de su propio temperamento y de las lecciones de la vida, unidos a la sensibilidad y a la tranquilidad, nacida del buen uso de las pasiones, que hace de ellas no vicios, sino virtudes, que dispone al alma para las grandes causas y, proyectando en cierto modo el yo sobre el universo por una "inclinación comunicativa", engendra la equidad, la confianza, la sociabilidad; en suma, todas las virtudes que culminan en la virtud suprema de humanidad. En este sentido, observa Diderot, las inclinaciones interesadas se hacen consustanciales con la virtud. Y así de un egoísmo o, mejor, de un antropocentrismo profundo, nacido de una dualidad suya que él no piensa negar, hace de alguna manera, en ausencia de toda norma superior, la regla de su vida y la medida de todas las cosas, concluyendo su *naturalismo* en un *humanismo,* pero en un humanismo cerrado en sí mismo, que pretende bastarse

y bastar a todo. "La naturaleza, escribe Diberot en las *Joyas indiscretas* (Assézat, IV, 283), nos ofrece a cada instante rostros diferentes. Todos son verdaderos..." Añade, sin embargo: "Pero todos no son igualmente hermosos", lo que tendería a sustituir un criterio estético por un criterio de verdad. Bien claro está, por lo demás, que en el hombre que es él, Diderot, descubre a la humanidad y proyecta en lo absoluto las condiciones y las contradicciones de su ser. Y si es verdad, como dice en el *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772), que "el imperio de la naturaleza no puede ser destruido" (II, 195), hay que entender esto en adelante de la naturaleza *del hombre,* tal como se presenta en la naturaleza de las cosas, como participante del poder y la variedad de la vida universal en el inmenso océano de la materia (II, 132), y no tal como debe ser y como está en dependencia de su Creador, Dios.

De esta evolución decisiva, que le condujo de la naturaleza al hombre, sin abandonar no obstante la naturaleza, se sigue fácilmente la curva a través de la vida y la obra de Diderot, y merece la pena que la tracemos, porque se encuentra en ella la génesis o, al menos, la imagen de una de las más importantes mutaciones de ideas que se hayan producido en los tiempos modernos.

Pero no se realizó sin retrocesos y sin choques. Carácter colérico, espíritu combativo, exasperado por las oposiciones que encuentra y por las pruebas que le exigen "esas gentes", dice[1] que "no quieren que yo sea yo", y de las que toma su revancha en el dominio de las ideas, Diderot, discípulo en esto de Shaftesbury[2], se opone resueltamente a la insensibilidad de los filósofos como Locke, a quien debemos sin duda "grandes verdades", pero verdades "fríamente percibidas", y aún más a la de un Voltaire que, en sus *Cartas filosóficas,* lo mismo que en su *Diccionario,* denuncia, en George Fox y los cuáqueros, así como en Ignacio de Loyola y Francisco Javier, esa enfermedad del entusiasmo nacida de la superstición, que, según él, engendra el fanatismo y la pasión. Grave desconocimiento de la naturaleza del hombre, cuyas características y cuya virtud tuvo Shaftesbury, por el contrario, el mérito de reconocer. Porque el hombre no es solamente un ser razonable; es también, y antes que nada, "un ser sensible", como declarará Saint-Lambert en su *Catecismo universal* (1798). *Sentio,* no *Cogito,* tal es el dato del que hay que partir; no es la razón, sino el sentimiento el que debe hacernos poner en duda todo lo que le contradice y le constriñe, todo el artificio de una fría filosofía que destruye el resorte de

[1] A propósito de sus discusiones con Grimm y el barón d'Holbach (Carta a Sofía Volland, 15 de noviembre de 1768. Babelon, III, 179).

[2] Del que tradujo y publicó en 1745 en Amsterdam los *Principios de filosofía moral* o *Ensayo sobre el mérito y la virtud* (1699). Para lo que sigue, véase el artículo de Diderot sobre lo Bello, en la *Enciclopedia,* VII, 582.

nuestras acciones, de una ontología cuyas sutilezas han producido todo lo más escépticos, o de un cristianismo tiránico cuyas supersticiones son más injuriosas a Dios que el ateísmo, para admitir tan solo lo que es propio de la naturaleza; porque al conocimiento de la naturaleza, concluye en sus *Pensamientos filosóficos* (1746), está reservado el hacer verdaderos deístas. Y treinta años más tarde (1776), en la *Conversación de un filósofo con la mariscala de* ***, escribirá: "¿Qué son todas las religiones sino "locuras que no pueden mantenerse contra el impulso constante de la naturaleza, que nos reduce a su ley?" Y sin duda a los jóvenes que se disponen al estudio de la filosofía natural dirigía Diderot esta advertencia solemne[1]: "Tened siempre presente en el espíritu que la *naturaleza* no es *Dios;* que un *hombre* no es una *máquina;* que una *hipótesis* no es un *hecho.*" Pero él mismo apenas observó las reglas que prescribe. Ya en 1749, en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven,* parece rechazar no solamente el teísmo, sino la creencia del deísta, que en los *Pensamientos* de 1746 estimaba como el único capaz de enfrentarse con el ateo, así como esa religión natural, fundada en la ley natural que es evidentemente de Dios y la más análoga con la naturaleza de Dios, cuya suficiencia había pretendido establecer (1747). "El mecanismo animal, aunque fuese tan perfecto como pretendéis—declara el geómetra ciego Saunderson—, ¿qué tiene de común con un ser soberanamente inteligente?... ¡Oh filósofos!, transportaos conmigo a los confines de este universo, más allá del punto que toco, y en el que veis seres organizados; paseaos por este nuevo océano y buscad a través de sus agitaciones irregulares algunos vestigios de ese ser inteligente cuya sabiduría admiráis aquí."

Este mundo Diderot lo concibe a imagen de su espíritu, como una especie de fuerza vital cuyas manifestaciones más diversas están todas enlazadas entre sí; como si la naturaleza se hubiese complacido en variar el mismo mecanismo de una infinidad de maneras diferentes y no abandonase un género de producción sino después de haber multiplicado sus individuos desde todos los aspectos posibles, pero donde en vano buscaríamos los vestigios de un Ordenador supremo. "¿No tiene bastante la naturaleza con su velo, para que todavía lo redoble con el del misterio?" Abandonemos la filosofía racional por la filosofía experimental en la que los hechos constituyen la verdadera riqueza. Observemos la naturaleza. ¿Qué vemos en ella? La interdependencia universal de los fenómenos. Porque todo se mantiene dependiente en la naturaleza: "La independencia absoluta de un solo hecho es incompatible con la idea del todo, y sin la idea del todo, no hay filosofía" (II, 15). Y Diderot concluye, como lo hará más tarde Augusto Comte: "El físico, cuya profesión es instruir y no edificar, abandonará el *porqué* y no

[1] *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1754), Assézat, II, 6.

se ocupará más que del *cómo.* El *cómo* se saca de los seres; el *porqué,* de nuestro entendimiento: tiene su fundamento en nuestros sistemas; depende del progreso de nuestros conocimientos" (II, 59). Así la búsqueda de las causas finales es vana y sin objeto: entregarse a ella es sustituir por la conjetura del hombre la obra de Dios. Pero ¿de qué Dios? En la oración con que termina su obra: "¡Oh, Dios! No sé si tú existes...", Diderot añade: "Heme aquí tal como soy, porción necesariamente organizada de una materia necesaria y eterna o quizá tu criatura." Quizá. Pero es evidente que Diderot, recogiendo por su cuenta la tesis del doctor Baumann (Maupertius), se ve "llevado a creer" que la naturaleza basta para explicar la naturaleza, que no ha habido nunca más que un primer prototipo de todos los seres, del que todos salieron por una infinidad de organizaciones y de desenvolvimientos, de generaciones y de transformaciones, y que este primer prototipo viviente no es él mismo más que una consecuencia y un producto de la materia. Aun reprochando (débilmente) a Maupertius que extienda su tesis a la naturaleza del alma y a la existencia de Dios, se inclina a creer con él que todas las cualidades que se atribuían antes al alma sensitiva se encuentran en las últimas moléculas de la materia: he aquí en todo caso "la especie de materialismo más seductora" (II, 49), a saber ese hilozoísmo que se afirma sin restricciones en la *Conversación entre D'Alembert y Diderot* y en el *Sueño de D'Alembert* (escritos en 1769, publicados en 1830); para el que no puede admitir la existencia de un Ser supremo, a causa de las contradicciones que encierra, no queda más que una solución, "una suposición simple que explica todo", y es hacer de esta sensibilidad general una propiedad universal y esencial de la materia que se denomina "inerte". Al modo como se ve de la fuerza muerta nacer la fuerza viva, así cuantas veces como, hago pasar la sensibilidad inerte de la materia al estado de sensibilidad activa, y una vez dotado el animal de sensibilidad y de memoria—con esa memoria orgánica a la que llama el sentido específico del origen de la red—, todo sale de él: la conciencia, las pasiones, el pensamiento, el razonamiento, el enlace, la analogía, la certeza y la razón y la libertad[1]. Entonces se manifiesta que no hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal. Todo está regido por la ley de continuidad. Semejante a un enjambre de abejas en el que la contigüidad se cambiase en continuidad, el pólipo humano no es más que una serie infinita de animálculos, un conjunto de fibras reunidas en una red cuyas diversas hebras se diversifican para formar los órganos y las sensaciones que no son más que un tac-

[1] En su *Refutación seguida de la obra de Helvetius titulada El hombre* (1773-74), Diderot propone como programa el deducir a partir de la sensibilidad física todas las operaciones del entendimiento, es decir, la vida intelectual y activa, y no solamente la afectiva.

to diversificado. "Todo cambia, todo pasa; solo el todo permanece... El prodigio es la vida, es la sensibilidad, y este prodigio no es ya uno. Luego de haber visto a la materia inerte pasar al estado sensible, nada debe asombrarme." Añadid a ello, observa Bordeu, las generaciones espontáneas, el hecho de que "los órganos producen las necesidades y, recíprocamente, las necesidades producen los órganos, que todo se halla en un flujo constante, que todas las cosas, los efectos comunes y los monstruos son igualmente naturales, igualmente necesarios. "¿Qué queréis decir con vuestros individuos? Ninguno de ellos existe, ninguno de ellos, en efecto. Solo hay un único y gran individuo; es el todo"; esa especie de Dios, el único Dios que se concibe, materia del universo, porción del universo, sujeto a vicisitudes incesantes, que podría envejecer y morir. En cuanto a nosotros, fortifiquemos el origen de la red: es todo lo más que podemos hacer... He aquí lo que sueña D'Alembert, o Diderot por medio de su intérprete: sueño atravesado de luces fuliginosas, de intuiciones brillantes y confusas, en el que se encuentra como el presagio de teorías destinadas a una fortuna singular, pero del que es preciso confesar, con el mismo Diderot, que lo "desflora todo sin profundizar en nada", y que esquiva todas las dificultades insuperables a toda tentativa de explicación del mundo, de la vida y del hombre apelando al amasijo fortuito de elementos sin orden, sin comienzo ni fin.

Entre estos puntos de vista medianamente incoherentes y contradictorios un solo punto fijo [1]: la primacía o, más exactamente, la suficiencia de la naturaleza, con las consecuencias que derivan de ella: indiferencia a las virtudes y a los vicios, al bien y al mal o a lo que se llama con este nombre, y únicamente perfectibilidad del hombre en tanto que animal social, por la repulsa de las tradiciones y de los prejuicios que le obstaculizan. En el *Suplemento al viaje de Bougainville* [2], Orou declara al capellán que la monogamia, que constituye el fundamento de nuestras sociedades, es "opuesta a la naturaleza y contraria a la razón", porque "no tiene base en la naturaleza", precisa Diderot [3], "que un hombre haya de casarse con una sola mujer". Prosigue, en términos que no desautorizaría un naturalismo romántico: "Nada, en efecto, podría parecerte más insensato... que un juramento de inmutabilidad de dos seres de carne frente a un cielo que no es ni por un instante el mismo, en cuevas que amenazan ruina, al pie de una roca que cae pulverizada, o de un árbol que se agrieta, o sobre una piedra

[1] André Billy, introducción a las *Obras de Diderot* (la Pléiade), pág. 26. Véase la nota (*65) en el apéndice.

[2] *Diálogo entre A y B sobre el inconveniente de aplicar ideas morales a ciertas acciones físicas que no las exigen.* Escrito en 1772, inmediatamente después de la publicación del *Viaje alrededor del mundo* de Bougainville, publicado en 1796.

[3] L. Ducros, *Diderot* (1894), pág. 76.

que se mueve... Eres presa del delirio si crees que hay algo en las alturas o en las profundidades del universo que pueda añadir o suprimir cosa alguna a las leyes de la naturaleza." Por lo demás, ¿qué es lo que quiere decirse con estas palabras: fornicación, incesto, adulterio? No hay moral fuera de lo que prescribe la naturaleza o el interés. Vicios y virtudes, todo se halla igualmente en la naturaleza. Toda nuestra depravación y todos nuestros males provienen de las reglas, de las leyes, de las prohibiciones y de las virtudes convencionales, con las cuales se introduce en el interior del hombre natural un hombre artificial, de donde la guerra civil, que es su lógico resultado.

Se va muy lejos con tales principios. Sócrates, y Platón con él, habían advertido claramente y habían denunciado con fuerza las consecuencias ruinosas de la doctrina de los sofistas, su oposición ambigua de la "naturaleza" a la convención o a la ley, y ese naturalismo en el que se incluye todo lo que se quiere y que permite reducir finalmente lo absoluto a lo relativo, lo que debe ser a lo que es y lo que es a lo que aparece. ¿Se contenta Diderot con esto? ¿Abocará al puro materialismo de un Helvetius o de un D'Holbach? Su naturaleza, a pesar de lo que diga su razón, siente repugnancia por ello. ¿La naturaleza, regla universal? Sin duda; pero la naturaleza *del hombre*. Así Diderot flexiona su naturalismo en el sentido de un humanismo [1]. Pero Protágoras ya proclamaba que el hombre es la medida de todas las cosas. Y toda la cuestión radica en saber lo que es el hombre. En su *Sistema de la naturaleza* (1770), en el que colaboró Diderot, D'Holbach, el autor de la obra sobre *El cristianismo al descubierto, La impostura sacerdotal, Los sacerdotes, desenmascarados* (1767), donde se formula su propósito, este "mayordomo de la filosofía", como le denominaba el abate Galiani, llevó hasta su término extremo los principios de los filósofos, negando la distinción del hombre moral y del hombre físico, asimilando a las leyes del mundo físico las leyes del mundo moral y proclamando que el hombre es un ser puramente físico; la naturaleza hace de él una máquina; su naturaleza propia depende de la naturaleza universal de la que forma parte y a la que está necesariamente ligado [2]. Diderot, que lo entrevé, retrocede ante la consecuencia inevitable de estos principios. La moral natural, ¿no es más que la moral del instinto así entendido? Pero el hombre no goza solamente de los placeres de los sentidos; goza de placeres más altos, declara "Yo" a "El", es decir, a Rameau. Hay en Diderot un gusto por la virtud que no

[1] El "humanismo" de Diderot, y la evolución de su espíritu en este sentido, de 1759 a 1765, y en los años que siguieron, en la que se establece una nueva perspectiva de su sistema, fueron puestos en claro por Pierre Mesnard, *Le cas Diderot* (págs. 195-222) y por J. Thomas, en su edición del *Sobrino de Rameau* (1950).

[2] *Sistema de la naturaleza* (ed. 1820), t. I, págs. 67-96, pág. 219.

es hipocresía ni fariseísmo, sino que representa el otro aspecto de su naturaleza. Este rasgo vemos que se acentúa en él a medida que su vitalidad disminuye, y sus ideas maduran a medida que se ve llevado a interrogarse a sí mismo sobre la vida, sobre los resortes de la máquina y los elementos de la sensibilidad humana, sobre esos placeres del espíritu que alababa Epicuro y, más que nada, sobre la muerte, ese escándalo cuyos pasos ya presiente y cuya amenaza querría apartar de sí. "En el momento, dice [1], en que el ruido del presente se debilita alrededor de nosotros se escucha con más fuerza la voz del futuro. El hombre no se abandona nunca." Pero esta preocupación por el futuro, cuya idea lo aviva todo, y cuyo desprecio lo detiene todo, ¿podrá hallar satisfacción en el pensamiento de que "se muere en medio de las obras, como un padre en medio de un gran número de hijos cuya fortuna está ya hecha", y que hay que consagrarse a la felicidad futura de los hombres? No lo parece. La inquietud de la inmortalidad; he aquí lo que transparece a través de la Conversación con D'Alembert. Porque este hombre-pólipo al que describe por extenso, cuyas moléculas pueden ser reconstruidas y recompuestas por una resurrección cíclica, ¿bastará para garantizar esa "eternidad en vos y con vos" [2] que desea tener con Sofía Volland? "Poco falta, le escribe [3], para que me haga cristiano a fin de prometerme el amaros en este mundo mientras exista, y el encontraros de nuevo para amaros también en el otro." Entonces reaparece una especie de finalismo afectivo que se traduce por la confianza en la naturaleza, en su orden, en su permanencia, en su dignidad, en sus fuerzas ocultas que no se reducen al instinto, sino que incluyen las reglas morales apropiadas para asegurar su uso más provechoso tanto al individuo como a la sociedad, con la esperanza de una supervivencia personal en la que se ve resurgir la creencia en un Ordenador, Juez y Remunerador supremo: Dios, del que decía en 1754 en la oración que le dirige: "Pensaré como si vieses en mi alma, actuaré como si estuviese delante de ti", y cuya misericordia y gobierno providencial se complace ahora en evocar, haciendo ver que lo mejor para el hombre es conducirse como si Dios existiese, incluso aunque no se crea en él [4].

[1] En su correspondencia con el escultor Falconet, publicada en los Editeurs français réunis, 1958.

[2] *Carta a Sofía Volland,* 15 de octubre de 1759, ed. Babelon, I, 70.

[3] *Ibid.,* II, 280. En este mismo fragmento (sin fecha), Diderot escribe: "El ateísmo es vecino de una especie de superstición casi tan pueril como la otra."

[4] Véase en la *Conversación con la Mariscala de* *** (1776) el cuento del joven mejicano, con el que Diderot trabajaba desde 1751 y que explica muy bien sus creencias finales. "¿Habéis negado mi existencia?", le dice el venerable anciano, soberano de una tribu de la que su abuela le había hablado a menudo. "Es verdad. —¿Y la de mi Imperio? —Es verdad. —Os perdono, porque veo el fondo de los corazones, y he leído en el fondo del vuestro que lo hacíais de buena fe..." *(Obras de Diderot,* ed. Billy, La Pléiade, 1951, pág. 1214.)

Ni él ni sus semejantes se equivocarán obrando así. "Son y se es. Todo es útil, todo sirve, todo concurre, todo es bueno" [1]. ¿Qué mejor prueba, si hiciese falta una, de que hay un Dios tras la naturaleza, y de que sin Dios el hombre no puede ni explicarse ni hacerse perfecto; en suma, que Dios y no el hombre es la medida de todas las cosas y del hombre mismo?

Confesión bien significativa, en la que se traduce la impotencia final de una doctrina que, carente de bases metafísicas, no fue capaz de asentar en la verdad [2] las aspiraciones de un corazón y de un espíritu al que no satisfacen las hipótesis aventuradas con las que se nutre. Los pensadores de la Edad Media habían visto mucho más profundamente este vacío, o esta falta, de la naturaleza reducida a sí misma, y la causa y el remedio que Diderot busca a tientas al término de una vida en la que no tuvo otra regla que la naturaleza así entendida, es decir, así empobrecida. Sin duda, decía Duns Scoto [3], los filósofos no se equivocaron al proclamar que la naturaleza es buena y que no carece en modo alguno de lo que nos es necesario; tienen razón al prohibir que se desdeñe o se envilezca la naturaleza. Pero en el momento mismo en que proclaman la dignidad de la naturaleza la desdeñan y la envilecen, porque creen que esta naturaleza se basta a sí misma, que saca sus fuerzas de sí, cuando realmente es deudora de ellas a Dios. No se dan cuenta de que en toda naturaleza hay un poder de receptividad que la ordena a una perfección mayor que la perfección limitada, incierta, a la cual se extiende su causalidad activa y que es susceptible de alcanzar por sus propias fuerzas. No saben reconocer que la perfección de la naturaleza en el hombre, en el que alcanza su punto más alto en el universo de las criaturas, consiste en recibir de Dios, y que si se suprime la inclinación de la naturaleza a esta perfección que ella tiene de Dios como de su principio y su fin, se suprime la naturaleza. Con ello, y creyendo exaltarla, "el filósofo" o, por mejor decir, el "físico", la deja en una situación tanto más humillante cuanto que él mismo la ignora y el ignorante no puede sobrepasarse.

[1] Carta sin fecha a Sofía Volland (Babelon, II, 274-275).

[2] Y esta es, sin embargo, la preocupación de Diderot. En el preludio a la *Segunda conversación de Dorval conmigo,* luego de una invocación a la Naturaleza, que encierra en su seno todo lo que está bien, que es la "fuente fecunda de todas las verdades", Diderot añade: "En este mundo solo la virtud y la verdad son dignas de que me ocupe de ellas."

[3] Véase *El pensamiento cristiano,* págs. 447-450, y los textos de Duns Scoto citados en la nota (*49) del apéndice. Tres siglos más tarde, en su *Galatea* (1585), y en su última obra, *Persiles y Sigismunda,* Cervantes habla de las "obras hechas por la naturaleza, mayordomo del verdadero Dios": tal es el fundamento del naturalismo, así como del humanismo, del autor de *Don Quijote,* tan diferente del que el siglo XVIII heredó del naturalismo renaciente, agravándolo con su pretensión de emancipar totalmente de Dios la Naturaleza y el hombre mismo. (J. Chevalier, "Sabiduría y misión de Don Quijote", Anales cervantinos, 1956.)

5. LAS IDEAS DE PROGRESO, DE CIENCIA Y DE HUMANIDAD. SU LUGAR EN EL PENSAMIENTO MODERNO. LA ERA DEL MAQUINISMO. UNA CIVILIZACIÓN TEMPORAL DE LA CANTIDAD Y DE LO COLECTIVO

Otro tanto puede decirse de otra idea que, a decir verdad, no se encuentra tan claramente reivindicada en Diderot, pero que inspira toda la *Enciclopedia*, y que se ha retenido lo mismo que se ha retenido la idea de naturaleza separándola de su contexto vivo, es decir, del hombre que la formuló y que había reconocido sus límites. Esta idea, que estaba destinada a una fortuna singular, es la idea de *progreso*: de un progreso cuya fuente y el término o el fin es el hombre o, si se quiere, la humanidad; pero el hombre reducido a la técnica, y el progreso identificado con el progreso material salido de la ciencia.

La idea de progreso, a decir verdad, no era una idea nueva. La mayor parte de los pensadores cristianos a partir de San Agustín la habían proclamado con fuerza, no haciendo en esto más que explicitar el carácter profundo del cristianismo, que no es un mito intemporal situado en el ciclo de un gran año de retornos periódicos, sino un suceso, un acontecimiento y un progreso, *Jesus-Christus heri et hodie, ipse et in saecula (Hebr.* XIII, 8), la historia de la humanidad en marcha bajo la dirección de Dios, la historia de la ciudad humana que se encamina hacia la ciudad de Dios: "de suerte que toda la serie de los hombres durante el curso de tantos siglos, escribe Pascal [1], debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente." Pero ¿qué hombre? Ese hombre del que Pascal dice también que "no es producido más que para la infinitud": un hombre para quien el Infinito, real y vivo, es el fin y el término, porque en él debe encontrar su culminación y su descanso.

Muy diferente es la concepción que se forjan del progreso los hombres del siglo XVIII y los hombres de hoy que la heredaron de ellos, y que, según la mentalidad común, tienden a hacer de ella un ídolo. Lo que es nuevo en ellos no es la idea de un progreso indefinido del hombre en su destino terrestre, sino, además de la extensión sin límites que dan a esta idea, una cierta concepción que incorporan a ella o, más exactamente, que adoptaron como su sustituto, luego de haberla difundido en la masa con el nombre y la figura de la Humanidad, pero de una humanidad cuya esencia y cuyo progreso se detuvieron precisamente en su destino terrestre; de suerte que la ciudad de los hombres reemplaza a la ciudad de Dios, y que el Espíritu de Dios cede su lugar al Espíritu de la tierra. Idea que tiene sus límites, que aparecerá demasiado visiblemente con el tiempo; pero idea que tiene también su grandeza y que responde a exigencias o a necesidades nuevas, de las que la concepción cristiana del progreso humano no podrá prescindir.

A este respecto el P. Teilhard de Chardin no se equivocó al afirmar [1]: a finales del siglo XVIII se da en Occidente el bandazo que, a juicio del abate Breuil, "soltando las últimas amarras que nos retenían aún al neolítico", hace entrar a la humanidad en una edad nueva que es propiamente "la edad moderna": cambios económicos, industriales, sociales, cambio del modo de vida y de la civilización misma, apegada hasta entonces al suelo y modelada sobre él, y con el cambio de edad, el cambio del pensamiento, que descubre [2] una dimensión nueva: el Tiempo o, más exactamente, la Duración.

De hecho, si hubiese que caracterizar con una palabra—o con tres—el pensamiento moderno diríamos que se define por esta creencia en el *Progreso*, quiero decir en un Progreso universal, indefinido y duradero del que la *Ciencia*, como conquista de la materia por el espíritu, es a la vez el instrumento, el origen y el fin, y del que el sujeto es esta *Humanidad*, en la cual, según la expresión del P. Teilhard, el hombre trata de "conciliar, con las perspectivas de su muerte individual inevitable, las esperanzas de un futuro ilimitado del que no podría prescindir". Y hagámoslo notar: en esta creencia, alimentada de esperanza, surgida en una edad de universal relatividad amenazada de inquietud, de duda y de angustia, el hombre ha puesto ese Absoluto al que no podría, incluso negándolo, dar realmente de lado. "Por naturaleza, el Progreso es todo o nada." Si no es nada—y el hombre moderno se resiste a admitir que no sea nada—, entonces es todo. Lo es al menos para aquel que limita su visión a la vida presente y enlaza el porvenir del hombre con la ciudad terrestre.

Este es el caso de los que en el siglo XVIII fueron en cierto modo los "profetas" de esta fe nueva. El progreso de las luces, y más particularmente el progreso de las ciencias y de las técnicas con el desarrollo del poder del hombre sobre la naturaleza que es su fruto, he

[1] Fragmento de un *Prólogo para el Tratado del Vacío*, 1647 (*Obras completas de Pascal*, Pléiade, págs. 533-34). Hay que hacer notar que en este fragmento, al igual que Leibniz en su *De rerum originatione radicali*, 1697 (Gerhardt, VII, 308; ed. y trad. Schrecker, Boivin, págs. 86, 92), Pascal emplea ya expresamente el término "progreso", al hablar del hombre, que "se instruye sin cesar en su progreso", lo mismo que en los *Pensamientos*, 319, anticipándose a la teoría de los *corsi e ricorsi* de Vico, escribe: "La naturaleza actúa por progreso, itus et reditus..." Sobre la concepción del progreso humano en la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, véase *El pensamiento cristiano*, págs. 86-97. Como San Agustín, también Leibniz, en el texto citado, pone este "progreso perpetuo del universo" en relación con su fin, que es "que la belleza y la perfección universales de las obras de Dios alcancen su más alto grado".

[1] P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1955, págs. 236 y sgs., 243, 257, 272.
[2] Con la "Historia natural", como mostraremos más adelante.

aquí lo que celebran a porfía, excepto Rousseau, todos los hombres de esta época.

Tenían ante sus ojos el espectáculo de un avance de los conocimientos que testimoniaba, según ellos, la perfectibilidad indefinida del género humano en el camino que le abrían anchurosamente los progresos de las ciencias. Y no, a decir verdad, porque los descubrimientos científicos de este siglo, por memorables que fuesen—aparte, claro está, los descubrimientos de los naturalistas—, hubiesen tenido sobre el pensamiento humano las incidencias que habían tenido en el siglo anterior los descubrimientos de un Descartes, de un Pascal, de un Leibniz. La razón de ello es clara y es también altamente significativa. Descartes, Pascal y Leibniz eran lo que no fueron Lagrange, Laplace y Lavoisier, filósofos y metafísicos al mismo tiempo que geómetras y físicos. Unían a la investigación de los efectos la investigación de las causas y de las razones de las cosas: a la ciencia la sabiduría, a la *mathesis* la *sophie* [1], que era en ellos, como lo es en la naturaleza, la maestra de la verdad. Así, por la correspondencia que descubre entre los dos mundos radicalmente distintos del espacio y de la cantidad pura, entre la geometría y la física, de una parte, y el álgebra, de otra, Descartes pone al espíritu en camino de una realidad profunda y verdadera, obra de Dios, y objeto de un análisis superior. Al instaurar el cálculo de lo infinitamente pequeño, Leibniz muestra que está de acuerdo con la naturaleza de las cosas, regida por la ley de continuidad y la ley de armonía, "que las relaciones entre las magnitudes en estado naciente o entre sus variaciones infinitamente pequeñas son el fundamento y la razón de las relaciones que nuestras medidas comprueban entre las magnitudes en el estado finito o entre sus diferencias finitas y medibles" [2]. En fin, al someter el azar a las leyes de la geometría, al elucidar la noción de probabilidad y de los diversos órdenes de infinito, Pascal renueva enteramente la lógica humana y establece los fundamentos de una ciencia cuyas aplicaciones se encuentran por doquier; ciencia en virtud de la cual los números (es decir, variables discontinuas) gobiernan efectivamente el mundo, pero con exclusión del azar como principio explicativo del orden que lo rige

[1] Siguiendo los notables términos de que se sirve el cardenal Melchor de Polignac en su *Anti-Lucretius* (Lipsiae, 1748), l. IV, V. 1080 y sgs., al que conviene citar aquí: "Ergo Cartesium temere insectantur et urgent, Qui nihil obtrudunt, nisi somnia fatidicarum. Nec redemit genus hoc vitii perfecta Mathesis. Scilicet illa modos tantum describit agendi, Naturam vero non investigat agentis. At Sophiae est causas, non tantum effecta notare: Dux veri Sophia est; Sophiae germana mathesis; Ambae concordem gaudent impendere curam; Utraque naturam complectitur altera manca est."

[2] Cournot, *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*, I, III, c. I (ed. Mentré, Boivin, t. I, pág. 226). Cf. pág. 270.

y perpetúa sus combinaciones estables. La física newtoniana misma, de la que su autor no había explicado tan claramente sus fundamentos y sus prolongaciones metafísicas, supone y exige en su principio el plan de una suprema sabiduría querido por un Dios creador y conservador del universo, que explica a la vez el determinismo y el indeterminismo que se observa en él y que no es más que la consecuencia de la gran Contingencia inicial.

Nada de esto ocurre en el siglo XVIII. Lo que caracteriza las obras maestras de los sabios de esta época [1] es, de una parte, el predominio concedido al *signo* sobre la imagen o sobre la idea y la confianza que profesan en la virtud del lenguaje, hasta el punto de hacer de él no solamente el instrumento, sino en cierto modo el artesano del pensamiento, como lo testimonia la gran obra de Lagrange, de acuerdo con la filosofía reinante, y es, de otra parte, el hecho de que los geómetras del siglo XVIII, al igual que los filósofos contemporáneos suyos, ven, sobre todo en las matemáticas, un *instrumento* o un lenguaje a perfeccionar con vistas a los usos que pueden hacerse de él, sea para dar cuenta de las apariencias, sea también y sobre todo para hacerse dueño de ellas. Los hombres se interesan menos en adelante por la explicación del mundo o la inquietud de su destino que por la buena disposición de este mundo material para el mejoramiento de sus intereses y de sus necesidades. De ahí la revolución técnica que se opera entonces, conjuntamente con la revolución industrial y financiera [2]. Había comenzado en Inglaterra en 1570, inmediatamente después de la Reforma, con una economía fundada en la hulla, luego se había desenvuelto en este mismo país con la nueva metalurgia del hierro y el uso de la máquina de vapor y se había extendido desde aquí a los países del Norte, a los Países Bajos, a Francia y a otras partes, abriendo a la humanidad la era del maquinismo y de sus sucedáneos, la gran industria, la concentración comercial e industrial, la multiplicación de los capitales, el desarrollo del crédito, la división del trabajo, la fabricación en serie. Edad minera, en la que el hombre no tiene su punto de apoyo en el mundo orgánico y viviente, vegetal y animal, sino en que su inteligencia se aplica a los recursos mineros para transformarlos y hacer de ellos los elementos de la riqueza. Civilización de la *cantidad* y de lo *colectivo*, en la que la conducta de la vida y la salvación del hombre son puestas bajo la dependencia del desenvolvimiento de las ciencias y de la técnica; en la que la búsqueda de lo cuantitativo, el aumento de la producción, la multiplicación del número, del volumen y del valor comercial de los productos susti-

[1] Cournot, *ob. cit.*, l. IV, c. I.

[2] Véase a este respecto la interesante obra de John Nef, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain* (trad. fr. Colin, 1954), y lo que ha escrito André Siegfried sobre la civilización de la cantidad, la edad mineral y el papel que desempeña en ella la inteligencia.

tuye a la búsqueda—y al amor—de lo cualitativo, a la persecución de un doble ideal, de belleza en la obra producida, de caridad, incluso de simple justicia, con respecto al que la ha hecho; en la que, en fin, la gran empresa colectiva se sobrepone al artesanado individual y trata de desposeerlo; con todo lo que implica esta doble revolución de la masa, que pesó tan gravosamente, y Tocqueville nos lo prueba, sobre nuestras democracias modernas, en un mundo en el que "la justicia marcha con retraso en relación a la ciencia".

Pero es precisamente en la ciencia donde los hombres del siglo XVIII habían depositado sus esperanzas: de ella lo esperaban todo, porque, según ellos, la ciencia se basta y basta al hombre; en ella reside el progreso y es ella también la que le abre las perspectivas más seductoras. En lo sucesivo, las ciencias de la materia—porque se tiende a reducir a ella la vida e incluso el pensamiento—suplantan a la ciencia del espíritu; desenvuelven inmoderadamente el cuerpo de la humanidad a expensas de su alma y hacen que no se intente establecer ya un puente entre la Tierra y el Cielo, sino que se trate de instaurar en la tierra el Reino de Dios, que no es otra cosa que el reino del hombre [1].

Tal es, glorificado, transfigurado por una ilusión tan generosa como mal fundada, el tema del que se apoderó Condorcet. Se convierte así en el profeta de esa religión del progreso o de la "perfectibilidad indefinida de la especie humana", cuyos primeros y más ilustres apóstoles reconoce en Turgot, Price y Priestley, pero que, de hecho, más allá del Prólogo de Fontenelle a la *Historia de la Academia de Ciencias* (1699) y a los *Paralelos de los antiguos y de los modernos* de Charles Perrault (1686), remonta a Francisco Bacón, al menos en su principio, porque al presentar al hombre como el ministro y el intérprete de la Naturaleza, fuente única de su saber y de su poder, el autor del *Novum Organum* le había designado como el sacerdote de un culto nuevo, el culto científico de la Naturaleza, que es la gran instauración del siglo XVIII [2].

[1] John Nef, *ob. cit.*, pág. 152.

[2] Véase a este respecto las justas observaciones de Cournot, *Consideraciones*, 1. III, c. III (págs. 253-54). Entre los testimonios de este culto de la naturaleza en el siglo XVIII, citemos el *Essay on man* de Pope (1733), que contaba con más de 55 traducciones en 1788: "The general order, since the whole began, is kept in nature and is kept in man (I, 171). Suffice that Reason keep to nature's road (II, 115). "Pero Pope, cristiano convencido, no separa la Naturaleza de Dios (... follow her and God. II, 116) y fundamenta en ello su optimismo. De un espíritu muy diferente son el *Código de la naturaleza* de Morelly (1755), la *Antigüedad al descubierto* de Boulanger (1766), y dos obras que conocieron entonces una gran boga: el *Alumno de la naturaleza* de Guillard de Beaurieu (1763) y la *Filosofía de la naturaleza* de Delisle de Sales (1770), que lleva como epígrafe: "Nunquam aliud Natura, aliud Sapientia dicit." Estas dos obras tratan de fundar una moral natural puramente "laica", según la expresión puesta de moda por el poeta Dryden en su *Religio laici or a Layman's faith* (1682), en la que todavía se mantiene deísta, luego ampliamente difundida por los *free thinkers* ingleses, por Toland, por las Logias masónicas (la Gran Logia masónica inglesa fundada en 1717, la primera Logia francesa en 1725). Esta moral natural o laica se había vuelto entonces no solamente extraña, sino hostil a la religión, a la que atacan con acritud hombres como Boulanger y Sylvain Maréchal (*Nuevo Lucrecio*, 1781), mientras que, por su parte, Morelly, atacando, como más tarde Mably (1776), a la "ley de la propiedad" que "necesariamente excluye la igualdad", y que debe ser tenida como "la principal fuente de todos los males que afligen a la humanidad", inscribe en su *Código de la naturaleza*, lo mismo que en su *Naufragio de las islas flotantes* (1753), los principios y el programa del comunismo. Cf. Hazard, *Crise*, II, 25-44.

Se ha dicho de Condorcet que era el producto superior de la civilización del siglo—de la que encarna de hecho lo mejor y lo peor—, y de su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793) que era el mejor himno al progreso. Magnífico himno, en efecto, por su valor si se piensa que Condorcet, víctima de acusación por el Terror, escribió bajo la amenaza de la guillotina este libro generoso, cuya impresión, un año después de su muerte, el 13 Germinal, en el año III (2 de abril de 1795), había de decretar la Convención nacional, a petición de Daunou, con la orden de distribuirlo por toda la jurisdicción de la República. Magnífico también en el sentido de que, al medir el progreso humano con el progreso de las ciencias, Condorcet ofreció al espíritu moderno su norma de Progreso, lo mismo que, en sus *Memorias sobre la Instrucción pública* (1792), le dio el plan y el propósito de su sistema de educación; magnífico en este sentido, pero en todos los demás singularmente pobre y peligroso, como lo es precisamente esa moderna concepción del progreso que él ha sido el primero en formular en toda su nitidez y con su aparente seducción. Discípulo de Voltaire, despreciador de Pascal, del Pascal cristiano, al que editó (1776) sin comprenderlo bien del todo, pero admirando en él al sabio, este "filósofo" saca toda su filosofía del sensualismo de Condillac y de un racionalismo que se hace eco de Descartes para someter todas las opiniones a nuestra propia razón liberada de sus cadenas. Pero permanece absolutamente extraño, no solamente a todo lo que contiene de específicamente cristiano una concepción como la que nos presenta del progreso San Agustín, sino también a esa nota espiritual y religiosa que resuena en las obras de los maestros de la *Aufklärung*: en el deísta Lessing, el racionalismo conserva ese sentido de lo divino que se encuentra también en el *Fedón* de Mendelssonn (1767), y más tarde en las *Ideas* de Herder *sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-91); conserva incluso el respeto a las religiones positivas que, por medio de la revelación, prepararon la educación progresiva del género humano, abriendo el camino a los "adoradores

razonables de Dios [1]". Para Condorcet, nada de eso; el progreso de la humanidad se resume en el progreso de las luces y de las ciencias, y en nada más. Tal es, dice al comienzo de su *Esbozo*, el fin de la obra que he emprendido, "cuyo resultado será mostrar, por medio del razonamiento y por los hechos, que la naturaleza no señaló ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esta perfectibilidad, en adelante independientes de todo poder que quiera detenerlos, no tienen otro límite que la duración del globo en el que la naturaleza nos ha puesto. Sin duda, estos progresos pueden seguir una marcha más o menos rápida; pero nunca será retrógrada..." O no lo será más que por un cierto tiempo, como se ve con ocasión de la quinta época, en la que "el triunfo del cristianismo fue la señal de la completa decadencia, no solo de las ciencias, sino también de la filosofía", y sobre todo de la sexta, esa "época desastrosa" marcada por la "decadencia de las luces, en la que se ve cómo la ignorancia trae consigo la ferocidad y una crueldad refinada, plena de corrupción y de perfidia... Noche profunda. Ensoñaciones teológicas, imposturas supersticiosas, y ciertamente nada más, atestiguan el genio de los hombres. La intolerancia religiosa es su única moral, y Europa, oprimida por la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera entre sangre y lágrimas el momento en que nuevas luces le permitirán renacer a la libertad, a la humanidad y a las virtudes". Es llegada esta edad, con los progresos de las ciencias y de la filosofía, y los que están reservados a las generaciones futuras y "que la constancia de las leyes de la naturaleza parece asegurarles. La naturaleza unió indisolublemente los progresos de las luces y los de la libertad, de la virtud, del respeto a los derechos naturales del hombre; bienes que se harán inseparables en el momento en que las luces hayan alcanzado un cierto término en un número mayor de naciones y cuando hayan penetrado en la masa entera de un gran pueblo, ya operado en la clase de los hombres esclarecidos, amigos de la humanidad... Todo nos dice que estamos tocando a la época de una de las mayores revoluciones de la especie humana... El estado actual de las luces nos garantiza que será feliz". Y Condorcet entona el "grito de guerra" de los filósofos, razón, tolerancia, humanidad, a la vez que celebra con el mismo tono ditirámbico esa "doctrina nueva que habrá de dar el golpe de gracia al

---

[1] Como decía Reimarus en un manuscrito del que Lessing dio a conocer fragmentos (1774-78) antes de escribir su obra fundamental, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), que termina con un acto de fe en los destinos morales de la humanidad en marcha hacia la verdad divina, la paz, la justicia y el amor. Véase a este respecto el capítulo de Hazard, "Los deísmos: Lessing", en *La Pensée européenne*, t. II, págs. 194-226.

edificio ya vacilante de los prejuicios": la de la perfectibilidad indefinida de la especie humana.

Todo se encuentra en este himno entusiasta al progreso, cuya ingenuidad desarma, y deja a salvo en cierta manera la debilidad del pensamiento y de la expresión y el fanatismo que lo inspira, sin que por ello prive a las nociones que exalta de su peligrosa ambigüedad: culto de la razón, de la naturaleza, de la tolerancia, de la humanidad; odio a los prejuicios, a la tradición, al cristianismo, confianza absoluta del hombre en el hombre, que usurpa en todos los dominios el lugar de Dios. Así la condición humana se ve constreñida a "los beneficios del hombre en este mundo" o, como decía ya Fontenelle en su Prólogo de 1702, a "aumentar el conjunto de nuestras riquezas, es decir, de las cosas útiles a las comodidades de nuestra existencia". El hombre se enorgullece de su ciencia y espera todo de ella, hasta el punto de desconocer no solo su incertidumbre, sino también sus límites [1]. En fin, las perspectivas de la humanidad, alejada de la creencia en el más allá, se encuentran limitadas a un destino puramente terrestre que aboca, no obstante el optimismo de sus defensores, a una visión desolada de las cosas, al anonadamiento del individuo y a la negación de ese verdadero progreso humano cuyo polo es el Infinito.

II

PERSPECTIVAS NUEVAS

I. Filosofía de la historia y de las instituciones. 1. Vico y la ciencia nueva. El *verum factum*. La sabiduría instintiva, la heterogenesia de los fines y la Providencia. 2. Montesquieu y el Espíritu de las leyes. Las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. La influencia de las causas morales. Separación y equilibrio de los poderes. La legitimidad fundada en la prescripción, conforme con el orden. II. Origen y evolución de las estructuras económicas y sociales y de las especies naturales. 1. La ciencia de la naturaleza y del gobierno de las sociedades humanas. Los fisiócratas. Quesnay. Adam Smith y la simpatía. Desenvolvimiento de la ciencia económica. 2. Los naturalistas. La introducción del tiempo en el determinismo vital. Buffon y la constitución de la Historia natural. La variabilidad de las especies. Lamarck: la doctrina transformista; influencia del medio y del uso, y transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos. III. Análisis del espíritu. 1. De Locke a Berkeley: el problema de la significación y de la existencia; la naturaleza, lenguaje que Dios habla a los hombres. El desenvolvimiento de su intuición fundamental: del inmaterialismo y del nominalismo al realismo platónico. La metafísica inspiradora de la ciencia: nueva teoría de la visión. De las ideas y de las nociones a las cosas por la acción creadora de Dios. 2. Hume.

---

[1] Ya a comienzos del siglo, Thomas Baker, en sus *Reflections upon Learning, by a gentleman*, traducidas al francés con el título de *Traité de l'incertitude des sciences* (1715), había denunciado este ídolo o este nuevo mito, que confunde ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral, que pretende reemplazar por la ciencia la filosofía, la moral y la religión, y cree que será suficiente para todas las exigencias del espíritu humano; y, en presencia de este orgullo excesivo, no duda en proclamar la quiebra de la ciencia, o, al menos, de sus pretensiones. (Hazard, *Crise de la conscience*, t. II, págs. 118-19.)

La crítica berkeleyana extendida de la materia al espíritu conducido al escepticismo. Planteamiento de la noción de causalidad: la necesidad de la conexión causal reducida al hábito de una conjunción constante. Valor y alcance limitado de esta crítica. El determinismo tras las apariencias estadísticas, la finalidad tras el determinismo; la costumbre y el instinto, jueces en último término. El camino abierto a valores nuevos. 3. Condillac y los ideólogos. El método: el análisis. La ciencia: lengua bien hecha. Investigación del origen y de la generación de nuestras ideas. Teoría de la sensación transformada y del enlace de las ideas con los signos. El arte de aprender a pensar. La psicología, fundamento de una metafísica del espíritu. IV. El descubrimiento del sentimiento: Juan Jacobo Rousseau. La ley de complementariedad: la inteligencia y el corazón. Descubrimiento de una nueva potencia sensitiva en el hombre por el P. Feijoo (1753). Cómo hace oír su voz Juan Jacobo Rousseau: el sentimiento vivo de la existencia propia. El hombre, su designio y su obra, inseparables de su vida. Los inconvenientes de la civilización y el retorno a la naturaleza. Ensayo de solución de la dificultad. La teoría de la educación. El contrato social y la enajenación voluntaria de la libertad. Sin Dios, el individuo y el Estado quedan frente a frente. El fanatismo de la igualdad. El espíritu de la Revolución. El mejor Rousseau: por dónde preparó una generación nueva. Grandeza y debilidad del alma sensible: Joubert. El romanticismo. La influencia de Rousseau.
BIBLIOGRAFÍA

Sin embargo, a pesar de este constreñimiento del ideal humano, a veces en señalada reacción contra él y a veces también a favor de este constreñimiento mismo, que fue, en fin de cuentas, tan perjudicial en sus consecuencias como lo había sido en su principio, problemas nuevos se plantearon al siglo XVIII; problemas cuya fecundidad sobrepasa singularmente las soluciones que este siglo les da y que, afirmados sobre otras bases, con una plataforma metafísica más firme, en un plano a la vez más preciso y más alto, habrían contribuido de manera eficaz al enriquecimiento del pensamiento. Para hacer su inventario hemos de desandar nuestro camino, deteniéndonos en doctrinas o en obras que no tuvieron las mismas repercusiones inmediatas o espectaculares que las de los "filósofos" a la moda del día, pero cuyas partes más esenciales y más profundas rigurosamente ocultas, desconocidas y a veces incluso deformadas en su época, habrían de ejercer más tarde una influencia decisiva en la marcha del pensamiento y en los progresos de nuestros conocimientos.

I. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y DE LAS INSTITUCIONES: 1. VICO Y LA CIENCIA NUEVA. EL VERUM FACTUM. LA SABIDURÍA INSTINTIVA, LA HETEROGENESIA DE LOS FINES Y LA PROVIDENCIA

El primero de estos pensadores, y uno de los más grandes, que arrojó una luz singular sobre el origen, la naturaleza, el desenvolvimiento y el espíritu de las sociedades humanas, y cuya obra, si hubiese sido conocida y comprendida entonces, habría salvado a esta época y a los que de ella proceden, de muchas divagaciones sobre la razón y el progreso, es el napolitano Giambattista Vico. Vico contradice a su época

y la sobrepasa en tal medida que habrá que esperar un siglo y varias revoluciones del espíritu humano para poder colocarle en su verdadero lugar. En 1725 aparecía la primera edición de sus *Principi di una Scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*, y una última edición profundamente modificada y considerablemente aumentada apareció en 1744. Y fue en 1827 cuando Michelet revelaba a la Europa pensante este libro prodigioso, que había traducido abreviadamente, con el título de *Principios de la filosofía de la historia*, y en el cual descubría "el principio de la fuerza viva de la humanidad que se crea", como resorte del progreso y de la historia, así como el valor representativo de los grandes hombres, figuras simbólicas de su época y de su nación. Un siglo más tarde, Benedetto Croce y Gentile encontraban en él el fundamento del idealismo en lo que tiene de sólido y de viable, a saber, el *verum factum* [1], en el que se identifican el conocimiento y la acción; lo que, por lo demás, conviene tan solo a Dios, puesto que solo Dios crea y, por consiguiente, tiene el pleno conocimiento de su obra, de la que el hombre, según Vico, no puede tener más que la conciencia, que alcanza la certeza de su ser individual o de su existencia propia, pero no la norma universal de lo verdadero o la ciencia del ser, como no sea por participación [2]. Correlativo capital o, mejor, fundamento esencial que salva a su doctrina del inmanentismo de los modernos, pues estos fundan su idealismo y su historicismo absolutos en el espíritu humano como fuente única del ser y norma de lo verdadero, en tanto que Vico, fiel a la doctrina católica, así como a los hechos, nutrido de Dante y de Homero, de Platón y de Tácito, de Bacon y de Grocio, de San Agustín y de Santo Tomás, de Duns Scoto y de Suárez [3], deja plenamente abierta la puerta a lo trascendente, considera a Dios como el arquitecto de un mundo en el que el hombre no es más que el *artifex* o el albañil, y sobrepone a la ciudad terrestre, que se construye en el tiempo, una Ciudad eterna, salida de la Providencia de Dios, a la cual todo tiende y todo vuelve por un movimiento espiral de *corsi e ricorsi*, tipo del progreso humano.

Tal es el tema fundamental que inspira toda la obra de Vico, desde

[1] En el *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) se encuentra esta expresión famosa, pero en un sentido muy diferente al que le atribuyen los idealistas modernos (Croce, 1911-1932. G. Gentile, 1914-1925), que reducen el *factum* divino al *factum* humano, cuando realmente, para Vico, la ciencia divina "est ad cujus veri normam vera humana meteri debemus" *(De antiq.*, pág. 141).

[2] Participación que Vico, en el *De antiquissima Italorum sapientia*, intentó definir con su doctrina de los "puntos" y de los "momentos" metafísicos que se interponen entre Dios y el movimiento, y que se traducen por el conatus o el esfuerzo del universo, que viene de Dios y retorna a él. (Cf. J. Chaix-Ruy, *La formation de la pensée philosophique de G.-B. Vico*, 1943, págs. 177 y sgs.)

[3] *Autobiografía*, trad. Chaix-Ruy (1943), págs. 50 y sgs. Véase también G. Fasso, *I quattro "autori" del Vico* (Platón, Tácito, Bacon, Grocio), Bolonia, 1949.

sus primeros ensayos y discursos (1699-1719), en los que estudia al individuo en lucha consigo mismo, hasta la última *Ciencia nueva* (1744), en la que considera al hombre comprometido en la historia bajo la dependencia de Dios que la rige; obra frondosa, pero a la vez grandiosa, hecha por un hombre al que la enfermedad, las dudas nacidas de una lectura de Lucrecio, la angustia y también su soberbia nativa mantuvieron alejado de las escuelas y de las modas del tiempo; obra sorprendente, que deja en suspenso y desconcierta, pero que retiene al espíritu por su genial desorden, por una alianza íntima de las exigencias críticas y del don poético, por una aptitud innata para comprender lo que es grande y la ineptitud para aprehender lo que es pequeño, por una profundidad inconmensurable acompañada de un cierto fallo de penetración; en fin, por esa especie de inacabamiento y de oscuridad propia del creador incapaz de dominar y de expresar de manera adecuada las ideas que debe a la alegría del descubrimiento [1]. Queda por decir que en una época en que Locke y Descartes—un Descartes empobrecido, desechado y deformado, el mismo que conoció y que combatió Vico—habían llevado a los espíritus a reducir la razón al uso de las ideas claras, que son "antes bien el vicio que la virtud", Vico tuvo la audacia intelectual de afirmar en su *Curso inaugural*, de 1719, que "el ojo del espíritu, o la razón, no saca de sí, sino que recibe de Dios la luz de la verdad eterna", y de mostrar en su *Ciencia nueva* que aun más profundamente que la razón raciocinante o sabiduría reflexiva hay en el hombre una sabiduría instintiva o "sapienza poetica" (361-364) hecha de sentido común, de juicio sin reflexión, más próxima a la imaginación creadora que a la razón discursiva, que se encuentra especialmente en el pueblo, que es la verdadera sabiduría del género humano, de la que la sabiduría reflexiva no es más que la expresión, y que produce la identidad de los hombres y la uniformidad de las leyes que presiden el desenvolvimiento de las naciones, idea cuyo inmenso alcance y fecundidad ha advertido justamente Ravaisson [2]. A esta sabiduría instintiva y a todo lo que procede de ella, poesía primitiva, mitos y creencias, monumentos, lenguas, costumbres e instituciones, pide Vico testimonios auténticos sobre los orígenes de los pueblos, sobre su naturaleza común y sus particularidades distintivas, sobre las leyes que gobiernan su formación, sobre las diferentes edades que se presentan en sucesión en cada uno de ellos, edad de los dioses, edad de los héroes, edad de los hombres. Por todas partes ve en esta obra una operación divina con la cual el hombre coopera, y que se manifiesta en la desproporción existente entre los fines y los medios de la acción humana y los resultados que alcanza; esa gran ley de la *heterogenesia de los fines* (*67) es para Vico la prueba de la Providencia y la señal visible de su acción sobre el curso de la historia (§ 1108). Con ella se explica el enlace constante que se observa entre la religión y la civilización, cuya primer comienzo es el despertar a la idea de Dios; porque si la superstición fundó grandes naciones, el ateísmo no fundó ninguna y se mostró siempre estéril (§ 518). Así, mi conclusión última, escribe Vico (1112), es que una ciencia nueva trae consigo el gusto por la piedad, y que no ser piadoso es apartarse de la sabiduría, esa sabiduría que, ya en 1719, en el *De uno*, había definido como el retorno a la humanidad, es decir, a Dios.

[1] Estos rasgos fueron puestos en claro por F. Nicolini en su introducción a *La ciencia nueva*, traducida sobre la edición de 1744, Nagel, 1953. (A esta edición se refieren nuestras referencias, con los números de los párrafos.)

[2] Sobre todo, en su estudio sobre los Misterios (1892). La expresión de Vico, que recogí en Ravaisson para la inauguración del nuevo Instituto de Nápoles el 9 de abril de 1933, sorprendió mucho a Bergson: "Esa sabiduría instintiva, me dijo, es la que se encuentra en Sócrates. Sócrates fue el primer sabio: antes que él no había más que filósofos." (*Conversaciones con Bergson*, ed. española, página 251.)

Acentos inauditos en este siglo, desprovisto de imaginación creadora y de don poético [1], más apto para reconstruir o para construir los hechos según sus reglas que para aprehenderlos en su fuente primera y en su sentido profundo; siglo que sustituye por todas partes la medida del Creador por las medidas humanas, la naturaleza hecha por Dios por el mundo artificial de nuestros conceptos y de nuestras técnicas. Esta es la razón por la cual Vico no podía ser comprendido por su época.

En Francia, sin embargo, un hombre fue sensible a su obra y en un punto incorpora sus conclusiones y en cierta medida sus principios.

[1] "Epoca sin poesía", escribe justamente Hazard (*Crise de la conscience*, II, 141 y sgs.), en la que la razón reemplaza a la imaginación creadora, en la que los poetas ceden su lugar a los "filósofos", como lo comprueban y lo ensalzan Jean Le Clerc, Houdar de la Motte, el abate Trublet. Epoca sin poesía, pero no sin música, porque, cosa muy digna de atención, a este siglo pertenecen algunos de los más grandes músicos: después de Couperin († 1733), Rameau (1683-1764); después de Scarlatti († 1733) y Vivaldi († 1743), el creador Juan Sebastián Bach (1685-1750), Haendel (1685-1759); luego Haydn (1732-1802), Mozart (1756-1791) y muy pronto Beethoven (1770-1829). Toda la inspiración, todo el sentimiento, que huyeron de la poesía, se refugiaron en la música: *perchè fa buon sentire*, decía a sus discípulos Alessandro Scarlatti, como más tarde César Franck (Yo amo), para justificar sus predilecciones, sus juicios y sus consejos. Y Beethoven a Stumpff: "Quien quiera conmover los corazones deberá buscar en lo alto su inspiración." La disparidad que existe entonces entre la música y la poesía no deja de plantear un problema tanto al historiador de las ideas como al teorizador de la estética.

2. Montesquieu y el "Espíritu de las leyes". Las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. La influencia de las causas morales. Separación y equilibrio de los poderes. La legitimidad fundada en la prescripción, conforme con el orden

Entre Vico y Montesquieu hubo, sin duda alguna, un punto de contacto[1]. Montesquieu conoció, por medio de su amigo y compatriota bordelés Barbot la obra de Doria, que, en su *Vita civile* (1710) y en sus obras posteriores, expone o recoge los temas de la *Scienza nuova*, sobre el valor original de los primeros tiempos, sobre la sucesión de las tres edades: la de los dioses, la de los héroes, la de los hombres; sobre el propósito que el historiador, según Vico, debe proponerse, y que no es otro que buscar las razones, la causa interior y fundamental; en suma: el espíritu de las leyes, y el principio apropiado para cada uno de los gobiernos. Sufrió todavía más profundamente, con la influencia de Bolingbroke, la influencia de Gravina, el amigo de Vico, el autor del libro *Origines juris civilis* (1708), que le habían dado a conocer sus amigos italianos el abate Guasco y el abate Cerati. Encontró ahí el hilo director que le faltaba en esa idea de que el origen y el desenvolvimiento del derecho, cuyo tipo y modelo es el Derecho romano, no son el fruto, ni del azar como quiere Epicuro, ni de la fuerza como pretende Hobbes, sino de la Razón universal que se expresa en el derecho natural, y que produciría en todas partes los mismos efectos si no interviniesen en cada nación influencias particulares: temperamento, clima, naturaleza del terreno y género de vida, costumbres, religión, inclinaciones (I, 3), impotentes por lo demás, como muestra Vico, para encubrir el hecho de que el derecho sigue en todos los pueblos una misma evolución.

Léanse las páginas con las que se abre el *Espíritu de las leyes* (1748), en las que el autor de las *Cartas persas* (1721-22) y de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos* (1734) da, no en absoluto como se ha dicho, "un pórtico majestuoso, construido artificialmente con gran trabajo", sino, muy al contrario, una de las páginas filosóficamente más fuertes que hayan sido escritas en este siglo, que cuenta con tantos "filósofos", pero en el que se encuentra tan poco espíritu filosófico. Atendamos a la manera cómo Montesquieu plantea sus principios y distingue las leyes naturales, consecuencia de la creación divina, como haría Santo Tomás[2], de

[1] J. Chaix-Ruy, *Vie de J.-B. Vico* (1943), nota 35, pág. 89. Cf. los *Cuadernos* de Montesquieu (ed. Grasset, 1941, pág. 137).
[2] Del que Montesquieu poseía, en su Biblioteca (catálogo publicado por Desgraves en Droz, Ginebra, 1954), la *Suma teológica* y la *Suma contra gentiles*.

la fatalidad a la que las reducen unos, Spinoza, por ejemplo, o sus discípulos, "porque ¿qué mayor absurdo que una fatalidad ciega que hubiese podido producir seres inteligentes?"—y de la arbitrariedad que pretenden ver otros, como los nominalistas y sus discípulos—, porque el poder de Dios no se sustrae a su sabiduría, del mismo modo que los hombres no son conducidos únicamente por su fantasía.

> Primera parte. Libro I. De las leyes en general. Capítulo I. De las leyes en la relación que tienen con los diversos seres.
> Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la Divinidad tiene sus leyes; el mundo material tiene sus leyes; las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes; las bestias tienen sus leyes; el hombre tiene sus leyes...
> Hay, por tanto, una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y los diferentes seres, y las relaciones de estos diversos seres entre sí.
> Dios tiene relación con el universo como creador y como conservador: las leyes según las cuales creó son las mismas según las cuales conserva. Obra según estas leyes porque las conoce; las conoce porque las hizo[1]; las hizo porque tienen relación con su sabiduría y su poder...
> Así la creación, que parece ser un acto arbitrario, supone reglas tan invariables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador, sin estas reglas, podría gobernar el mundo, puesto que el mundo no podría subsistir sin ellas.

Abordando ese "artículo de la libertad", que aparecía más que nunca como "una dificultad imprevista en filosofía"[2], Montesquieu observa con mucha justeza:

> Mas es preciso que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico. Porque, aunque aquel tenga leyes que, por su naturaleza, son invariables, no las sigue constantemente como el mundo físico sigue las suyas. La razón de ello es que los seres particulares inteligentes están limitados por su naturaleza[3], y, por consiguiente, sujetos a error; y, por otro lado, es también propio de su naturaleza que obren por sí mismos. No siguen, por tanto, constantemente sus leyes primitivas; y las mismas leyes que ellos se dan, no las siguen siempre.

Por ello, "a un tal ser..., Dios lo llamó a sí por las leyes de la religión; ... los filósofos lo previnieron por las leyes de la moral;

[1] Tales son el pensamiento y los términos mismos de Vico y de su adagio *verum factum*, que se aplica propiamente a Dios.
[2] Según la expresión de Euler, en la número 83 de sus *Cartas a una princesa de Alemania*, del 13 de diciembre de 1760.
[3] Por el hecho de que son seres creados, como lo mostraron Santo Tomás y Leibniz.

... los legisladores lo entregaron a sus deberes por las leyes políticas y civiles".

Sin embargo, en este nuevo dominio que se propone explorar falta a Montesquieu el hilo director que Vico encontraba en el gobierno providencial de los acontecimientos y de los hombres y en la manera como Dios los hace servir para la ejecución de sus designios. Y es preciso declarar, a pesar de lo que diga Montesquieu, que el "plan de la obra" no es mucho más claro que el "plan del autor". Así, sin duda, se explican los juicios contradictorios que han sido vertidos sobre su obra (*68). Pero hay algo más en el *Espíritu de las leyes* que lo que se ha visto de él en su tiempo. La idea profunda de Montesquieu es la de que la vida de las sociedades y las leyes políticas, que son uno de sus factores dominantes, son efectos cuyas causas hay que buscar, y que estas causas no son ni el azar o el simple juego de las pasiones humanas, como piensa Voltaire, ni invencibles leyes naturales como las que rigen todos los fenómenos, sino razones que radican en la naturaleza específica del hombre y, por tanto, en último término, en su razón. Conoce y señala la influencia de las causas físicas, el temperamento, el clima, el territorio, los medios de subsistencia. Pero la preponderancia pertenece a las causas morales. Montesquieu se resiste a ver en ellas una simple consecuencia de las causas físicas, y la "necesidad" que las enlaza entre sí y que las enlaza a las leyes reviste grados y aspectos diferentes, que van de la necesidad mecánica a la necesidad teleológica, expresión de una finalidad y, por consiguiente, de una causalidad superior. En una carta a David Hume de marzo de 1747 le elogia por esa "hermosa disertación", en la que, dice, "otorgáis mucha más influencia a las causas morales que a las causas físicas". En el *Espíritu de las leyes* (XIV, 5. Cf. XVI, 4), declara "que los malos legisladores son aquellos que favorecieron los vicios del clima, y los buenos los que se opusieron a ellos". Con más precisión aún, en las *Explicaciones* dadas en la Facultad de Teología sobre diecisiete proposiciones del *Espíritu de las leyes* que aquella había censurado, escribe: "Puede decirse que el libro del *Espíritu de las leyes* forma un triunfo perpetuo de la moral sobre el clima o, mejor, en general, sobre las causas físicas... Toda la obra apenas tiene otro objeto que establecer la influencia de las causas morales."

Y es que, en fin de cuentas, las instituciones y las leyes mejores son las que se encuentran en armonía con la "naturaleza de las cosas", y en cada uno de los casos considerados, con la estructura histórica de una nación, es decir, no solamente con las causas físicas y económicas que actúan sobre ella, sino con su carácter, sus usos, sus costumbres, que imponen al legislador las reglas de conducta que debe seguir para su gobierno. Ya se trate del gobierno republicano en sus

dos formas, democrático y aristocrático, cuyo principio [1] es, en el primer caso, la virtud, es decir, el amor a la patria y el amor a la igualdad, y en el segundo, la moderación, ya se trate del gobierno monárquico, cuyo móvil es el honor, que hace que cada uno se dirija al bien común creyendo dirigirse a sus intereses particulares, o, en fin, del gobierno despótico, cuyo principio es el temor, el temor al soberano, que constituye a la vez el freno y la protección del pueblo—y este último es odioso, porque no tiene que temer, como los otros dos, el pervertirse por la corrupción de su principio, sino que ya está corrompido por naturaleza (lib. VIII)—; el fin primero de un gobierno debe ser el asegurar a los hombres toda la libertad de que son capaces. Pero hay que guardarse bien de confundir esa "libertad del pueblo" con "el poder del pueblo" (XI, 2), porque "el pueblo no está preparado para discutir asuntos ni para tomar resoluciones activas que exigen ejecución" (XI, 6), y la libertad verdadera no consiste, como cree y se cree comúnmente, "en hacer lo que se quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no verse forzado a hacer lo que no se debe querer". He aquí precisamente lo que deben asegurar las leyes, y, si es así, la libertad puede ser definida como "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten" (XI, 3).

Ahora bien, esta libertad, ¿cómo se realizará? ¿Y cómo podrá ser garantizada? Montesquieu lo dice muy exactamente (XI, 6) cuando declara que "la libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad", y cuando muestra que es debida a la *separación* y al *equilibrio* de los tres poderes: legislativo, ejecutivo, judicial, que se limitan y se controlan de tal suerte que cada uno de ellos no halla ocasión de hacerse tiránico. "Todo se habrá perdido si el mismo hombre o el mismo cuerpo de los principales, o de los nobles, o del pueblo, ejerciesen estos tres poderes: el de hacer leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar las faltas o las diferencias entre los particulares" (XI, 6). El primer derecho del hombre y del ciudadano es el de ser bien gobernado. Y por ello Montesquieu es monárquico, aunque haciendo la observación de que la monarquía debe guardarse del despotismo (VIII, 17), lo mismo que la democracia, que no es un Estado libre por su naturaleza (XI, 4), debe guardarse de un espíritu de extrema igualdad. Tal es precisamente el modelo que presenta la Constitución de Inglaterra (XI, 6), en donde la monarquía conserva ese carácter especial de tener la libertad como objeto directo (XI, 7). Y Montesquieu sabe perfectamente

[1] Véase todo el libro III, y lo que dice de la "virtud política" como principio propio de la democracia en el libro IV, c. V, y en la Advertencia que puso al frente del *Espíritu de las leyes* (edición de 1758). Cf. una nota de los Archivos de La Brède, en Barckhausen, págs. 102 y sgs.

que las leyes políticas y civiles de cada nación "deben ser de tal modo apropiadas al pueblo para el cual están hechas, que sería un gran azar el que las leyes de una nación pudiesen convenir a otra" (I, 3). Pero al menos de "la gloria" a la que tienden las otras monarquías "resulta un espíritu de libertad que en estos Estados puede hacer también grandes cosas", y además, si los tres poderes no están distribuidos y fundidos sobre el modelo de la Constitución inglesa pueden ser dispuestos de manera que se aproximen más o menos a la libertad política (XI, 7), siguiendo "el orden de las cosas" y dejando a salvo "las prerrogativas de los cuerpos" (VIII, 6), es decir, sus funciones naturales; lo que es propio de un gobierno moderado y se encuentra realizado en la monarquía francesa, tal como fue instituida en su origen (XXX-XXXI) —porque "es en las antiguas leyes francesas donde se encuentra el espíritu de la monarquía" (VI, 10)—, y tal como existe todavía en Francia, mediante algunas reformas.

Con ello, como se ha observado justamente [1], Montesquieu se halla mucho más cerca de Bossuet que de los filósofos y políticos de su tiempo, y haría suya de buen grado la máxima de Bossuet: "Respeto en cada pueblo el gobierno que el uso ha consagrado y que la experiencia ha demostrado ser el mejor." Es decir, que la *legitimidad* de un gobierno se funda, en último término, en la *prescripción*, esa institución jurídica conforme con "el orden de las cosas", que tiene la virtud de hacer legal y legítimo, por una posesión constante, apacible e ininterrumpida, lo que en su origen pudo ser o parecer violación del derecho y usurpación. Montesquieu, al igual que Bossuet, cree en el valor de lo que subsiste. Está así en oposición directa con los principios que desarrollará Juan Jacobo Rousseau, sacando, no de la experiencia y de los hechos, sino de presupuestos ideológicos abstractos, un sistema destinado al género humano, como pretenderán también los decretos de la Convención nacional. Para Montesquieu la libertad política es el resultado y el efecto para el ciudadano de una buena organización social, y por ello dice (XI, 4): "La libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados." Para Juan Jacobo es un dato primero, un atributo intemporal del hombre que reside en una entidad, el pueblo indivisiblemente soberano y libre, no es un derecho efectivo de los hombres, de los individuos, cuya libertad propia carece de recursos contra la voluntad general.

Dos concepciones, dos tendencias, cuya divergencia profunda ha ido acentuándose hasta llegar a la escisión, como se ha comprobado en ocasión de la Revolución francesa y de todo lo que siguió. En los Cuadernos del 89, el pueblo pedía ser bien administrado: no pensaba en derrocar al rey; deseaba solamente una reforma de la institución

[1] Léon Bérard (R. D. M. 14 de mayo de 1955, pág. 11).

monárquica por la supresión de los privilegios y la represión de los abusos; tal era el propósito de los "monárquicos" de la Constituyente y de los escritores como Rivarol, que alababa a Montesquieu por haber escrito "para corregir los gobiernos, no para derrocarlos". Pero a partir de 1791 todo cambia. Los hombres de la Convención, como fieles discípulos de Rousseau, ponen en cuestión el origen y la naturaleza del poder; se preocupan menos de las funciones reales que de la soberanía abstracta—"No hay soberanía, decía Royer-Collard [1], no hay más que funciones"—y, como consecuencia de estos principios, se aplicaron, no a "corregir" el gobierno, sino a "derrocarlo", a fin de emancipar al pueblo de la tradición [2], y sustituyeron así la monarquía milenaria por un régimen efímero de dictadura, dictadura de los comités y de los clubs, de la que fue continuación la dictadura militar.

Sea cual sea el prestigio de las ideas y de las palabras o la dulzura de las promesas que se hacen a los pueblos, su valor ha de juzgarse por sus frutos: para juzgar de ellas no hay más que ver lo que recubren y lo que engendran. Las ideas de Montesquieu habían fracasado seguramente, pero su mismo fracaso produjo consecuencias que probaban su fundamento y justificaban su principio.

"Yo no he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas", escribía Montesquieu en el Prólogo del *Espíritu de las leyes*. Podía hacerse justicia, no obstante las deficiencias que pudiesen señalarse en lo que había obtenido. Y es que este método positivo, prudente y verdaderamente experimental que es el suyo toma su alimento de las fuentes de lo real. Y lo real más alto, como lo más humilde [3], no le es en modo alguno extraño.

Se cuenta [4] que lord Charlemont y un amigo inglés vinieron un día

[1] Este "doctrinario", defensor, como su maestro Montesquieu, de los gobiernos moderados, declara: "Todas estas cosas son indivisibles: el rey es la legitimidad, es el orden; el orden es el descanso; el descanso se obtiene y se conserva por la moderación, virtud eminente que la política toma de la moral y que es tan necesaria para la prosperidad de los Estados como para la felicidad de los particulares." Cf. Roger Langeron, *Un conseiller secret de Louis XVIII, Roger-Collard* (Hachette, 1956).

[2] El progreso para ellos, y el gran negocio, consiste en emanciparse de la tradición. En su libro *Del Espíritu* (1758), discurso II, c. XVII, Helvetius escribe: "Debilitando la estúpida veneración de los pueblos por las leyes y los usos antiguos, se pondrá a los soberanos en estado de limpiar la tierra de la mayor parte de los males que la arruinan y de asegurar la duración de los imperios."

[3] Lo atestigua lo que escribe en su diario (*Cuadernos*, pág. 255) acerca de "uno de los mayores abusos que se dan en el Reino", que es "el establecimiento... en pequeñas ciudades, de los semicolegios que alejan a los artesanos y pequeños negociantes de su estado, sin ponerles en camino de sustituirlo con otro".

[4] *Alpes et Pyrénées*. Arabescos literarios compuestos de noticias históricas, anécdotas, descripciones, crónicas y relatos diversos, París, Lehaby, 1842, página 284 (El castillo de La Brède, por madame Amable Tastu). Cf. *Mis pensamientos*, t. II, folio 74 V° (*Cuadernos*, pág. 57).

al castillo de La Brède para ver al presidente de Montesquieu. Avistan a un hombre que les pareció un viejo viñador que atravesaba la pradera con un gorro de algodón sobre la cabeza y un rodrigón al hombro. Caminaba ligero a pesar de sus sesenta años, el cuerpo derecho, los rasgos finos y móviles, la mirada viva, aunque sus ojos pareciesen debilitados. Lord Charlemont se divertía con las agudezas del buen hombre, maravillado de su profundo buen sentido; a lo cual el otro respondió con su tono socarrón: "Es que como usted ve, señor, nosotros, los campesinos, no somos lo bastante sabios como para razonar al revés."

La expresión es admirable; se encuentra en los *Cuadernos,* con otros rasgos que prueban que Montesquieu, sin hacer distintamente apelación, como Bossuet y Vico, a la acción de la Providencia en los asuntos humanos, no era insensible a los argumentos de buen sentido, es decir, de verdadera y recta razón, en los que se funda la creencia que se tiene en ella [1].

> Hagamos un esfuerzo por arrancar de nuestro corazón la idea de Dios; sacudamos definitivamente ese yugo que el error y el prejuicio han puesto en la naturaleza humana; afirmémonos bien en el pensamiento de que no estamos ya bajo esta dependencia. Comprobemos entonces nuestros éxitos. Desde este momento, perderemos todos los recursos de la adversidad, los de nuestras enfermedades, los de nuestra vejez, y (lo que todavía importa más) los de nuestra muerte. Vamos a morir. ¡y ya nos encontramos sin Dios! Tal vez penetraremos en la nada. Pero ¡qué idea espantosa!...
>
> Sin embargo, un gran genio me predijo que moriré como un insecto. Trata de halagarme con la idea de que no soy más que una modificación de la materia. Emplea un orden geométrico y razonamientos que se consideran muy fuertes, pero que yo he encontrado muy oscuros, para elevar mi alma a la dignidad de mi cuerpo, y, en lugar de ese espacio inmenso que mi espíritu abarca, me entrega a mi propia materia y a un espacio de cuatro o cinco pies en el Universo.

Pero la verdad es que *no se quiere morir* [2].

> Aunque la inmortalidad del alma fuese un error, me causaría un gran disgusto el no creer en ella. No sé cómo piensan los ateos. (Confieso que no soy tan humilde como los ateos.) Pero, en lo que a mí respecta, no quiero cambiar, ni trataré de hacerlo, la idea de mi inmortalidad por la de la felicidad de un día... Independientemente de las verdades reveladas, hay ideas metafísicas que me ofrecen una esperanza muy fuerte en mi felicidad eterna, a la que no querría renunciar.
>
> Dios, que es un puro espíritu, no podía darse a conocer a los hombres por medio de una idea o de una imagen representativa de sí mismo. No podía hacerse conocer más que por el sentimiento, de la misma manera que se hace sentir a los ángeles y a los espíritus bienaventurados en el cielo. Pero, como una felicidad tan grande cual es la felicidad suprema, era una gracia que el hombre debía merecer antes de obtenerla, y que no podía adquirir más que por el camino de los trabajos y de los sufrimientos, Dios escogió un tercer medio para darse a conocer, que es el de la fe; y, con él, si no le dio al hombre conocimientos claros, le impidió al menos que cayese en el error.

[1] La cita que sigue está sacada de un fragmento de sus *Pensamientos* (t. II, folio 116 V° a 119 V°. *Cuadernos*, pág. 239), que tiene por título: "Continuación de algunos Pensamientos que no pudieron entrar en el Tratado de los deberes." Póngase en relación con él la hermosa oración que escribió el día en que hubo de abandonar su *Espíritu de las leyes* (*Pensamientos y fragmentos*, ed. Barckhausen, 1899, t. I, pág. 104), y lo que sabemos de su fin cristiano. El P. Castel, que le conoció muy bien, dijo de él que era una hermosa alma.

[2] *Cuadernos*, pág. 176 (*Mis Pensamientos*, t. I, pág. 344). Para lo que sigue, véase *Cuadernos*, pág. 175 (I, 59), pág. 185 (III, folio 255), págs. 253 y 262.

Porque, en fin, como escribe a su hijo, "no es nuestro espíritu; es nuestra alma la que nos conduce" ¿Y qué es "el espíritu en sí mismo", sino "el buen sentido unido a la luz"? Pero ¿de dónde viene el espíritu? Del alma. Sabed, pues, "que nada nos acerca más a los sentimientos bajos que el orgullo, y que nada nos deja más próximos a los sentimientos elevados que la modestia".

Este era el hombre: "espíritu bien hecho y vida bien hecha", decía de él Faguet. Más grande aún que su obra. Y esto es lo que le dio mayor fuerza.

II. Origen y evolución de las estructuras económicas y sociales y de las especies naturales

Existe una analogía fundamental entre las leyes que rigen las sociedades humanas y las que se ve palpablemente en las especies naturales. Aristóteles ya lo había supuesto cuando definió al hombre como "un animal sociable por naturaleza" [1]: estas dos cualidades, en efecto, no se dan yuxtapuestas; forman un todo natural, porque participan una y otra de la vida, es decir, de una actividad armónica, de la que nace la comunidad o *consensus* de las partes constituyentes, y cuyo ejercicio, por otra parte, se mide por períodos de tiempo. Sin embargo, cuando daba de la ciencia del hombre esta definición, Aristóteles la sometía a las normas de esa ciencia de lo general y de lo necesario en la que veía, y nos enseñó, bastante desventuradamente, a ver el tipo de toda ciencia. Pero si el individuo es, como lo es en efecto según nosotros, objeto de ciencia, la ciencia de la que tiene necesidad es

[1] πολιτικόν, οἰκονομικὸν ζῷον. Véase el *Index aristotelicus* de Bonitz a estas palabras. Sobre esta definición, cf. *El pensamiento antiguo*, pág. 352, y *La notion du nécessaire chez Aristote*.

una ciencia de un tipo muy diferente, como lo es la historia y como lo son generalmente las ciencias morales; aquí es el objeto en su realidad propia, singular y profunda, en su existencia temporal, el que define las condiciones del conocimiento y de la inteligibilidad, en lugar de prestarse o de dejarse reducir, como ocurre en todas las disciplinas de lo general, de lo necesario y de lo intemporal, a las reglas de la ciencia que a él se aplican.

Si, pues, se toma la palabra "ciencia" en la significación que ha recibido comúnmente desde Aristóteles [1] no podría hablarse de "ciencias morales y políticas" cuando realmente tenemos buenas razones para hablar de ciencias morales o, como Augusto Comte, de física social; incluso, como Bentham, de aritmética social, así como de ciencias biológicas o de ciencia de la vida y del animal. Ahora que, lo mismo que el objeto aquí considerado, incluso en su forma más general de grupos sociales o de especies naturales, no se pliega tan fácilmente como los fenómenos mecánicos o físicos al determinismo matemático, al determinismo de las leyes, que es para los modernos el tipo de lo general y de lo necesario, como una observación atenta y paciente fuerza a reconocer, así ocurrirá que el progreso de las ciencias ha de poner al espíritu en presencia de una realidad nueva y, como contrapartida, de un tipo nuevo de ciencia y de inteligibilidad. Que es lo que vemos producirse, tanto en las ciencias económicas como en las ciencias naturales, que se constituyen entonces [2], y este hecho es indudablemente de grandes consecuencias.

1. La ciencia de la naturaleza y del gobierno de las sociedades humanas. Los fisiócratas. Quesnay. Adam Smith y la simpatía. Desenvolvimiento de la ciencia económica

A la definición y a la constitución de la ciencia, entonces nueva, de los hechos económicos y sociales se aplicaron en el siglo XVIII los fisiócratas en Francia, Adam Smith en Inglaterra. Pero en tanto Adam Smith [3] emplea aún la expresión "economía política" en un sentido próximo a aquel en que la tomaba Montchrétien, el creador del término (1615), que entiende por ello un *arte*, el de conducir bien la casa y el de administrar bien los recursos del Estado, los fisiócratas franceses

[1] Según la justa observación de Cournot en sus *Consideraciones*, l. IV, c. VI, de la que disentimos tan solo en que esta acepción sea "el verdadero sentido de la palabra".

[2] Así, con muy buenas razones, los naturalistas conceden mucha más importancia a la existencia o a la no-existencia de ciertos caracteres que a las variaciones de su amplitud.

[3] *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).

hacen de ella una *ciencia* teórica, cuyo objeto es estudiar las relaciones de causalidad o de necesidad, que son, según ellos, relaciones de finalidad o de armonía, entre los hechos económicos y los intereses en presencia o, con más precisión, como lo definirá después de ellos Juan Bautista Say, determinar las leyes de la producción, de la distribución y del consumo de las riquezas, entendidas en el sentido de todo lo que es susceptible de utilización y de cambio, dirigiendo así la distribución de las riquezas, su producción y su consumo a título de causa o efecto.

El verdadero fundador de esta ciencia, Quesnay (1694-1774), médico de Luis XV y de madame de Pompadour, había aprendido de su arte que la salud de un organismo solo puede ser asegurada si sigue ciertas leyes inscritas en su naturaleza. Ahora bien: las sociedades humanas son como los organismos vivos. Están regidas por leyes económicas tan necesarias como las leyes de la fisiología, leyes cuyo conocimiento tiene más importancia para el bienestar y el progreso de la sociedad y para la civilización misma [1] que el progreso de las artes y de las letras, porque solo sometiéndose a ellas puede mejorarse la naturaleza y las condiciones de la vida humana; leyes, por lo demás, que no han surgido de consideraciones del espíritu, sino que deben ser sacadas de la experiencia y han de ser demostrables por los hechos [2].

Esta ciencia, la "fisiocracia", que se expresa en obras cuyos significativos títulos son todo un programa, pretende ser un "gobierno de la naturaleza", fundado en las leyes irrevocables que tienen su razón de ser en la esencia del hombre y de las cosas y que son la expresión de la voluntad de Dios. La autoridad soberana debe someterse a ellas,

[1] La palabra *civilización*, que era un término de jurisprudencia que servía para designar la operación que transfería un proceso de lo criminal a lo civil, aparece por primera vez con su sentido moderno, para señalar la oposición entre un estado salvaje y un estado sometido a las leyes, en el libro de Boulanger editado por d'Holbach en 1766, sobre la *Antigüedad al descubierto por sus usos*. Su uso se hizo pronto corriente, pero, a pesar de las instancias de Boswell, Samuel Johnson rehusó aún hacerla figurar en la cuarta edición de su *Diccionario*. Véase a este respecto el estudio de Lucien Febvre sobre "Civilisation. Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées", en *Civilisation, le mot et l'idée*, Centro internacional de síntesis, 1930.

[2] Tal es la "ciencia nueva" cuyo esbozo traza Quesnay, y de la que luego hace una exposición en su *Ensayo físico sobre la economía animal* (2.ª ed. 1747), en los artículos de la *Enciclopedia* sobre los arrendatarios y los granos, en sus *Máximas del gobierno económico de un reino agrícola* (1758), en su tratado sobre el *Derecho natural* (1765), del que Dupont de Nemours señala su origen y progreso (1768) y en el que se inspiran su amigo el marqués de Mirabeau en el *Amigo de los hombres* (1756), la *Teoría del impuesto* (1760), la *Filosofía rural* (1763), Mercier de la Rivière en el *Orden natural y esencial de las sociedades políticas* (1767), y, en fin, Turgot en sus *Reflexiones sobre la formación y distribución de las riquezas* (1766) y en su actividad como intendente en la generalidad de Limoges, y luego (1774), como interventor general y ministro de Hacienda de Luis XVI.

porque el papel del legislador no es hacer leyes, sino reconocer, declarar y aplicar las leyes, hechas todas ellas por la mano de Aquel que creó los derechos y los deberes[1]. Ahora bien: está claro que estas leyes naturales, estas leyes esenciales del orden social son también las que rigen los fenómenos económicos. En oposición al mercantilismo entonces reinante, los fisiócratas proclaman en voz alta los principios de la ciencia nueva: el dinero no es más que un intermediario; la industria crea formas útiles, pero no hace más que transformar y destruir lo que le suministra la tierra; el comercio se contenta con transferir e intercambiar los productos; solo la agricultura crea una materia nueva, la reproduce y la multiplica. No hay, pues, más riqueza que la tierra; todo debe subordinarse a ella, porque todo deriva de ella: el derecho a la *propiedad* territorial, sobre el que descansa el orden esencial de las sociedades; el derecho a la *libertad* y a la seguridad, que no supone, sino que, por el contrario, excluye la *igualdad*[2], así como el gobierno de todos por todos, y no es garantizado más que por la autoridad tutelar de uno solo[3]. Estas ideas de Quesnay tuvieron un éxito prodigioso: Mirabeau veía en el Cuadro económico del jefe de los fisiócratas, junto con la invención de la escritura y la de la moneda, una de las tres invenciones capitales del espíritu humano. Los diputados constituyentes fueron profundamente influidos por ellas y Marx mismo no dudaba en saludar a Quesnay como el creador de la economía moderna.

[1] Estas expresiones son las mismas de que se sirve el mejor teórico de la escuela fisiocrática, Dupont de Nemours (1739-1817), en sus *Máximas del Doctor Quesnay* y su *Origen y Progreso de una ciencia nueva.*

[2] La ley de propiedad excluye necesariamente la igualdad: he aquí lo que proclama en 1767 Lemercier de Rivière en su obra sobre *El orden natural y esencial de las sociedades políticas.* Para afirmar la igualdad, Morelly, en su *Código de la naturaleza* (1755), lo mismo que Mably en su tratado *De la legislación* (1776), se ve llevado a negar la propiedad, que mira "como la primera causa de la desigualdad de las fortunas y de las condiciones, y por consiguiente de todos los males".

[3] Este "despotismo legal", como se le ha denominado impropiamente, que concentra la autoridad en las manos de uno solo, pero limitándola estrictamente con las leyes de la naturaleza a las que hay que dejar actuar por sí mismas (Lemercier de la Rivière, *La nación feliz,* 1792), difiere sensiblemente, no obstante ciertas semejanzas exteriores, del "despotismo iluminado" de un José II, de una Catalina de Rusia, de un Federico II, al que "los filósofos", en el siglo de las luces, miraban "como su jefe y su modelo", según la expresión de d'Alembert (carta del 7 de marzo de 1763 a Federico II). En su *Origen y progreso de una ciencia nueva,* § XIX, Dupont de Nemours muestra que "la monarquía hereditaria presenta la forma de gobierno más perfecto", porque solo en los monarcas hereditarios todos los intereses personales y particulares, presentes y futuros, pueden estar íntimamente ligados con el de sus naciones, por la copropiedad de todos los productos netos del territorio sometido a su imperio, copropiedad que puede operar, ella sola, una perfecta comunidad de intereses entre el monarca y su pueblo. Ahora bien: un régimen así, fundado en el respeto a las leyes naturales, es lo opuesto a los regímenes despóticos o totalitarios.

Por lo demás, los sucesores de Quesnay no tardaron en corregir lo que había de defectuoso en sus principios—sobre todo, la idea de que la tierra es la única fuente de riqueza y la de que la contribución territorial basta para equilibrar el presupuesto del Estado—, al mismo tiempo que recogían y completaban los análisis preciosos que había dado de los hechos. En 1722, en su *Tratado de la felicidad pública* o *Consideraciones sobre la suerte de los hombres en las diferentes épocas de la historia,* que Voltaire colocaba por encima del *Espíritu de las leyes,* el marqués de Chastellux amplía el método de los economistas concediendo un lugar a la historia, y abre perspectivas nuevas a las condiciones del trabajo, sin el cual, proclama antes de Smith, ninguna riqueza y, sobre todo, la que proviene de la agricultura, puede ser obtenida, a la vez que a las necesidades de los trabajadores y al "atractivo irresistible que lleva a todos los seres hacia el mejor estado posible", porque añade "es aquí donde hay que buscar esa revelación física que debe servir de oráculo a todos los legisladores". Turgot, por su parte, insiste, como hacían en Inglaterra los discípulos de Adam Smith, en la libertad del trabajo, de la circulación, de los intercambios; en suma, en el "laissez faire, laissez passer", que había convertido en la base de su administración y de sus reformas, bien pronto abolidas.

Estas mismas ideas, en Adam Smith (1723-1790), que las valoró plenamente, se relacionan de manera estrecha con sus puntos de vista morales y económicos, tal como los expuso en sus dos grandes obras, *Theory of moral sentiments* (1759), *Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations,* la segunda de las cuales apareció el año mismo de la caída de Turgot (1776). Al igual que los fisiócratas, Adam Smith sigue el Código de la Naturaleza, y quiere adaptarse a él en interés y por el bien de la comunidad entera. Ahora bien: ¿qué es lo que nos dice cuando nosotros nos aferramos a los hechos, consultamos la experiencia y nos fiamos de esa razón inductiva en la que poseemos una facultad de criterios morales de apreciación regulada sobre la naturaleza de las cosas? No es el egoísmo o el amor a sí mismo el que gobierna la naturaleza del hombre, como cree Hobbes, y como piensa también Mandeville, que ve en él el motor del bien público[1]. Es, antes bien, la simpatía: no ese sentimiento de simpatía inmediata, instintiva, de que habla Shaftesbury, ni ese "sentido moral" del que se hace eco su maestro de Glasgow, Hutcheson[2], y que, según el primero, nos inclina espontáneamente al bien universal de la especie, mientras que el segundo pretende que es indiferente al bien social; sino esa

[1] En su obra que tuvo una gran boga en el siglo XVIII, *The fable of the Bees, or Private vices, Public benefits* (1705 y 1723).

[2] *An Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue* (1725).

simpatía inmediata, reflexiva [1], de un espectador imparcial y desinteresado, atento a la experiencia común y a las inducciones que origina, y cuyos juicios de aprobación o de desaprobación, que se refieren a la situación del prójimo en el mundo, tienden espontáneamente a lo general. Esta especie de inclinación natural al hombre es lo que hace posible la sociedad: testimonia una finalidad que solo puede ser la obra de una providencia divina. Y esta misma providencia, que armoniza los valores ideales y los fines a realizar, la axiología y la teología—lo que produce la unidad de la obra de Smith—, se manifiesta también en la economía política, donde el juego espontáneo de los intereses del productor y del consumidor, de la oferta y de la demanda, debe, según él, bastar para mantener y aumentar la riqueza de las naciones, sin la intervención reguladora o protectora de los gobiernos en la "balanza del comercio", y solo por la eficacia del trabajo, que es la única fuente de la riqueza, la medida real del valor [2], cuyas leyes y condiciones de progreso ha trazado la misma naturaleza, al igual que lo ha hecho para el perfeccionamiento de los seres organizados, correspondiendo, por tanto, al legislador la tarea de asegurar la libertad del trabajo, de la industria y del comercio; en suma, la de dejar actuar a la Naturaleza.

Pero la Naturaleza no actúa de una manera uniforme. La armonía no se establece por sí misma, sin luchas, sin antagonismos y sin conflictos entre las razas, las naciones y las clases, así como entre las especies naturales y los individuos. De lo cual los economistas no tardaron en darse cuenta, ya que se manifestó a los ojos de todos, cuando, en 1789, algunos años después de la caída de Turgot, estalló la Revolución, a la que conducía toda la evolución económica, financiera, política, intelectual y social del siglo. También lo económico se conformó al plan que le descubría o le imponía su objeto, cuando, renunciando a interpretar los hechos económicos en términos de riqueza, de negocio y de mercado, aplicándose a determinar las necesidades y las capacidades de los hombres, así como su apreciación de los valores morales, jurídicos y económicos, cesando de ser deductivo, como se lo reprocha-

[1] Este punto fue puesto en claro por L. Bagolini, *La simpatia nella morale e nel diritto, aspetti del pensiero di Adam Smith*, Bolonia, 1952. Según Adam Smith, el *fin* no tiene necesidad de la *razón*, que nos hace conocer solamente las relaciones de *medio* a fin, sino del *sentimiento*, a saber de esa "simpatía" que es tendencia social concreta, participación en la situación del prójimo; pero ambos se enlazan en la determinación práctica de los *valores*.

[2] Al menos del valor de cambio (value in exchange), que Smith distingue del valor de uso (value in use). Por su análisis del valor, del que en su origen, según él, todo el montante o el precio volvía al obrero en tanto que el detentador del capital retiene hoy una parte (de ahí la lucha de clases por la determinación del salario), Adam Smith preludia las teorías del socialismo y de Marx, del que se separa radicalmente, en los demás puntos, por su liberalismo y por su providencialismo.

ba todavía Augusto Comte, para estudiar la historia, y mostrar la dependencia de las leyes, y de las regularidades que observa, con respecto a las estructuras, a las instituciones y a las ideas vivas y cambiantes, a las fases de resistencia o de crecimiento armónico que se presentan en la sucesión de los tiempos, se liberó de las normas abstractas para acercarse al hombre. La matemática de que hace uso (* 69) no es ya una matemática cuantitativa, un estudio de las magnitudes, tomado de las ciencias mecánicas o físicas, sino una "matemática cualitativa" o, más exactamente, un estudio de las "estructuras", en el que el uso mismo que se hace de las probabilidades exige la intervención de principios nuevos de interpretación. Y, en la medida misma en que pretende convertirse en una ciencia, no ya solamente del *homo oeconomicus* tal como lo concebía Ricardo, sino del hombre concreto, inmerso en una comunidad humana, lo económico tiende a recibir sus normas y su método de la historia más que de la matemática: ciencia de observación en primer término, el orden distributivo suministrado por el cálculo de probabilidades, que no gobierna más que los medios, no las cosas, tiene menos relación con ella que el orden esencial o primero, proveniente de la naturaleza de las cosas y que respeta sus diversas singularidades.

2. Los naturalistas. La introducción del tiempo en el determinismo vital. Buffon y la constitución de la Historia natural. La variabilidad de las especies. Lamarck: la doctrina transformista; influencia del medio y del uso, y transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos

Realmente, lo que aparecería como verdaderamente nuevo en la "ciencia nueva" que se constituía entonces, aunque sus fundadores no se hayan quizá dado cuenta de ello en un principio, era el hecho de que las leyes a las que se llega en economía política no son leyes universales y leyes estáticas, sino *leyes relativas*, si puede decirse así, y, hecho todavía más importante, *leyes de evolución* y de *crecimiento* [1]. Ahora bien: a estas nociones nuevas abocaban, hacia la misma época, los naturalistas, aunque el término de "evolución", al menos en este sentido, no haya aparecido sino más tarde (*70), y haya servido primitivamente

[1] Según la expresión de François Simiand (Vocabulario filosófico de Lalande, en la palabra "Economía política"). El autor observa justamente, a este respecto, que la escuela llamada histórica en economía política (Schmoller) pretende abocar a leyes, y que estas leyes, por ser leyes de *evolución*, necesitan también de una ciencia, pero de una ciencia positiva y experimental, y no conceptual e ideológica; lo que obliga, como contrapartida, a ampliar y flexibilizar la noción de "ciencia", como cuando hablamos de una "ciencia de lo individual".

para designar, por oposición a la epigénesis, la preformación, desde el origen, en el germen, de lo que aparecerá ulteriormente en el curso del desenvolvimiento del ser, y aun durante mucho tiempo, siguiendo a su primer teórico Heriberto Spencer[1], se haya procurado, o intentado, representar toda evolución, lo mismo que todo desenvolvimiento, en términos estáticos, sobre el modelo del determinismo tal como se le conocía en mecánica, según la fórmula que dio de él Laplace: "Una inteligencia que, en un instante dado, conociese todas las fuerzas de que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, si fuese lo bastante amplia para someter estos datos al análisis abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los mayores cuerpos del universo y del más ligero átomo: nada le resultaría incierto, y el futuro, lo mismo que el pasado, estaría presente a sus ojos."[2]. Esto equivale a decir, como declara también Laplace, que debemos considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que va a seguir: lo que significa, en el sentido en que él lo entiende, que *todo está dado,* que nada nuevo se produce en la marcha de los acontecimientos, y que la imprevisibilidad que nosotros les atribuimos es debida tan solo a nuestra ignorancia.

Para Laplace, al igual que para D'Alembert[3], el tiempo debe ser tratado como una cuarta dimensión del espacio, en la cual los acontecimientos futuros preexisten actualmente, y la ciencia de la naturaleza, la física, se encuentra así transformada, siguiendo la concepción de Lagrange, en una geometría de cuatro dimensiones. Pero los hechos de la vida, tanto en las sociedades humanas como en las especies naturales, ¿pueden reducirse a ella? ¿Se justifican acaso con un determinismo riguroso fundado en el postulado de una secuencia unívoca de los fenómenos? ¿No necesitan de una historia, en la que la determinación, que es real—porque el azar no explica nada—, revista un carácter de originalidad específica, de irreversibilidad temporal, y, por consiguiente, de profunda imprevisibilidad, que la separa absolutamente del determinismo mecánico? Esto es lo que las ciencias nuevas que se constituían por entonces iban a poner en evidencia. Y como, no obstante, el espíritu humano, fiado, no de sus concepciones, sino de lo real o de lo existente, se ve llevado a comprobar, según la expresión de Pascal[1], "el enlace para siempre admirable que la naturaleza enamorada de la unidad establece entre las cosas más alejadas en apariencia", como se le aparece que la naturaleza es una, en todos sus órdenes y en todas sus escalas, a pesar del carácter específico de las leyes apropiadas a sus diferentes niveles, esta revelación de un mundo nuevo—el mundo de la vida—, más próximo a la realidad concreta que el mundo de la mecánica, habría de conducir al espíritu humano, a través de muchas contradicciones aparentes y alternativas de uno a otro, a una concepción completamente nueva, y mucho más flexible, del determinismo natural, en la que el tiempo y su ritmo juegan un papel primordial. En adelante el polo de la ciencia no será ya la matemática sino la historia.

Este punto de vista nuevo se echa ya de ver en los naturalistas de la época[2], y en particular en el más importante de ellos, el borgoñón Buffon (1707-1788), el Intendente del Jardín del rey (1734), y autor de la *Historia natural* y de las *Epocas de la naturaleza.* Sin duda, en el elogio que hace de él[3], Condorcet le ensalza por haber procurado "esos consuelos que experimenta un alma fatigada de los avatares de la vida al descansar su vista en la inmensidad de los seres apaciblemente sometidos a las leyes eternas y necesarias". De hecho, adversario resuelto de la explicación por las causas finales que era grata al abate Pluche en sus *Espectáculos de la naturaleza* (1732-40) y más tarde a Bernardino de Saint-Pierre en sus *Estudios de la naturaleza* (1784) y en sus *Armonías de la naturaleza* (publicadas en 1815), convencido[4] de

[1] Precisamente en este sentido (de preformación, o de adecuación de los gérmenes, definido por Maupertuis en su *Ensayo sobre la formación de los cuerpos organizados,* par. IX-X) Swammerdam (1637-1680) y Malpighi (1628-1694) emplean el término "evolución", mientras que Charles Bonnet, partidario de la epigénesis *(Contemplación de la naturaleza,* VII parte, c. X "De la generación"), sostiene que las diferenciaciones de órganos y de caracteres que aparecen en el curso del desenvolvimiento de un ser, en su embriogenia, se constituyen por grados sin preexistir todas ellas formadas en el germen. Volveremos más adelante sobre el sentido de la evolución en Spencer.

[2] Laplace, Introducción a la *Teoría analítica de las probabilidades* (1812. Obras completas, t. VII, 1886, p. VI). Véase a este respecto Meyerson, *La deducción relativista,* pág. 107; M. Capek, "La teoría bergsoniana de la materia" (R. philos. 1953, págs. 35 y sgs.). La teoría determinista de Laplace no le impedía ser creyente, como lo testimonia esta carta de 1809 a su hijo: "Pido a Dios que vele tus días. Tenle siempre presente en tu pensamiento..."

[3] En sus *Elementos de filosofía,* XVI, sobre la manera de encontrar las propiedades generales del movimiento comparando la relación de las partes del tiempo con la de las partes del espacio recorrido, D'Alembert escribe: "Al no poder representarse el primero más claramente que por la relación de las partes de una línea recta indefinida, puede, pues, compararse la relación de las partes del tiempo con la de las partes del espacio recorrido como se compara en geometría la relación de las partes de una línea con la de las partes de otra línea."

[1] *Potestatum numericarum summa (Obras completas de Pascal,* Pléiade, página 171). Véase a este respecto André Lamouche, *La théorie harmonique. Le principe de simplicité dans les mathématiques et dans les sciences physiques* (Gauthier-Villars, 1955), págs. 322 y sgs.

[2] Hay que hacer notar en particular la importancia de los estudios botánicos de los Jussieu, que abrían a las ciencias y a la filosofía horizontes completamente nuevos, atrayendo la atención sobre los caracteres comunes a la planta y al animal que pertenecen fundamentalmente a la naturaleza del ser organizado, y que deben regular el método de clasificación natural.

[3] *Obras completas de Buffon,* 1849, t. I, pág. 15.

[4] A propósito de la pata del cerdo, de la cual, solamente dos dedos, de los cuatro que tiene, son utilizados por el animal. Pero prestan servicio al jabalí.

que la naturaleza está muy lejos de someterse a causas finales en la composición de los seres y de que puede poner en ellos "algunas veces partes sobreabundantes, puesto que también deja de poner en ellos con harta frecuencia partes esenciales", Buffon piensa que nuestros sentidos, fundamento de nuestros conocimientos humanos, no pueden darnos ideas más que de los efectos y nunca de las causas. "No prestamos atención, dice en este mismo pasaje, al hecho de que alteramos la filosofía, desnaturalizamos su objeto, que es conocer el *cómo* de las cosas, la manera como obra la naturaleza, y sustituimos este objeto real por una idea vana, tratando de adivinar el *porqué* de los hechos, el fin que ella se propone." Como declara en su primer *Discurso sobre la manera de estudiar y tratar la historia natural,* ese nuevo *Discurso del método*: "Será preciso, pues, reducirse a llamar causa a un efecto general y renunciar a saber nada más. Los efectos generales son para nosotros las verdaderas leyes de la naturaleza. Y aquí la unión de las dos ciencias, matemática y física, puede proporcionar grandes ventajas: la una da el cuánto y la otra el cómo de las cosas."

Pero Buffon, que tiene una idea muy clara de la cualidad específica de las ciencias y de las diferencias que existen entre las diversas clases de verdades, se da perfecta cuenta, y lo proclama con fuerza en el *Discurso,* que ya en física, y con mucha más razón en las ciencias naturales, no puede uno atenerse a las identidades de ideas, exactas y demostrables, sino que todas se ofrecen abstractas, arbitrarias y relativas, a lo cual se reducen las verdades matemáticas. No hablemos incluso de "ciencias naturales" por miedo a que se asimilen estas ciencias nuevas a las ciencias ya constituidas, que piden sus reglas a las matemáticas. Digamos mejor "historia natural", sin desconocer, por otra parte, que esta historia es una verdadera ciencia de un tipo completamente nuevo en la que la experiencia, quiero decir la observación paciente y desinteresada de los hechos—porque el genio es el fruto de una larga paciencia—es el guía que nos conduce a la verdad. Lo que tal ciencia pierde en rigor, lo gana en realidad. Si el fin de la ciencia es hacernos conocer lo real, la historia natural merece más que las matemáticas el título de ciencia verdadera, y sobre ella en adelante, aunque no sin resistencias, tenderán a modelarse nuestras concepciones de la ciencia. Hecho de inmenso alcance, cuyas implicaciones y consecuencias seguramente no reconoció Buffon, aunque posiblemente las hubiese entrevisto. Escuchemos siquiera la manera como lo expresó en su *Discurso,* puesto que, en fin, el estilo es el hombre mismo [1]:

[1] Esta fórmula famosa, y frecuentemente mal comprendida, está sacada de su *Discurso sobre el estilo,* que no es otra cosa que su discurso de recepción en la Academia francesa (1753).

La historia natural, tomada en toda su extensión, es una historia inmensa; abarca todo lo que el universo nos presenta.

El estudio de la naturaleza supone en el espíritu dos cualidades que parecen opuestas: las grandes visiones de un genio ardiente que lo abarca todo con una sola ojeada, y las pequeñas atenciones de un instinto laborioso que no se aplica más que a un solo punto.

Nos vemos naturalmente llevados a imaginar en todo una especie de orden y de uniformidad; y cuando se examinan tan solo ligeramente las obras de la naturaleza, parece a primera vista que ella trabajó siempre en un mismo plano. Como no conocemos más que un camino para llegar a un fin, nos persuadimos de que la naturaleza hace y opera todo con los mismos medios y operaciones semejantes. Esta manera de pensar ha hecho imaginar una infinidad de falsas relaciones entre las producciones naturales. Pero cuando queremos penetrar más profundamente y examinar con ojos más atentos la forma y la conducta de sus obras, nos sorprendemos también de la variedad del plan y de la multiplicidad de los medios de ejecución. Imposible dar un sistema general, un método perfecto, no solamente para la historia natural entera, sino incluso para una sola de sus ramas... El único y verdadero medio para hacer avanzar a la ciencia es el de trabajar en la descripción y en la historia de las diferentes cosas que constituyen su objeto.

El verdadero método, aquí, consiste en recurrir a las observaciones, en reunirlas distinguiendo los hechos esenciales de los que solo son accesorios en cuanto al objeto considerado; luego, en enlazarlas por la fuerza de las analogías, después de lo cual podrá formarse el plan de explicación por la combinación de todas estas relaciones, que habrá que presentar en el orden más natural, sirviéndose siempre de las experiencias, para "tratar de arribar a ese alto grado de conocimiento en el que podemos juzgar que los efectos particulares dependen de efectos más generales, y en el que podemos también comparar la naturaleza consigo misma en sus grandes operaciones".

¿Qué es, pues, la Naturaleza? Se hace de ella una especie de ser ideal al que se acostumbra referir como causa todos los efectos constantes, todos los fenómenos del universo. Pero esto no es decir nada inteligible. "La Naturaleza es el sistema de las leyes establecidas por el Creador." Pero ¿qué son estas leyes? En principio, Buffon parece preocupado sobre todo por combatir la teoría de las clasificaciones, admitida y exaltada por Linneo *(Systema naturae,* 1735), que pretende determinar y distribuir las especies de manera que pueda encontrar el plan de la creación. Este "método" le parece artificial y desprovisto de fundamento, porque dice en su *Discurso*: "La naturaleza camina por gradaciones continuas y, por consiguiente, no puede prestarse a estas divisiones, puesto que pasa de una especie a otra especie y con frecuencia de un género a otro género por matices imperceptibles." Este método descansa, además, en cuanto a su principio, en un "error de metafísica", porque no existen realmente en la naturaleza más que

individuos, y los géneros, los órdenes, las clases, al no ser más que relaciones arbitrarias o puntos de vista diferentes bajo los cuales se considera los objetos de la naturaleza, no deben ser considerados más que como signos convenidos para entenderse. En fin, este método es peligroso en sus aplicaciones, porque tiende a desposeer al hombre del lugar privilegiado que ocupa en el universo como término y como fin de esta *serie*, continua como ha visto profundamente Leibniz [1], ramificada como lo precisa Buffon, y al que su colaborador Daubenton había puesto en evidencia con sus estudios de anatomía comparada, antes que Charles Bonnet y J.-B. Robinet, en 1768, hubiesen mostrado que "la gradación natural de las formas del ser" que presenta no son más que "los ensayos de la naturaleza que aprende a hacer el hombre", lo que habría de llevar a Buffón a considerar el orden y, si puede decirse así, la evolución de la naturaleza entera como subordinada a la formación del hombre y al progreso de la civilización. Esta idea, por lo demás, no se apartó nunca de la mente de Buffon y en sus *Epocas de la naturaleza* (1778), si realmente se muestra más convencido que al principio de la pequeñez del hombre en el universo y de la humildad de su condición, transfiere, sin embargo, en cierto modo a la humanidad la realeza que atribuía al hombre individual.

Ahora bien: mientras que al principio Buffon creía en la fijeza, incluso en la invariabilidad, de los seres organizados y la idea de serie o de gradación en las producciones naturales se enlazaba en él a la idea, sin más, de una unidad de plan en la producción de las especies y en el propósito general de la creación, una observación más atenta de 1757 a 1764 le llevó no solamente a reconocer la infinita diversidad de los seres naturales, sino a admitir sus mutaciones y derivaciones por vía de descendencia. Esta plasticidad de la naturaleza, esta variabilidad de las especies, esta posibilidad de una descendencia común, que al

[1] Esta influencia de Leibniz sobre los naturalistas debe hacerse notar. Según el testimonio de Hérault de Séchelles en su *Viaje a Montbard*, Buffon estimaba que Leibniz, con Bacon, Newton, Montesquieu y él mismo, se contaban en el número de los cuatro o cinco genios que honraban a la humanidad. Pensaba, como Bonnet, que la continuidad tiene menos semejanza con una serie lineal que con un árbol ramificado, o, más exactamente, con una red, en la que "la naturaleza no da un solo paso que no se verifique a la vez en todos sentidos". En sus *Consideraciones sobre los cuerpos organizados*, I, 12, Charles Bonnet celebra *este principio de continuidad*, debido al genio de Leibniz, y que le permitió sospechar la existencia de un ser como el pólipo (descubierto por Trembley), mientras que, por su parte, Maupertuis, en su *Ensayo sobre la formación de los seres organizados* (1754), se atiene en un todo a Leibniz y, con gran disgusto de La Mettrie, corona con una visión tomada de la *Monadología* su tentativa de explicar la naturaleza entera por la combinación mecánica de los elementos de la materia: la vida le pone en presencia de un "principio de inteligencia, algo semejante a lo que llamamos deseo, aversión, memoria", irreductible a la materia y a las leyes que la rigen.

comienzo había rechazado [1], es precisamente la conclusión que se impone a su espíritu cuando, de 1757 a 1764, se pone a estudiar los animales del nuevo mundo y comprueba que, aun siendo análogos a los del mundo antiguo, son, sin embargo, diferentes, lo que no puede explicarse, como prueba Maupertuis (1754) más que por variaciones adquiridas bajo la influencia del clima, del régimen de vida y de alimentación, de la concurrencia de especies entre sí. Y esta conclusión a la que le conducía la ciencia nueva que de paso acababa de fundar, la geografía zoológica, se veía reforzada por otras muchas observaciones o experiencias concordantes: el descubrimiento de animales fósiles y de especies desaparecidas; los datos nuevos de la anatomía comparada y de la fisiología; los fenómenos de degeneración, de hibridación, de escisiparidad, incluso (en los pulgones) de partenogénesis, que habían sido puestos en evidencia; las generaciones espontáneas que Needham (1748) afirmaba haber visto producirse, y en las que Buffon, en consecuencia, se vio tentado a buscar el origen de las especies [2]; la existencia comprobada de tipos intermedios entre especies vecinas, lo que sugería a Adanson (*Familia de las plantas*, 1763) la idea de una continuidad de las formas organizadas con paso insensible de un grupo a otro [3], no teniendo otra causa los vacíos que observamos entre ellos que nuestra ignorancia de los tipos intermedios que producen el enlace; en fin, la historia de los orígenes y de las revoluciones del globo, la extraordinaria riqueza y diversidad en el espacio y en el tiempo de las especies vivas [4], el espectáculo de una naturaleza en la que una observación más atenta nos revela que su curso no es absolutamente uni-

[1] *Historia natural*, t. V, pág. 34, donde rechaza los sistemas de clasificación por familias (el hombre y el mono, por ejemplo, lo que podría hacer suponer su origen común).

[2] Puesta en duda por las experiencias de Spallanzani (1729-1799), la teoría de las generaciones espontáneas—que era admitida por lo demás por la mayor parte de los autores y por los mismos teólogos—fue realzada de nuevo por los defensores de una evolución materialista, y mantenida hasta las experiencias decisivas de Pasteur, que la desmentían (1860-64).

[3] Desde ese momento, las "gradaciones continuas" entre las especies, que Buffon ya había observado, y de las que sacaba su argumento contra Linneo, conducen—por intervención del factor Tiempo—a la idea de un *paso* o de una *filiación* de una a otra.

[4] Disminuyeron mucho, desgraciadamente, como consecuencia de las devastaciones anárquicas del hombre. Se estima que cerca de 120 especies de mamíferos se han extinguido desde la época de Buffon, y que 600 están en camino de desaparición progresiva. (Varagnac, *De la préhistoire au monde moderne*, Plon, 1954. A. Chevalier, "Sauvegarde de la faune", Revue forestière française, octubre de 1956.) Ocurre como si la prodigalidad de la naturaleza—ante la cual las teorías mecanicistas encuentran cierta dificultad, que repugna igualmente al sistema humano de economía de los medios en el trabajo—ofendiese al hombre, incapaz de alcanzar el poder divino: de donde su encarnizado empeño en reducirla, e incluso en destruirla, lo que resulta más fácil que negarla.

forme, que admite variaciones sensibles, que recibe alteraciones sucesivas, que se presta incluso a combinaciones nuevas, a *mutaciones* de forma y de materia que prueban, como lo proclama en sus *Epocas de la naturaleza* (1778), que "las cosas del mundo físico están, al igual que las del mundo moral, en un movimiento continuo de variaciones sucesivas", y que nos hacen sospechar[1] "las transformaciones infinitas que pudo sufrir o hacer desde esa inmensidad de los tiempos en que viene trabajando en sus obras", y la "gran filiación de todas las genealogías en la naturaleza"; todos estos hechos, y aun muchos otros, que podemos legítimamente inducir de las experiencias, sugieren la idea de que las especies animales, en su prodigiosa diversidad, provienen de tipos que, en la sucesión de los tiempos, produjeron otras razas de animales, perfeccionándose o degenerando por el juego de las variaciones, alteraciones y cambios debidos a las condiciones exteriores.

Y sin duda Buffon no parece llegar a afirmar la filiación de todos los seres vivos a partir de un tipo único, que sería, según la expresión de Diderot, el "prototipo de todos los seres". Admitiría de mejor grado[2] la creación de un cierto número de tipos generales de organización de los que derivasen los diferentes grupos específicos que con ellos tienen relación, de suerte que el proceso seguido por la naturaleza en la producción de los seres vivos se asemejase al desarrollo de los matorrales, a una ramificación, a una red, más que a una serie lineal única por descendencia directa. Concepción, por lo demás, que se halla muy de acuerdo en él con la creencia en un Dios creador y en la existencia en el hombre de un alma distinta del cuerpo por sus facultades intelectuales, que separa al hombre del animal.

De los puntos de vista profundamente originales, aunque algo confusos, formulados por Buffon, Lamarck (1744-1829) haría surgir, al sistematizarlos, una teoría completa en la que se encuentra el primer enunciado coherente de las doctrinas transformistas.

Pero no llegó a ella de una vez. En su primera obra, que publicó

[1] Como dice Buffon a propósito del ave llamada somormujo de las Filipinas, especie emparentada con los somormujos de Europa y que "no es quizá más que la misma ave modificada por el clima" (t. IX, pág. 262).

[2] De acuerdo en este punto con eminentes biólogos contemporáneos, como Louis Vialleton, *Membres et ceintures des Vertébrés tétrapodes*, Crítica morfológica del transformismo (Doin, 1924), *L'Origine des êtres vivants* (Plon). Aunque puedan formularse algunas reservas a este respecto, sobre todo en lo que concierne a la determinación de los tipos verdaderamente primitivos e irreductibles (Teilhard de Chardin, *L'apparition de l'homme*, pág. 307), parece claramente establecido que la evolución viva procede no de una forma, de un huevo o de un phylum único, sino de una pluralidad de familias emparentadas: emparentamiento sin descendencia común, que constituye, a nuestro juicio, uno de los grandes misterios de la vida.

al término de una breve carrera militar bajo los auspicios de Buffon, *Flora francesa o Descripción sucinta de todas las plantas que crecen naturalmente en Francia, dispuesta según un método nuevo de análisis* (1778), así como en los trabajos de botánica que realizó en su calidad de conservador de los herbarios del jardín del rey, Lamarck proclamaba también la existencia real de las especies en la naturaleza y la constancia de sus caracteres esenciales, que las mismas alteraciones del cultivo no pueden nunca cambiar. Luego sus trabajos de paleontología, que le pusieron en presencia de evoluciones insensibles en geología *(Hidrogeología,* 1802), los estudios geológicos que emprendió a partir de 1794 como director del Museo de la cátedra de zoología de animales sin vértebras, le llevaron a rectificar las ideas que había profesado sobre la naturaleza de la vida y sobre la fijeza de las especies, como aparece en el Discurso de apertura del año VIII, impreso al frente del *Sistema de los animales sin vértebras* (1801), en sus *Investigaciones sobre la organización de los cuerpos vivos* (1802) y en su *Filosofía zoológica* (1809). El poder que manifiesta la vida se le presenta desde entonces no ya como un principio, como una *archée* o un ser cualquiera, sino como un conjunto de causas actuantes sin fin ni intención, de suerte que "la naturaleza no puede hacer más que lo que hace". Mas también es preciso explicar el carácter útil de lo que ella hace. Ahora bien: según Lamarck, la espontaneidad que se atribuye a los animales no es más que la reacción de la irritabilidad o de la tensión que les es propia en presencia de circunstancias exteriores. Pero estas circunstancias influyen en la forma y en la organización de los seres vivos, no directamente, a decir verdad, sino por las necesidades que suscitan y los hábitos que engendran los esfuerzos para satisfacerlas. Así se explican, por el uso o la falta de uso de un órgano determinado, bien su desarrollo[1], bien su regresión, que se traduce por esas anomalías, esos desvíos, esa "gradación irregular" que al principio le habían sorprendido, y que pueden llevar hasta su desaparición. Tal es la primera ley enunciada en la *Filosofía zoológica*, y la segunda, que la completa, y la completa necesariamente, es que "todo lo que la naturaleza hizo adquirir o perder a los in-

[1] Lamarck llega incluso a decir "su creación", porque admite que, en el individuo, "nuevas necesidades, al hacer una parte necesaria, hicieron nacer realmente esta parte, por una serie de esfuerzos" *(Filosofía zoológica*, ed. 1809, página 222). En su *Historia natural de los animales sin vértebras* (1815), enuncia incluso como una ley distinta de sus dos grandes leyes *(Fil. zool.*, pág. 235), que "la producción de un nuevo órgano en un cuerpo animal resulta de una nueva necesidad sobrevenida que continúa haciéndose sentir y de un nuevo movimiento que esta necesidad hace nacer y mantiene". Confiesa por lo demás que esta ley, que hace *nacer* las especies animales de un cambio en los hábitos consecutivo a un cambio en las circunstancias, no admite otra prueba que la inferencia sacada de los hechos que establecen el *desarrollo* de los órganos por su empleo. Sobre todo esto, véase H. Daudin, *Les classes zoologiques* (1926), t. II, págs. 200-27. J. Chevalier, *L'habitude*, págs. 65 y sgs., 86, 92.

dividuos por influencia de las circunstancias a que su raza se encuentra expuesta desde hace largo tiempo y, por consiguiente, por influencia del empleo predominante de tal o cual órgano o por la de una falta constante de uso de tal o cual parte, lo conserva por generación en los nuevos individuos que provienen de ella, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos o a los que han producido estos nuevos individuos".

Así se encuentra constituida la doctrina transformista en sus dos aspectos esenciales: 1.° Plasticidad y variabilidad indefinida de los seres vivos [1]; 2.° Transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos. Respecto al primer punto, Lamarck percibió claramente la acción de un factor en el que Darwin verá la principal causa de las variaciones, a saber: la lucha por la vida y la supervivencia de los más aptos o de los mejor armados; con todo atribuye la influencia predominante a las condiciones exteriores y, más específicamente, a la acción del medio, que es tal, según él, que justifica el axioma famoso "La función crea el órgano", por la "necesidad" que lo hace nacer y el "uso" que lo desarrolla. Axioma hoy día abandonado por todos, visión del espíritu formulada por un "filósofo" al que le faltó saber disecar.

Respecto al segundo punto, todas las observaciones y las experiencias que fueron hechas hasta ahora [2] fracasaron al tratar de establecer que haya transmisión a su descendencia de los hábitos y de los caracteres adquiridos por el individuo; únicamente las aptitudes son transmitidas, y también las taras que alteraron el *germen.* De suerte que en cuanto a los dos puntos considerados, las tesis de Lamarck, si realmente tienen valor, en cierta medida, para una evolución regresiva, son impotentes para explicar una evolución progresiva y, con mayor razón, una evolución creadora, por filiación directa.

¿Qué es, pues, lo que queda? "Toda ciencia, escribe Lamarck [3], debe tener su filosofía. Solo por este camino puede hacer progresos reales." Ahora bien: Lamarck mismo había incorporado a su filosofía o había dejado subsistir en ella ciertos factores de los que sus modernos discípulos, los neolamarckianos como Cope, sacaron partido, mostrando, ante la insuficiencia del mecanismo interno o externo para dar cuenta de la vida y de su evolución, la necesidad de hacer intervenir causas de naturaleza psíquica, como la necesidad, la tendencia, el deseo, el esfuerzo y, más profundamente, el impulso de vida salido de un gesto creador,

[1] No decimos "especies", porque, según Lamarck, "no hay realmente en la naturaleza más que individuos" (Apéndice a las *Investigaciones sobre la organización de los seres vivos,* 1801, pág. 141).

[2] *L'habitude,* c. V. "¿Pueden ser transmitidos los hábitos?" y advertencia a la 2.ª edición (1940), con referencias a los importantes trabajos de Lucien Cuénot, de Lloyd Morgan, de Jean Rostand, y crítica de las experiencias de Pavlov.

[3] *Filosofía zoológica,* pág. 69.

tras el cual está Dios, un Dios distinto de la naturaleza o del "orden de las cosas existentes", al que gobierna y modera de tal suerte que "todo lo que parece desorden, anomalía, entra sin cesar en el orden general e incluso concurre a él, y en todas partes y siempre la voluntad del supremo Autor de la naturaleza y de todo lo que existe es invariablemente ejecutada" [1].

El mecanismo al que Lamarck, al igual que Buffon y los grandes naturalistas de este siglo, hubieron de recurrir para la descripción de los fenómenos y la determinación de las leyes que los rigen, ese mecanismo tal como ellos lo entienden, no excluye, sino que por el contrario exige para su explicación un principio superior al mecanismo. Esta prudencia, que no siempre conservaron sus sucesores; esta disociación que habían sabido operar entre una descripción mecánica de los efectos observados y una explicación mecanicista de sus causas, en suma, entre el mecanismo operatorio y el mecanismo metafísico, materialista y monista, es un hecho de la más alta importancia. Además, en lugar de considerar todas las cosas, el universo y todo lo que contiene, *sub specie aeternitatis,* es decir, como lo entiende Spinoza, *sub specie necessitatis,* como si lo eterno no se encontrase más que en lo necesario y en lo estático, nos enseñaron a considerar la vida y, a través de ella, todas las cosas, *sub specie durationis et diversitatis* [2]. Desde ese momento las normas habituales de la ciencia se encuentran no solamente sobrepasadas, sino transmutadas y transformadas, porque ya no se trata aquí de una matemática, sino de una historia.

[1] *Filosofía zoológica,* pág. 101. Estas líneas concluyen el capítulo IV (Generalidad sobre los animales) y deben ponerse en relación con lo que Lamarck escribe en el capítulo II, a propósito del origen de las especies y de su variabilidad, sobre el hecho de que no podemos asignar reglas al Autor de todas las cosas en la ejecución de su voluntad, porque "nadie puede atreverse a decir que esta potencia infinita no pudo querer lo que la naturaleza nos muestra que quiso".

[2] Revolución de incalculable alcance, como lo mostró el P. Teilhard de Chardin *(Le phénomène humain,* págs. 240-43). En efecto, la ruptura del geocentrismo, en tiempo de Galileo, había liberado el Espacio de sus límites y abierto al espíritu del hombre el infinito de grandeza y su simétrico el infinito de pequeñez. Pero "la física del siglo XVII era impotente para hacer sentir a Pascal el abismo del Pasado. Y es por una tenue fisura, la de la Historia natural, justamente naciente, por donde, a partir del siglo XVIII, comenzó a filtrarse la luz en los grandes abismos, bajo nuestros pies... Después de las murallas del Espacio, quebrantadas por el Renacimiento, era ya el piso, y como consecuencia el techo, del Tiempo, el que, a partir de Buffon, se hacía movedizo... En nuestros espíritus, desde hace siglo y medio, está en trance de realizarse el más prodigioso acontecimiento, quizá nunca registrado por la Historia desde el paso de la Reflexión: el acceso, para siempre, de la Conciencia a un cuadro de dimensiones nuevas. Lo que hace y clasifica a un hombre "moderno" es el haberse vuelto capaz de ver no solamente en el Espacio, no solamente en el Tiempo, sino en la Duración—o, lo que equivale a lo mismo, en el Espacio-Tiempo biológico, y el sentirse, por añadidura, incapaz de ver nada de otro modo, y de comenzar nada por sí mismo".

Ahora bien: en esta historia trabajaban, por su parte, después de los allanamientos necesarios y al precio de muchos errores y diversiones, aquellos hombres que en esta misma época intentaban constituir a partir de la experiencia la ciencia del hombre; no del hombre exterior, biológico y social, sino del hombre interior, individual y concreto.

III. ANÁLISIS DEL ESPÍRITU. 1. DE LOCKE A BERKELEY: EL PROBLEMA DE LA SIGNIFICACIÓN Y DE LA EXISTENCIA; LA NATURALEZA, LENGUAJE QUE DIOS HABLA A LOS HOMBRES. EL DESENVOLVIMIENTO DE SU INTUICIÓN FUNDAMENTAL: DEL INMATERIALISMO Y DEL NOMINALISMO AL REALISMO PLATÓNICO. LA METAFÍSICA INSPIRADORA DE LA CIENCIA: NUEVA TEORÍA DE LA VISIÓN. DE LAS IDEAS Y DE LAS NOCIONES A LAS COSAS POR LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS

El siglo XVIII no solamente planteó y en cierta medida elucidó los problemas que conciernen al origen, la naturaleza y las leyes del desenvolvimiento de las sociedades humanas como especies naturales, sino que, siguiendo en esto el camino abierto por Locke, se aplicó a escrutar, por un análisis exacto y gracias tan sólo a los recursos de la experiencia interna, los fundamentos, la extensión y la certeza de nuestros conocimientos, refiriéndolos constantemente a su origen, a su naturaleza y a su desenvolvimiento en el espíritu humano, sin preocuparse de las cosas que nuestra sonda no puede alcanzar y que exceden las posibilidades del entendimiento [1].

La primera cuestión, según Locke, que se plantea a quien examina todo lo que es objeto de nuestro entendimiento cuando pensamos, es la de saber cómo el hombre llega a poseer todas estas ideas (II, 1), de qué fuente las saca el entendimiento, por qué medios y por qué operaciones pueden venir al espíritu, y en fin—Locke termina, según Berkeley, por donde debiera haber comenzado—, lo que representan y significan las palabras de que se hace uso para designarlas (III, 1). En esta forma se había planteado el problema Berkeley, lo mismo que Hume, Condillac y los ideólogos, con la diferencia, sin embargo, de que Berkeley transfiere a las ideas el problema de la *significación* que Locke no se había planteado explícitamente más que a propósito de las palabras; lo que le lleva a considerar las ideas mismas y todas las operaciones y los productos del pensamiento como *signos;* en suma, como un *lenguaje* respecto al cual habrá que tratar de descubrir quién

[1] Véase la Epístola a Monseñor Edmund Sheffield, de Pierre Coste, traductor del *Ensayo filosófico* de Locke *concerniente al entendimiento humano* (1729), la Advertencia del traductor, el Prólogo del autor con la adición para la segunda edición del *Ensayo,* y la Introducción en la que explica el plan de su obra.

lo posee y buscar lo que designa, representa y significa en la realidad de las cosas y no solamente en nuestro espíritu y en el espíritu de los otros hombres; problema que Locke deja a un lado, a propósito de la significación de las palabras, como una fuente de oscuridad y de confusión inevitable (III, 2, 5), para atenerse a la conveniencia y disconveniencia de las ideas entre sí, reconociendo, sin embargo, que la existencia real y actual está incluida en ellas, de suerte que podemos conocer nuestra propia existencia por intuición, la existencia de Dios por demostración y la de los otros hombres por sensación (IV, 9-11), pero sin que estas inferencias estén propiamente fundadas en su sistema del conocimiento. Para Berkeley, por el contrario, este problema de la realidad o de la existencia es el problema central que preside todas sus especulaciones y las lleva a un fin, metafísico y más específicamente religioso, que era su principio secreto, y que se sitúa a una profundidad que nuestras sondas seguramente no pueden alcanzar, pero cuya existencia nos descubren. Con ello Berkeley, partiendo del empirismo de Locke, le sobrepasa singularmente, lo mismo que sobrepasa a toda su época, y se aparece en el siglo XVIII entre los filósofos de las luces como el único filósofo digno de este nombre, y como un metafísico cuya intuición no cede en nada a la de los más importantes.

Se ha discutido mucho sobre el sentido que conviene atribuir a su filosofía, sobre su inspiración, su naturaleza, su unidad, las influencias que atestigua, la evolución del pensamiento que refleja. En la historia de los sistemas, Berkeley se manifiesta con figura de inmaterialista o, si se quiere, de idealista reforzado, y, por su negación a la sustancia material, habría preparado los caminos a la teoría de Hume, que aplica al espíritu o a la sustancia espiritual la misma crítica radical que Berkeley había aplicado a la materia. Pero esto es disfrazar su doctrina, esto es desconocer la intención profunda y el desenvolvimiento de su pensamiento, del *Tratado concerniente a los Principios del conocimiento humano* (1710) y de los *Diálogos entre Hylas y Philonus* (1713) a la *Siris* (1744) que nos lo entrega en su integridad y en su pureza. El que estudia atentamente la obra de Berkeley en su desenvolvimiento, como él mismo pide, no puede dejar de observar que pasó del empirismo al racionalismo, del nominalismo al realismo, del deísmo al teísmo, incluso al teocentrismo; en suma, de Locke a Malebranche y a Platón. Y esto es verdad en grandes líneas. Pero cuando se echa de ver la reintegración, por Berkeley, de lo universal—no de lo abstracto—en el sistema del saber *(Tratado,* introducción, § 12-15), y luego el hecho de que en la segunda edición del *Tratado* (1734) y en el *Alcifrón,* añade, al conocimiento de las cosas u objetos sensibles por las *ideas,* el conocimiento del espíritu y de las operaciones del espíritu por *nociones* generadoras del saber verdadero, que según nos muestra la

Siris están fundadas *in re* en el Espíritu infinito, no se ha hecho más que señalar el desenvolvimiento aparente de su doctrina, pero no la intuición profunda de la que procede y que expresa.

Esta intuición, que hace interpenetrarse, como mostró Bergson [1], las cuatro tesis fundamentales de su filosofía: idealismo inmaterialista, nominalismo, espiritualismo voluntarista, teísmo, pero que es algo a la vez mucho más sutil, más concreto y más preciso, debería encontrarse en la imagen mediadora en la que la materia nos es presentada como "una tenue *película transparente* situada entre el hombre y Dios", y que, según los casos, nos permite o nos impide percibir a Dios. Esta película para la mayoría forma pantalla; les oculta a Dios, les aparta de El y sustrae a la Providencia los asuntos del mundo [2]. Pero no se dan cuenta, escribe en la Introducción al *Tratado*, que son ellos los que han levantado la polvareda y los que se quejan en seguida de no ver. La tarea del filósofo, la que Berkeley se propone desde un principio [3], será, pues, prescindir de la nebulosa o del velo de las palabras y de las ideas abstractas para conducirnos al sentido de la *realidad*, al sentido de la *existencia*, que detrás de todo lo que percibimos, imaginamos o pensamos, detrás de todos los fenómenos de la naturaleza, nos hará descubrir al Agente activo que es su causa, Dios.

Ya en 1708, Berkeley escribía en su Cuaderno de notas *(C. B.* 97, 491): "La fuente de la locura de los que niegan la existencia del movimiento y de las demás cosas percibidas efectivamente por los sentidos proviene de que ignoran la naturaleza de la existencia y en qué consiste. El descubrimiento de la naturaleza, del sentido, de la importancia del *existir*, de aquí en lo que insisto principalmente. Esto señala una gran diferencia entre los escépticos y yo. Creo que es un hecho totalmente nuevo. Estoy seguro de que para mí es nuevo." De hecho hay dos maneras y solo dos maneras de existir. "Existir es ser percibido o percibir", escribe Berkeley [4], y añade al margen esta nota, que explica

[1] *La intuición filosófica,* conferencia pronunciada en el Congreso de filosofía de Bolonia, el 10 de abril de 1911, reeditada en *Pensamiento y movimiento,* edición hispanoamericana de las obras de Bergson, págs. 1028-1048.

[2] "It is a very extraordinary instance of the force of prejudice, and much to be lamented, that the mind of man retains so great a fondness, against all the evidence of reason, for a stupid, thoughtless *somewhat,* by the interposition whereof it would, as it were, screen itself from the providence of God, and remove him farther off from the affairs of the world." *(A treatise concerning the Principles of human Knowledge,* § 75.) Véase también el 4.º diálogo de *Alcifrón.*

[3] Como escribe en su Cuaderno de notas de 1707-708 (trad. Gourg, 253; ed. Luce, 642. Cf. la nota bibliográfica). Las referencias al *Tratado concerniente a los Principios del conocimiento humano* están dadas aquí en esta forma: *Pr.*, seguido del número del párrafo. En cuanto a la sigla *D,* designa los *Diálogos entre Hylas y Philonus,* y *C. B.*, el Cuaderno de notas o *Commonplace Book,* cuyo primer número se refiere a la traducción de Gourg y el segundo a la edición Luce.

[4] "Existence is *percipi* or *percipere* (al margen): or *velle id est agere.* The

el texto: "o querer, es decir, actuar". Imposible que nada exista fuera de lo que piensa y de lo que es pensado *(C. B.* 39, 437), de los espíritus y de las ideas *(Pr.* 2, 89, 142). De la primera manera, la existencia *in se,* única primitiva, única primera y fundamental, es toda existencia consciente. De la segunda manera, la existencia *in alio,* derivada, enteramente diferente de la primera, y que no implica ninguna comunidad entre las dos naturalezas, es la existencia de las cosas sensibles, según la cual todo el ser consiste en el hecho de ser percibido (esse est percipi) y no puede resultar de una abstracción, porque no es decir nada inteligible hablar de una existencia absoluta de los objetos sensibles en sí mismos o en el espíritu *(Pr.* 24). Con ello se escapa a la duda, porque no podríamos equivocarnos en materia de percepción *(C. B.* 306, 693), y es muy cierto que los cuerpos continúan existiendo, los árboles en el parque, el caballo en la cuadra, los libros en el despacho de trabajo, incluso cuando no los percibo actualmente, porque si abro los ojos y miro hacia ese lado yo los veré *(C. B.* 786, 293): existen, pues, pensemos o no pensemos en ellos, como un conjunto de fuerzas capaces de producir pensamientos (773, 282), y como no somos en modo alguno sus causas, como son independientes de nuestra voluntad, es preciso que haya, pues, alguna otra causa de estos hechos, es decir, un Ser que quiere estas percepciones en nosotros (104, 499), un Poder perfecto, simple, único, eterno, que es el Espíritu activo, la causa única de todas las cosas naturales, Dios (35, 433). He aquí lo que es la realidad. Berkeley no niega en manera alguna; afirma, y, por el contrario, garantiza la existencia real de las cosas que percibimos como datos inmediatos [1], y del hecho de que no dependen de mi pensamiento, de que

horse is in the stable, the books are in the study as before." (Luce, 429. Gourg, 31). Sobre la significación y el alcance de esta máxima famosa, que constituye el principio de la doctrina berkeleyana de la existencia, véase la nota (*72) en el Apéndice. Ella misma no es más que la consecuencia y la formulación de lo que denomina el Principio *(C. B.* 875): "a saber que ni nuestras ideas, ni nada semejante a nuestras ideas, puede encontrarse en una cosa que no percibe." (The Principle: i. e. that neither our Ideas nor any thing like our ideas can possibly be in an unperceiving thing. *Com.* ed. Luce, 379).

[1] "Vemos la casa misma, la iglesia misma; porque es una idea y nada más. La casa misma, la iglesia misma, es una idea, es decir, un objeto; un objeto inmediato del pensamiento." *(C. B.* 29, 427 a). "La idea es el objeto del pensamiento. El pensamiento mismo no es una idea, es un acto, una volición, y, en tanto que se le opone a sus efectos, la voluntad." (418, 808). "Según esto, diréis, todo no es más que idea, pura ilusión. Respondo: todo es tan real como lo ha sido y lo será siempre. Llamar a una cosa idea no le priva en nada de su realidad." (417, 807). Y Berkeley añade que se habría atenido quizá al término "cosa", según el uso corriente, y no hubiera empleado el término "idea", si no hubiese tenido para ello dos buenas razones *(Pr.* 39): la primera es que el término "cosa" se toma generalmente para designar lo que podría existir fuera del espíritu, cuando los objetos de los sentidos no existen más que en el espíritu

tienen una existencia distinta de la percepción que tengo de ellas, infiere [1], e infiere necesariamente—puesto que el mundo sensible es lo que percibimos por nuestros sentidos, y nada es percibido por los sentidos más que las ideas, y ninguna idea o ningún arquetipo de una idea puede existir de otro modo que en una inteligencia—, la existencia de una Inteligencia en la que existen, en la que subsisten, y que a cada instante afecta mi espíritu con las impresiones sensibles que recibe. Y por la variedad, el orden y la manera de estas impresiones concluyo que su autor es sabio, poderoso y bueno, más allá de todo lo que puede comprenderse. "Anotadlo bien—añade Berkeley por boca de Philonus respondiendo a la objeción de los que le acusan de caer en las visiones entusiastas de Malebranche—, no digo: Veo las cosas al percibir lo que las representa en la sustancia inteligible de Dios. Esto no lo comprendo. Sino que digo: Las cosas percibidas por mí son conocidas por el entendimiento y producidas por la voluntad [2] de un Espíritu infinito." Todo lo que niega Berkeley es que las cosas sensibles, así como la extensión, el tiempo, el movimiento, los números y los órdenes de infinitos *(C. B.* 498; *Pr.* 110-134), tengan una existencia absoluta, exterior a todas las inteligencias y distinta de la percepción que tiene de ellas Dios (3.° *D.);* que exista una sustancia material, inerte e inanimada que pueda ser causa de ellas y causa de pensamiento (2.° *D).* Un mundo vacío de pensamiento, desprovisto de inteligencia, es decir, un no sé qué, *ned quid, nec quantum, nec quale,* ¡qué espectáculo sorprendente! *(C. B.* 516, 22-23), o mejor, ¡qué noción inteligible! Que haya una realidad, que haya cosas, que haya una *rerum natura,* esto, dice Berkeley, es lo que resulta indudable según mis Principios *(C. B.* 799, 305). Pero si estamos bien penetrados de estos principios, conformes por lo demás con la experiencia y el sentido común, veremos que la Naturaleza, concebida como un ser distinto de Dios, así como de las leyes de la naturaleza y de las cosas percibidas por los sentidos, no es más que un puro sonido desnudo de toda significación

---

y están desnudos de pensamiento y de acción; la segunda es que "cosa" tiene una significación más comprensiva que idea e incluye a los espíritus o cosas pensantes, así como a las ideas. Cf. la nota en el Apéndice.

[1] *Segundo Diálogo entre Hylas y Philonus.* Berkeley no dice: "Existe un Dios; por tanto, percibe todas las cosas"; sino: "Las cosas sensibles existen realmente; y, si existen necesariamente, son necesariamente percibidas por una Inteligencia infinita; por tanto, existe una Inteligencia infinita, o Dios."

[2] "No creo que las cosas ocurran por necesidad: no existen dos ideas cuya conexión sea necesaria. Todo resulta de la libertad, todo es voluntario." *(C. B.* 492, 884). Ni el azar ni la fatalidad, dos nociones idénticas en su fondo, rigen el curso de la naturaleza, sino la presencia de un Agente superior, aunque los hombres solo la reconozcan cuando el curso de la naturaleza se ve interrumpido por un milagro *(Pr.* 57).

inteligible, una vana quimera introducida por paganos desprovistos de toda justa noción sobre la omnipresencia y la infinita perfección de Dios, y que hombres cristianos no podrían admitir *(Pr.* 150); que la causa de todos los fenómenos de la naturaleza es únicamente Dios *(C. B.* 35, 433), sin que pueda haber aquí un reparto entre Dios y la Naturaleza o las causas segundas, ocasiones o instrumentos *(C. B.* 91, 485; 2.° *D.).* Al mismo tiempo, Berkeley mina por su base la idea que los "filósofos" se forjan de la Naturaleza, "como si la Naturaleza fuese otra cosa que el orden establecido por la libre voluntad de Dios" *(C. B.* 404, 794), y como si las causas físicas no pudiesen hacer nada (464, 856), al ser inertes por naturaleza *(Siris,* 247).

Pero hay más. Una vez eliminado todo lo que se interpone entre el hombre y Dios, una vez quitado el velo que hace de la película una pantalla, nada impedirá ya que el espíritu perciba a Dios a través de ella por transparencia, o para trasladar a una imagen auditiva la imagen visual de que nos hemos servido *(Alcifrón,* IV, 6-9), la Naturaleza entera, y lo que llamamos equivocadamente la Materia, se nos aparecerá como un lenguaje que Dios habla a los hombres, con ayuda de signos arbitrarios, exteriores y sensibles que no tienen semejanza ni conexión siquiera con las cosas que representan y sugieren, como no la tienen tampoco las palabras con lo que designan o los signos de la vista con los objetos del tacto, como, por ejemplo, la distancia. De estos signos, Dios se sirve para manifestarnos los efectos de su poder, de su sabiduría y de su bondad, y para dirigirnos en la vida. Así vemos o entendemos a Dios de la misma manera que conocemos los seres espirituales distintos de nosotros, a saber, los hombres, pero con la diferencia de que un espíritu humano particular es designado por una conjunción infinita y restringida de ideas que nos lleva a pensar que hay aquí un principio distinto de pensamiento y de movimiento, semejante a nosotros, que lo acompaña y al que representa, en tanto que dondequiera que dirigimos nuestra mirada en todo tiempo, en todo lugar, percibimos signos y prendas manifiestas de la Divinidad: todo lo que vemos, entendemos, sentimos, todo lo que percibimos por nuestros sentidos; en suma, todo lo que compone la poderosa trama del mundo *(Pr.* 6), es un signo o un efecto del poder de Dios, es decir, de un Espíritu que está íntimamente presente a nuestras inteligencias, que produce en ellas toda la variedad de ideas y de sensaciones que nos afectan sin cesar, del que dependemos entera y absolutamente; en suma, en quien vivimos, nos movemos y somos *(Pr.* 147-149): el Creador, que tiene el poder de producir todas las cosas por un simple *fiat* o acto de su voluntad *(Pr.* 152). Así, todo nos descubre a Dios o nos lo oculta, según que veamos a través de estos signos lo que significan o que, por el contrario, nos detengamos en ellos.

Tal es la intuición propia de Berkeley, tales son las imágenes mediadoras que nos la entregan, tal es la idea inspiradora que le fue presente desde un principio y que recorre toda su obra.

Sin duda, la expresión que dio de ella ha ido desenvolviéndose al mismo tiempo que se desenvolvía su espíritu al contacto con la experiencia y con las cosas, con las ciencias y con los hombres; pero ya desde su infancia tenía una inexplicable propensión a pensar de esta manera *(C. B.* 899), y todos los elementos de su doctrina se encuentran, al menos en germen, en el primero de sus escritos, ese cuaderno de notas, el *Commonplace Book,* que redactó en 1707-08, cuando, apenas a sus veintidós años de edad, era maestro en artes y junior fellow en el Trinity College de Dublín. En esta época concibe y presenta "toda la obra orientada hacia la práctica y la moral, según resalta, en primer lugar, de que hago manifiesta la proximidad y la omnipresencia de Dios, y en segundo lugar, de que suprimo todo trabajo científico inútil" *(C. B.* 901), a saber, el que nace de los abusos del lenguaje y de la doctrina de las ideas generales abstractas. Porque después de todo, escribe al final de su *Tratado de los Principios del conocimiento humano,* donde se busca las principales causas de error y de dificultad en las ciencias y los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la religión (1710), "lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de *Dios* y de nuestro *deber*[1], y como el principal objeto y propósito de mis trabajos fue promoverlos, los consideraré como enteramente inútiles e ineficaces si no puedo, por lo que he dicho, inspirar a mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios, y al mostrar, como he hecho, la pobreza y la vanidad de las especulaciones estériles a las que se entregan los sabios, disponerlos mejor a reverenciar y abrazar las verdades saludables del Evangelio, cuyo conocimiento y práctica constituye la más alta perfección de la naturaleza humana".

Esta inspiración religiosa, este sentido profundo de la presencia de Dios recognoscible en todas las cosas y en primer lugar en nuestros espíritus, este sentimiento vivo de la realidad del mundo espiritual, del Espíritu que opera todo en todos, en quien y por quien todo existe, que asegura el orden y el encadenamiento de las cosas, la correspondencia, el comercio y la comunión entre los espíritus; en fin, ese ardiente e impetuoso deseo de aprehender la realidad existente en su fuente, denunciando y alejando todos los temas de confusión, de controversia y de error, reduciendo al sentido común y a la experiencia inmediata a los hombres que diríamos ciegos por un exceso de luz *(Pr.* 149), enseñándoles a ver en todas partes los signos y los efectos del poder divino, a entender en todo el lenguaje que les concede el Autor de la naturaleza; he aquí lo que produce la unidad de su vida y de su doctrina[1]. Esta misma inspiración preside los años de estudio fecundo (1700-1713), en los que fija en su Cuaderno de notas sus principios fundamentales y los ofrece sucesivamente en sus grandes obras[2]; es ella también la que, luego de sus viajes a Francia, a Italia, a España, y poco después de su retorno a Irlanda (1721), le hace concebir y preparar su gran proyecto de fundación de un colegio en las islas Bermudas para evangelizar y convertir al cristianismo a los salvajes de América, y, en fin, bajo esta misma inspiración, y en su *Alcifrón* (1732), presenta contra los "pequeños filósofos" la apología del cristianismo, incomparablemente mejor adaptada, dice, a la capacidad del pueblo y al bien de la sociedad que la religión natural y los razonamientos incluso mejor fundados de los filósofos sobre la significación de la naturaleza como lenguaje de Dios y sobre la dependencia al mismo tiempo que sobre la libertad del hombre, en tanto que, nombrado obispo de Cloyne (1734) consagra los dieciocho últimos años de su vida a la meditación y a la acción, como testimonia su último libro, la *Siris o cadena de reflexiones concernientes a las virtudes del agua de alquitrán,* que coronan su inmaterialismo con un realismo platónico que da la clave de su obra. Como anotaba en una hoja separada de su diario en 1708: "Mis especulaciones surten el mismo efecto que las visitas a un país extranjero; al final vuelvo al punto de donde había partido, pero con el corazón mejor dispuesto y gozando de la vida con

[1] Los dos son inseparables: quitad a Dios y ya no quedará nada de la conciencia y del deber *(Alcifrón,* Dial. I, s. 9); porque, como observa Euphranor, el portavoz de Berkeley *(ibid.,* s. 15), "es fácil comprender que, cuando el temor de Dios desaparece, el espíritu se encuentra a gusto con los demás deberes, que se convierten en un simulacro exterior, en formalidades puras, desde el momento que no hacen mella en la conciencia, que supone siempre la existencia de Dios".

[1] Como han visto muy bien Hedenius (Upsala, 1936), y Baladi en su libro sobre *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie* (El Cairo, 1945). Nada más sugestivo y más decisivo, a este respecto, que lo que escribió el mismo Berkeley, en los primeros artículos (1-8) de su opúsculo *The Theory of vision* (1733), y, anteriormente, en los siete diálogos del *Alcifrón* (1732), donde, en oposición a los "minute philosophers" que minimizan todas las cosas, reducen todo a los sentidos y al interés, degradan la naturaleza humana al nivel animal y no le conceden más que una pequeña ración de tiempo en lugar de la eternidad, y contra el ateísmo y sus servidores, el latitudinarismo y el deísmo, Berkeley, por boca de Euphranor, establece los fundamentos de la religión natural, o de la creencia racional en la existencia de un Dios creador, sabio y previsor, base de la religión revelada, y muestra luego el valor irreemplazable del cristianismo: su valor moralizador y civilizador, su valor de verdad, su divinidad, en fin, que aparece manifiesta si cesamos de erigirnos en jueces de Dios, si examinamos con sentido los textos sagrados que nos entregan los datos de la revelación, si tras las palabras consentimos en ver las ideas, al igual que en los fenómenos y los hechos del universo sensible aprendemos a reconocer el lenguaje de Dios que lo crea y lo gobierna. Toda la doctrina de Berkeley se hace aquí presente, manifestando a la vez su *intención* y su *sentido.*

[2] Véase la nota bibliográfica al final del capítulo.

una satisfacción nueva": la satisfacción del que, a falta de esa intuición perfecta de las cosas divinas, privilegio de las almas puras que gozan de la pura luz, procuró, como dice en las últimas líneas de su *Siris,* hacer el mejor uso posible de las luces imperfectas de estas Ideas divinas que pasan a su alcance, sacrificándolo todo en el altar de la verdad.

Berkeley no se contentó con este impulso hacia la Verdad. Lo sostuvo con las observaciones y los estudios más precisos, de conformidad con esa desconfianza que observaba en sí mismo desde la edad de ocho años, y, por encima de todo, con el respeto que la Verdad exige de aquellos que la sirven hasta en las más pequeñas cosas. El punto de partida o, si se quiere, y para hablar más exactamente, el primer punto de aplicación de la intuición berkeleyana [1] debe ser buscado en su *Nueva teoría de la visión.* La cuestión del ciego de nacimiento operado que había propuesto Molyneux, y sobre la que vuelve Berkeley sin cesar en su *Commonplace Book,* le suministra con el tema de su Ensayo el principio que habría de servir de base a toda su doctrina: el hecho de que un ciego de nacimiento operado no tiene primeramente ninguna percepción de la distancia por la vista, el carácter *heterogéneo* de la extensión visual y de la extensión táctil, hecho primordial, en virtud del cual lo que se ve es una cosa y lo que se toca otra, unido al hecho igualmente indudable de que en la vida corriente las cualidades tangibles de los objetos nos son reveladas por los signos visuales a los que están ligados en virtud de una conexión, no necesaria, sino contingente, constante o habitual—de suerte que las "ideas" visuales se convierten en los signos de las "ideas" tangibles, lo mismo que la alegría se lee en la mirada o como una palabra sugiere una idea—, todos estos hechos nos llevan a concluir que los objetos propios de la visión constituyen "el lenguaje universal de la naturaleza", como se dice en la primera edición del *Ensayo* (147) o, más exactamente, como se precisará en la segunda edición de 1732, "un lenguaje universal del *Autor* de la naturaleza". Corrección doblemente interesante y reveladora [2], porque supone, de una parte, que hay otros lenguajes además

[1] Como mostraron A. A. Luce *(Berkeley's Immaterialism,* 1945, pág. 7), T. E. Jessop *(Works,* t. II, 1949, pág. 58, n. 1), C. M. Turbayne *(Philosophy and phenomenological research,* Buffalo, junio de 1956, págs. 476-87), fundándose en un estudio atento de su Diario, a la inversa de lo que se había pretendido comúnmente siguiendo a Fraser *(Works,* t. I, 1901, pág. 114): la teoría de Berkeley sobre la visión procede de su inmaterialismo, y su ciencia de su metafísica, que la precedió, que la inspiró, y que le ofreció solamente la confirmación experimental.

[2] Véase el estudio de A. A. Luce sobre la Teoría de la visión de Berkeley (R. philos., abril-junio de 1953, págs. 164 y sgs., 175), y en su edición de *An Essay towards a New Theory of Vision (The Works of George Berkeley,* t. I, 1948, pág. 231, nota).

del lenguaje visual, y de otra parte, que este lenguaje, a diferencia de los signos a los que el hombre recurre para significar las cosas, no es de institución humana, sino que, por ser un lenguaje natural, no puede ser sino de institución divina. Así, pues, si Berkeley había admitido primitivamente, al adoptar "la manera de hablar del otro" para inclinarlo a su opinión *(G. B.* 898), que el tacto, a diferencia de la vista, nos hace conocer los objetos exteriores independientemente del espíritu que los percibe, muestra ahora que existe un mismo estatuto de lo visible y de lo tangible, es decir, que las ideas del tacto, lo mismo que los de la vista y las de los demás sentidos, son símbolos que representan y significan al pensamiento del hombre todos los objetos de los sentidos y nos enseñan a regular nuestras acciones para aloanzar las cosas necesarias para la conservación de nuestro cuerpo; desde ese momento los datos de la vista no son ya los signos de otros signos, sino que, como los datos del tacto y todos los demás, son signos de objetos reales y, sobre todo, el lenguaje de su Autor, Dios.

De otra parte, como lo indica claramente el opúsculo de 1733 [1], Berkeley hace entrar la teoría de la visión y del lenguaje visual en el conjunto de sus preocupaciones religiosas y metafísicas, por la atención que presta en adelante a la consideración de las causas. En efecto, observa Berkeley, la causa de las ideas de la sensación no es ella misma percibida, sino que resulta de una inferencia racional que se debe tener por indubitable *(The Theory of vision,* 11-13). Aquí, Berkeley encuentra de nuevo, y los recoge para precisarlos, los puntos de vista de los que procede toda su doctrina y que deduce al presente, como dice (38), de la conclusión a la que llegó por el análisis; a saber: que la Visión es el lenguaje del Autor de la naturaleza. A través del signo descubre la causa. En efecto, todas las ideas de sensación o, en otros términos, todos los objetos de los sentidos son por sí mismos pasivos y no pueden ser llamados causas concurrentes a la producción de sus efectos *(Pr.* 66) más que de una manera impropia o derivada en el sentido de que el signo se encuentra unido a la cosa significada y debe ser considerado únicamente como un indicio susceptible de informarnos sobre la causa o, en otros términos, según se dice en la segunda edición (1734), como el lenguaje, por hablar así, del Autor de la naturaleza. La causa verdadera de las ideas de la vista y también de las ideas del tacto y de todos los

[1] Muy significativo es su título *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity vindicated and explained,* con una cita que recoge las palabras de San Pablo a los atenienses *(Act.* XVII, 28) *In Him we live, and move, and have our being,* y las consideraciones iniciales dirigidas contra los adversarios del cristianismo, los ateos, y los que, so pretexto de ser gratos a la causa de la religión natural, no han hecho otra cosa que arruinarla, junto con la religión revelada.

demás sentidos, es el mismo Ser (29), y un Ser activo al mismo tiempo que sabio y bueno (107), lo que descubre la presencia inmediata y la providencia de Dios. La experiencia da testimonio de ello. En efecto, por el simple poder que ejerzo sobre mis propios pensamientos, reconozco que las ideas actualmente percibidas por mis sentidos no son así dependientes de mi voluntad: las cosas no aparecen ni desaparecen con la percepción que tengo de ellas; no son criaturas de mi voluntad (45). Pero como es imposible separar su existencia del hecho de ser percibido por un espíritu (6), es preciso, por tanto, que haya alguna otra Voluntad o Espíritu que las produzca (29). Y las produce con una estabilidad, un orden, una coherencia, según reglas que llamamos las "leyes de la naturaleza", cuyo admirable ajuste prueba la sabiduría y la inteligencia de su Autor *(Pr.* 30; 2.° *D).*

Así, luego de haber transformado las "cosas" en "ideas", lo que le permitió exorcizar el vano fantasma de una causa o una sustancia material (3.° *D.),* Berkeley puede en adelante transformar las "ideas" en "cosas" o en objetos reales, por intermedio de la Sustancia espiritual activa, Dios, que es su causa (26), de tal suerte que todas las ideas impresas por él en los sentidos pueden ser llamadas cosas reales (33). El nominalismo se cambia en un simbolismo que revela su verdadera figura. El empirismo aboca a un realismo, que desemboca en el teísmo, en el que se descubre la razón de todo, y, primeramente, de lo existente o de lo real.

Aquí, sin embargo, se plantea una cuestión. Este Espíritu que opera todo en todo, por el cual todo existe y subsiste, y que se manifiesta a nosotros por ese lenguaje universal, ¿cómo lo conocemos? Siendo el Espíritu un ser activo, y todas las ideas por naturaleza inertes y pasivas, no podríamos, estrictamente hablando, tener una idea del alma, del espíritu y de sus operaciones. Con todo, observa Berkeley en la segunda edición de los *Principios* (1734), es indudable que tengo un cierto conocimiento o *noción* de mi espíritu y de sus actos (27, 142), y esta noción es tan diferente de las ideas puramente pasivas que constituyen los cuerpos como la luz lo es de las tinieblas: lo que implica, por otra parte, que el alma del hombre es naturalmente inmortal (141). Puede, pues, decirse, tomando la expresión en un sentido amplio, que tenemos en nosotros mismos, por reflexión, una idea, o mejor una noción, del Espíritu, a semejanza de nuestra propia alma, que nos suministra así una especie de imagen activa y pensante de Dios, aunque, a decir verdad, extremadamente inadecuada (3.° *D.).* En la tercera edición de los *Diálogos* (1734), Berkeley añade : "Digo, en fin, que tengo una noción del Espíritu, aunque no tenga, estrictamente hablando, una idea de El." O, como precisa en la *Siris* (308): "No hay propiamente, en la inteligencia, ideas u objetos pasivos que no sean sacados de los sentidos, pero hay también, además, los actos y las operaciones propias de esta inteligencia, esto es, las *nociones.*"

Aquí, pero bajo otro nombre (*71), Berkeley coincide con Platón, o mejor, lo sobrepasa y lo completa, mostrando a Dios como el soporte de la realidad del mundo inteligible o de las Ideas. Y, al mismo tiempo, encuentra y expresa el realismo profundo que inspira toda su doctrina. Lo mismo que el mundo visible se le apareció primero como el signo de un mundo tangible que le es heterógeneo [1], las ideas visibles como el lenguaje de que se sirve el Espíritu que gobierna y del que dependemos para informarnos de las ideas tangibles que imprime en nosotros, de igual manera, la naturaleza entera, en sus dos caras distintas, el mundo fugitivo de las apariencias sensibles y el mundo permanente de las realidades espirituales, el de los efectos naturales y el de las sustancias y las causas, se le aparece en adelante como el signo de la acción divina, y nuestro espíritu-voluntad, por su participación en la Inteligencia y en la Voluntad de Dios, es capaz de entenderla, de interpretarla, de seguirla, y de ver en el orden que reina entre estos dos mundos distintos la señal de la Providencia de Dios, en quien y por quien todo tiene la vida, el movimiento y el ser, y quien, además, asegura la unidad, la armonía y la estabilidad del todo *(Siris,* 264, 292-295). Idealismo, en un sentido; realismo, en otro sentido, más profundo, que da su plena significación al primero. Porque es verdad indudablemente que todo existe por el espíritu y para el espíritu; pero este espíritu no es el espíritu del hombre, es el espíritu de Dios. He aquí la línea de separación entre las doctrinas [2]: el idealismo de los modernos constituye el mundo con las ideas, o mejor con los conceptos, del hombre, y se muestra impotente para explicar la continuidad de la creación [3]. Berkeley, recogiendo la gran tradición platónica y completándola con la no-

---

[1] Es notable que el doble hecho de la *heterogeneidad* y del *acuerdo* del mundo del espacio (objeto de la geometría y de la física) con el mundo de la cantidad pura (objeto del análisis o del álgebra) fuese, para Descartes también, la señal de la existencia de un Principio superior, Dios, en quien y por quien están de acuerdo esos dos mundos distintos, que El fundamenta en una realidad profunda y verdadera. (Véase mi *Descartes,* págs. 150-53.)

[2] Véase a este respecto *L'idée et le réel,* cap. IV. No sorprende, desde este momento, que un representante tan calificado del idealismo de los modernos como Brunschvicg haya tachado al idealismo de Berkeley de "realismo confirmado".

[3] Esto es lo que Berkeley muestra muy claramente en el segundo y en el tercero de los *Diálogos entre Hylas y Philonus,* donde establece que su "inmaterialismo" no excluye en modo alguno, sino que por el contrario supone, la creación, como una creación de cosas *reales,* que existen independientemente de mi inteligencia, de las que sé que yo mismo no soy el autor, que tienen una existencia eterna en la Inteligencia de Dios, y que, por un decreto de su Voluntad, comenzaron una existencia relativa, con relación a las inteligencias creadas, pero sin que se pueda de ninguna manera concebir o imaginar quididades desconocidas como la Materia, dotadas de una existencia absoluta, independiente de Dios. Véanse las notas (*72) y (*73).

ción de creación, muestra, por medio de la experiencia, que el mundo es la obra del Creador Dios, y constituye el lenguaje, o el "discurso racional", con el que Dios manifiesta al hombre su poder, su sabiduría y su bondad.

2. Hume. La crítica berkeleyana extendida de la materia al espíritu conduce al escepticismo. Planteamiento de la noción de causalidad: la necesidad de la conexión causal reducida al hábito de una conjunción constante. Valor y alcance limitado de esta crítica. El determinismo tras las apariencias estadísticas, la finalidad tras el determinismo; la costumbre y el instinto jueces en último término. El camino abierto a valores nuevos

En el número XII de sus *Ensayos sobre el entendimiento humano* (1748), y al tratar de la filosofía académica o escéptica, David Hume observa que la especulación moderna está unánimemente de acuerdo en el hecho de que todas las cualidades segundas de los cuerpos, como el color o el calor, que no son más que percepciones del espíritu, no existen en los objetos. Ahora bien, añade, lo que es verdad de las cualidades segundas lo es también de las cualidades que denominamos primeras, como la extensión y la solidez, que, dependiendo enteramente de las ideas sensibles, no están, ellas también, más que en el espíritu y no en los objetos. Nada permite escapar a esta conclusión, a menos que se pretenda que las ideas de estas cualidades primeras se adquieren por el camino de la abstracción: pero esto mismo resulta inconcebible, porque una extensión que no es ni tangible ni visible no podría ser concebida, y solo sirve para probar el absurdo de todas las nociones de la escuela con respecto a las ideas generales y abstractas. Y Hume añade en una nota:

> Este argumento está sacado del doctor Berkeley. Y en verdad, la mayor parte de los escritos de este ingeniosísimo autor constituyen las mejores lecciones de escepticismo que puedan encontrarse tanto en los filósofos antiguos como en los modernos, sin exceptuar siquiera a Bayle...
>
> Despojar a la materia de todas sus cualidades inteligibles, primeras y segundas, es una manera de destruirla; es no dejar en ella más que una cierta *cosa*, desconocida, inexplicable, como causa de nuestras percepciones; ningún escéptico juzgará que vale la pena combatir una noción tan imperfecta.

En este punto preciso Hume toma la doctrina de Berkeley, y de ella parte, pero para obtener conclusiones diametralmente opuestas a las de aquel: porque, en el universo berkeleyano, constituido de *ideas* y de *espíritus*, de *percipi* y de *percipere (vel agere, id est velle)*, Hume suprime el segundo término para no conservar más que el primero, cuando toda la argumentación de Berkeley consiste en mostrar que las ideas pasivas deben su ser y su inteligibilidad a las causas espirituales, las únicas activas, y finalmente a la Causa soberana, Dios. Así, en su gran *Tratado de la naturaleza humana*, "muerto al nacer", y cuyo propósito recogen los *Ensayos* (IV, 5), Hume vuelve contra el espíritu o la "sustancia espiritual" la crítica que Berkeley había aplicado a la materia, sin parecer darse cuenta que los argumentos de Berkeley contra la existencia de la materia, muy lejos de poder ser extendidos a la existencia del espíritu, sacan todo su valor de la existencia de las causas espirituales como únicas causas de nuestras ideas y, por consiguiente, de las cosas, y se ven destruidos si se las destruye. Pero Hume ataca precisamente la idea de causa, o de conexión necesaria entre cosas semejantes, y con ello mina por su base todo el edificio del realismo platónico del que Berkeley se hace eco.

De uno a otro, de Berkeley a Hume, la caída es grande, y la visión de la realidad se restringe y adelgaza singularmente. Sin embargo, a favor de esta caída y de este rebajamiento, que aboca al escepticismo más completo, el sutil escocés[1], por la agudeza de sus análisis, condujo al espíritu humano a plantearse nuevas y decisivas cuestiones, o, aún más exactamente, a poner en cuestión ciertas presuposiciones que, desde Platón y, más explícitamente, desde Aristóteles (*74), habían sido erigidas en principios por todo el pensamiento occidental: en particular, el de que la relación causal es una relación analítica de lo mismo a lo mismo. Ahora bien: este principio lo ataca Hume, especialmente en el séptimo de sus *Ensayos sobre el entendimiento humano*, que merece una especial atención, porque este Ensayo señala una fecha importante en la historia del pensamiento. Pero para comprenderlo bien es preciso en primer lugar aprehender exactamente el propósito del autor.

En sus *Ensayos* de 1748, Hume reafirma la doctrina expuesta por él en el *Tratado*, pero presentándola en la forma que le había proporcionado éxito en sus *Ensayos morales y políticos* (1741-42), y corrigiendo las negligencias de razonamiento y de expresión que había dejado subsistir, dice, en esa obra de juventud. El fin que se propone es un fin puramente especulativo, despegado, desinteresado, con el que satisface, como decía en la conclusión de su *Tratado*, su curiosidad de espíritu y su inclinación natural por las investigaciones positivas del escéptico: pero del escéptico verdadero, enemigo de todo dogmatismo, que desconfía de sus dudas así como de sus convicciones, y que, en el curso ordinario de la vida, cediendo a su temperamento esplenético e

[1] Sobre David Hume (1711-1776), véase la nota bibliográfica al final del capítulo.

indolente, al placer que encuentra en el comercio y en la sociedad de los hombres, a las necesidades de la acción y a los principios que la rigen, se entrega a la naturaleza más que a la razón. "Como, juego una partida de chaquete, converso y me divierto con mis amigos... Heme aquí, pues, absoluta y necesariamente determinado a vivir, a hablar, a actuar como todo el mundo en los comunes asuntos de la vida." Pero al actuar así, al conformarse con la costumbre y al saber contentarse con las probabilidades que engendra, conservará, como Pascal, su "idea de atrás", y no dejará, cuantas veces le sea posible, de dar su asentimiento y su preferencia secreta al más seguro de nuestros dos guías, que es la filosofía, con la esperanza de que disipará al fin nuestros prejuicios, de que nos dará la certeza sobre ciertos puntos particulares en un momento particular, y contribuirá un poco al progreso de nuestros conocimientos sobre la naturaleza humana, que es la única ciencia del hombre. Sin embargo, hay que hacer notar que, siguiendo este propósito, Hume, en estos *Ensayos* para los que pide "que sean considerados tan solo como conteniendo sus sentimientos y sus principios filosóficos", corrige en ciertos puntos de importancia la doctrina del *Tratado,* para concentrar su atención en lo que constituye su nervio, a saber, la crítica de la idea de causa. Al negar, en el *Tratado,* que pueda haber ninguna otra clase de conocimiento que el que sacamos de la experiencia por medio de percepciones separadas y discontinuas, impresiones e ideas, no dejaba nada que pudiese enlazarlas en un contexto continuo, en una experiencia o en un mundo simple; al rechazar, como él hace, toda idea innata, toda noción de una sustancia, exterior o interior, distinta de las percepciones particulares, y, con mayor razón, la existencia de un Espíritu y de una Voluntad suprema, Dios, no encontraba otro medio de encadenar y de reunir estas "existencias distintas" que el recurrir a un "principio universal" de conexión o de asociación, por semejanza, contigüidad en el espacio o en el tiempo, y causación, destinado a desempeñar en su universo mental el mismo papel que la atracción en la mecánica newtoniana. Pero esta conexión es un puro hecho: sentimos solamente una determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro; pero no podría descubrirse al entendimiento conexión alguna entre existencias distintas, porque la *necesidad* que parece pertenecer a tales conexiones no es otra cosa que la *costumbre* o el hábito de ver en conjunción constante los términos que ella enlaza en nuestra experiencia, como el fuego al calor: no se trata de una causa primitiva, de una causa real de enlace y de orden existente fuera de nosotros, sino solamente, que se reconoce por sus efectos, sin que sea posible, nos dice Hume, encontrar "una causa a esta causa", como lo había hecho Berkeley. Le es preciso, pues, contentarse con el último principio asignable a las conclusiones que fundamos en la experiencia, con una ignorancia

invencible de la razón que fundamenta la experiencia misma y el orden que ella manifiesta. Ahora bien: en los *Ensayos,* Hume mantiene este punto de vista, pero lo presenta de tal manera que no excluye la posibilidad de otra explicación más profunda y más satisfactoria para el espíritu [1].

Queda por decir que, para llegar a este fin, es necesario, ante todo, definir exactamente los términos de donde se parte. Es esto, dice Hume en su *Séptimo Ensayo,* lo que origina la ventaja de las ciencias matemáticas sobre las ciencias morales; pues, aunque las inducciones sean aquí más cortas, la oscuridad de las ideas de que se trata y la ambigüedad de los términos con los que se las designa constituyeron hasta hoy los principales obstáculos al progreso de las ciencias morales y metafísicas. Pues la metafísica no nos ofrece nada más oscuro ni más incierto que las ideas de *poder,* de *fuerza,* de *energía* [2] o de *conexión necesaria,* ideas de las que, sin embargo, tenemos necesidad a cada instante en nuestras investigaciones y en nuestra vida misma. Nuestra primera tarea deberá consistir, pues, en fijar, en la medida de lo posible, la significación precisa de estos términos: y esto es lo que intenta Hume en ese *Séptimo Ensayo,* "De la idea de conexión necesaria", que es un modelo de análisis crítico del mayor rigor a partir de un principio inicial ya admitido.

Ahora bien: el principio, según él, del que hay que partir en esta investigación es un principio cuya evidencia se impone a nosotros por la visión presente e inmediata del objeto en cuestión. Nuestras *ideas* no son otra cosa que copias de las *impresiones* que hemos experimentado; en otros términos, nos es imposible *pensar* en un objeto, que no haya sido sentido precedentemente, sea por los sentidos externos, sea por el sentido interno. A partir de ese momento, si nos encontramos ante un término ambiguo, del que sospechamos que está vacío de sen-

[1] Este punto fue puesto muy en claro por C. C. J. Webb, *A history of philosophy,* Nueva York y Londres (1915), págs. 184 y sgs. Es la razón, sin duda, por la cual Hume, en sus *Ensayos,* no recoge los argumentos del *Tratado* contra la inmaterialidad del alma, la identidad personal y la existencia de una sustancia espiritual: porque no podía escapar a la contradicción que descubre, en el negador del espíritu, el empleo constante que hace, en sus razonamientos, de términos como "yo", "nosotros", "el entendimiento", "el espíritu", "las cosas", sin confesar con Descartes que, al dudar de todo, no podemos negar la existencia de ese yo o de esa alma que duda, que piensa, y que nos pone en contacto con el ser mismo o lo existente. Así, Hume deja el camino abierto a un "escepticismo mitigado", a una "filosofía académica", conformes ambos con el buen sentido y la reflexión contenidos en sus justos límites, y aptos para liberarnos de la duda por la omnipotente influencia del instinto natural, cuyo origen y fundamento, al menos oculto, deberá buscar el filósofo metódicamente.

[2] Hume advirtió muy bien que la noción de poder (dynamis) es constitutiva de la noción de causa, o de conexión necesaria analítica, tal como la concibe Aristóteles *(Notion du nécessaire,* págs. 129 y sgs.), fundándose la necesidad analítica en el enlace necesario de la potencia o del poder con el acto, en el seno de la sustancia y bajo la acción de la sustancia, que es a la vez causa motora, forma y fin. Tal es, según él, la esencia del movimiento.

tido y que no tiene idea correspondiente, no tenemos más que preguntarnos a qué impresión debe su origen esta pretendida idea, para producir las impresiones o los sentimientos originarios de los que ella es copia. Estas impresiones se distinguen por su fuerza y la luz que proyectan sobre todo lo que deriva o depende de ellas. Disponemos así, en las ciencias morales, de una especie de óptica, de un microscopio de invención nueva por el cual las ideas más simples y las más ligeras son susceptibles de ser agrandadas hasta el punto de convertirse en objeto de nuestra concepción.

Para conocer, por tanto, plenamente la idea de poder o de conexión necesaria, tratemos de descubrir la impresión de la que deriva. ¿Diremos que tiene su fuente en los sentidos externos? Una bola choca con otra bola, esta se mueve: los sentidos externos no nos enseñan más que esta sucesión, sin afectar al espíritu con ninguna impresión interna que pueda hacernos sugerir la idea de poder y de conexión necesaria. Vemos que estos dos hechos se siguen, pero nada nos descubre la existencia de una cualidad que una el efecto a la causa y haga del uno consecuencia necesaria del otro. Además, al ver a primera vista un objeto, somos incapaces de discernir el efecto que debe resultar de él: sabemos, de hecho, que el calor es el compañero inseparable del fuego, pero ningún razonamiento permite antes de la experiencia prever que produzca este efecto. La escena del universo está sometida a un cambio perpetuo. Los objetos se siguen en una sucesión continua; pero el poder, o la fuerza, que hace actuar a la máquina se oculta a nuestras miradas, y las cualidades sensibles de los cuerpos no disponen de nada que pueda descubrírnosla.

Puesto que las acciones de los objetos exteriores que afectan nuestros sentidos no nos dan la idea de poder, de causa y de conexión, examinemos si puede provenir de la reflexión sobre las operaciones de nuestros espíritus y si puede ser copiada de alguna impresión interna. Podrá alegarse que sentimos a cada instante el poder que tenemos de mover nuestros órganos y de dirigir las operaciones de nuestro espíritu por un simple acto de voluntad: así, la idea de poder derivaría de nuestra reflexión sobre el imperio que la voluntad ejerce en uno y otro caso. Examinemos estos dos puntos. Se nos aparece primero que la influencia de las voliciones sobre los órganos corporales es un hecho conocido por experiencia como lo son todas las operaciones de la naturaleza, pero un hecho que no pudo ser previsto jamás por la energía de su causa, que se nos escapa, y de la que ignoramos los medios, su conexión con el efecto, la unión misteriosa del alma y el cuerpo, la manera como el pensamiento más fino mueve el cuerpo más tosco, muy lejos de que tengamos el sentimiento inmediato de esta operación extraordinaria. En segundo lugar, únicamente la experiencia nos enseña

que no tenemos el mismo poder sobre todos nuestros órganos. ¿Por qué la voluntad actúa sobre la lengua y sobre los dedos? ¿Por qué no actúa sobre el corazón y sobre el hígado? La cuestión no tendría nada de embarazosa si en el primer caso tuviésemos el sentimiento de un poder que nos falta en el segundo; porque, al tener conocimiento de su fuerza de acción, podríamos dar razón de sus límites. Pero realmente no ocurre nada de eso: un hombre que acaba de sufrir una parálisis en el brazo o en la pierna, o que perdió un miembro, hace al principio esfuerzos reiterados para moverlo; tiene incluso conciencia del poder de dirigir sus miembros lo mismo que un hombre en la plenitud de su salud: prueba de que ni uno ni otro tienen verdaderamente esta conciencia, y de que solo la experiencia nos muestra la sucesión de dos acontecimientos, la volición y el movimiento, cuyo enlace permanece oculto a nosotros. En tercer lugar, sabemos por anatomía que los objetos sobre los que se despliega inmediatamente el movimiento voluntario no son los miembros que deben ser movidos, sino músculos, nervios, espíritus animales, quizá algo todavía más sutil, que propaga el movimiento hasta esa parte del cuerpo que nos hemos propuesto mover inmediatamente. Queremos una cosa, se produce otra por completo diferente, y así sucesivamente hasta el final de una larga serie: prueba de que no queremos, y, por consiguiente, de que no conocemos, nuestro poder como tampoco el efecto al que se refiere, porque los dos son inseparables. Concluyamos, pues, que esta idea de poder o de conexión necesaria no deriva de ninguna impresión del sentido interno ni incluso, como se pretende, del *nisus* o del esfuerzo que hacemos para vencer la resistencia que el cuerpo nos opone (porque atribuimos poder a objetos o a seres, como el Ser supremo, en quien no podrían encontrarse ni esfuerzo ni resistencia). Y los argumentos que bastan para probar que no tenemos ningún sentimiento interno del imperio de la voluntad sobre nuestros órganos se aplican con la misma fuerza al imperio pretendido de la voluntad sobre las operaciones o las facultades del espíritu. No sentimos más que el acontecimiento, quiero decir la existencia de una idea *como consecuencia* de un mandato de la voluntad. Pero ¿quién se atrevería a pretender que nuestro espíritu siente, conoce y concibe algo así como su aptitud para producir ideas, lo que supondría un verdadero poder de creación y, en el espíritu, el conocimiento tanto de la causa y del efecto como de su relación? Por lo demás, únicamente por la experiencia descubrimos, sin conocerlos, no solo los límites del imperio que el espíritu tiene sobre sí mismo, sino las variedades de este imperio según los tiempos, las circunstancias y nuestras disposiciones de momento.

La voluntad se aplica seguramente a los actos del espíritu que nos resultan familiares: al menos una experiencia constante nos convence de que estos efectos son el resultado de un acto de la voluntad. Pero su poder y su eficacia nos resultan igualmente desconocidos e incomprensi-

bles. "Reflexiónese sobre esto y considéresele por todas partes: ¿podrá encontrarse aquí algo semejante a ese poder creador que saca las ideas de la nada y, por una especie de *fiat*, imita, si me atrevo a hablar así, la omnipotencia de su Autor, cuya palabra realizó el magnífico espectáculo de la naturaleza?" Los hombres, o al menos la mayor parte de ellos, no encuentran ninguna dificultad en dar razón de las operaciones comunes de la naturaleza, tales como la caída de los cuerpos, la vegetación de las plantas, la generación de los animales y la nutrición, porque un largo hábito les acostumbró de tal manera a enlazar la aparición de un acontecimiento con el que ordinariamente le sigue, que se creen convencidos de conocer la fuerza por la cual las causas producen sus efectos. Si sobrevienen acontecimientos poco comunes e insólitos, se sienten desconcertados, y, en su impotencia para asignarles causas, recurren a alguna inteligencia invisible como causa inmediata del acontecimiento que les sorprende [1]. Pero los filósofos, que llevan más lejos sus investigaciones, reconocen fácilmente que la energía de las causas no era mejor conocida ni quedaba mejor señalada en los acontecimientos más cotidianos que en los más extraordinarios. Se dirá, sin embargo, como hacen algunos, —y Hume se refiere aquí a Descartes y a los cartesianos, y más particularmente a Malebranche—, que la razón nos fuerza a admitir en todas las circunstancias la intervención del principio al que el común de los hombres no tiene que recurrir sino en los casos que le parecen encerrar algo sobrenatural o milagroso. Según ellos, las causas comúnmente dichas no son, propiamente hablando, más que ocasiones, y no es en las fuerzas naturales donde debe buscarse la razón de los efectos, sino en la voluntad del Ser soberano, que actúa en virtud de leyes generales que se prescribió a sí misma en el gobierno de la naturaleza, y que confiere eficacia a las causas segundas, sin exceptuar a nuestra voluntad e incluso a nuestro poder de visión mental y de concepción de las ideas. Así, según estos filósofos, todo está lleno de Dios, y sacan este argumento de la ignorancia y de la incapacidad en que nos encontramos, para referirlo todo a Dios: "despojan a la naturaleza y a los seres creados de toda fuerza, a fin de hacer manifiesta la dependencia más inmediata y más sorprendente en que están de Dios", sin darse cuenta que semejante tesis, en lugar de exaltar el poder, la grandeza y la providencia de Dios, solo resulta apropiada para rebajarlos. Teoría, por lo demás, muy temeraria y presuntuosa, que sobrepasa con mucho el alcance de nuestras facultades. "Nuestra sonda es demasiado corta para estos inmensos abismos", y la experiencia imaginaria que se invoca no nos conduce a nada desde el momento que tratamos de cosas que se hallan enteramente fuera de la esfera de la experiencia. Ignoramos en verdad la manera cómo actúan los cuerpos unos sobre otros; ignoramos igualmente la manera cómo actúa una inteligencia, bien sobre sí misma, bien sobre los cuerpos. No sentimos este poder en nosotros mismos, y no tenemos otra noción del Ser supremo, asegura Hume, que la que nos formamos al reflexionar sobre nuestras propias facultades. Si nuestra ignorancia fuese una razón suficiente para negar una cosa, tendríamos que rehusar toda fuerza activa a Dios así como a la materia, puesto que con toda seguridad no comprendemos las operaciones divinas, como no comprendemos las de los cuerpos. "Todo lo que sabemos a este doble respecto, es que no sabemos nada."

[1] San Agustín había hecho una observación análoga *(Tract. in Joannem*, 24. *Pensamiento cristiano*, especialmente págs. 86 y sgs.); pero saca la conclusión de que Dios se sirve precisamente de estos acontecimientos raros, que están fuera (praeter) del curso de la naturaleza y de su orden acostumbrado—los milagros— para atraer la atención de los hombres y hacerles admirar, por la razón, su poder. Muy distinto es el punto de vista de Hume, que califica esta explicación de "quasi deus ex machina", y que, en la conclusión de su *Ensayo X sobre los milagros*, escribe: "Nuestra santa religión no está fundada en la razón, sino en la fe..., y hoy ya ningún hombre razonable podría admitirla sin que mediase el milagro. La razón, por sus solas fuerzas, es insuficiente para convencernos de su verdad; y quien se siente movido por la *fe* a recibirla tiene en su propia persona la conciencia de un milagro continuo, que transmuta todos los principios de su entendimiento y le determina a creer todo lo que hay de más contrario a la costumbre y a la experiencia." A lo que San Agustín y Pascal responderían que la fe, sin duda, es necesaria para creer en los milagros: pero esta fe se halla *por encima* de la razón, no está *contra*. Distinción capital, enteramente desconocida por Hume.

La conclusión es clara. Dondequiera que busquemos su fuente, tanto en las operaciones corporales como en las operaciones del espíritu, sea en los cuerpos, sea en nosotros mismos, la naturaleza no nos ofrece en parte alguna el ejemplo de un poder o de una conexión necesaria, es decir, una impresión de la que esta idea pueda ser sacada: "Todos los acontecimientos parecen descosidos y separados unos de otros; se siguen, en verdad, pero sin que observemos el menor enlace entre ellos; los vemos en *conjunción*, pero nunca en *conexión*." Es decir, que la idea de poder o de conexión necesaria es una ilusión, y que estos términos no significan nada. Pero queda por explicar de dónde nace una ilusión tan tenaz, tan anclada en la especulación filosófica como en la vida común. Esta fuente, que no hemos examinado todavía, proviene de la *repetición* de los hechos en nuestra experiencia corriente.

> Vemos, así, que un gran número de casos similares, en los que los acontecimientos están constantemente en conjunción, hace aquí lo que uno solo de los casos no podría hacer, en cualquier circunstancia o posición en que se le considerase: y es el darnos la idea de una conexión necesaria. Pero, supuesto que estos casos son perfectamente semejantes, ¿en qué difiere su pluralidad de cada uno de ellos tomado en particular? Toda la diferencia consiste en que la repetición frecuente de casos similares hace nacer *el hábito* de concebir los acontecimientos en su orden habitual, y, desde el momento en que uno existe, nos convence de que otro existirá. Este enlace que sentimos, esta transición

habitual que hace pasar a la imaginación del objeto que precede al que tiene costumbre de seguir, es, pues, el único sentimiento, la única impresión según la cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. He aquí todo el misterio [1]...

Y he aquí también la prueba de la ignorancia y de la sorprendente debilidad del entendimiento humano. Como dice en la conclusión de su duodécimo y último Ensayo:

La existencia de un ser no puede probarse más que por argumentos tomados de las causas o de los efectos de este ser, y estos argumentos no están fundados más que en la experiencia. Al razonar *a priori* nos parecerá que toda cosa puede producir toda cosa: la caída de una piedra puede apagar el sol; al menos, no estamos seguros de lo contrario; y el deseo del hombre puede detener a los planetas en su carrera. Solo la experiencia puede enseñarnos la naturaleza de las causas y de los efectos, y sus límites; solo ella nos pone en estado de deducir de la experiencia de un objeto la existencia de otro. Se encuentra aquí, pues, el fundamento de los razonamientos morales que forman la mayor parte de los conocimientos humanos y son las fuentes de todas las acciones y de toda la conducta del hombre.

Tal es el problema que se planteó Hume. Tal es la solución que propuso. Su mérito eminente es el de haber planteado el problema que se impuso después de él, no solamente a sus sucesores, sino a la especulación filosófica en general y, puede decirse, al pensamiento humano mismo (*75): en este sentido, podía sin demasiada exageración ser comparado a un Cristóbal Colón del mundo filosófico [2]. Sin embargo, como ocurre casi siempre en casos parecidos, los datos del problema sobrepasan la solución que él se propuso: de hecho, no satisfizo a ninguno de los que lo afrontaron. El mismo no pudo darse por satisfecho con su

[1] Este punto es de tal importancia, y constituye tan bien, a los ojos de Hume, la fuerza esencial de su teoría, que volvió sobre él por varias veces, en su *Quinto Ensayo sobre la solución de las dudas escépticas,* donde muestra que la costumbre es el guía principal de la vida del hombre, allí mismo donde establece que el razonamiento sacado de la costumbre es lo único que puede certificarnos las cosas de hecho o de existencia, en fin, en la conclusión de ese *Séptimo Ensayo* donde precisa: "Solo después de varias experiencias uniformes, en las que el mismo objeto se muestra siempre seguido del mismo acontecimiento, comenzamos a formar las ideas de causa y de conexión. *Sentimos* entonces una nueva impresión, es decir, una conexión establecida por el hábito, en el pensamiento, entre un objeto y su consecuencia ordinaria; y este sentimiento es el original de la idea que buscamos. Como esta idea proviene, no de un solo caso, sino de una pluralidad de casos similares, debe resultar de la circunstancia por la cual esta pluralidad se diferencia de la unidad de cada caso individual: ahora bien, esta circunstancia es precisamente el paso habitual de la imaginación que hace el enlace de los objetos; y solamente en estos varios casos difieren de un caso con el cual están de acuerdo en cualquier otro punto."

[2] En su carta del 10 de marzo de 1751 a Gilbert Elliot de Minto. (Ed. Burton, I, 334.)

interpretación probabilista de la relación causal, concebida como el paso habitual de la imaginación al enlace de los objetos en razón de su frecuencia, y señaló claramente sus límites. Porque, en fin, ¿a qué tiende esta frecuencia? ¿De dónde proviene que el mismo objeto se muestre siempre seguido del mismo acontecimiento y engendre en nuestro espíritu el hábito de pensarlos juntamente? En el apéndice de su *Tratado* de 1740, Hume escribe a propósito de su teoría de la identidad personal:

Después de haber desligado todas mis percepciones particulares, cuando procedo a la explicación de un principio de conexión que las reúne y las encadena, y que nos permite atribuirles una simplicidad y una identidad reales, me doy cuenta que mi teoría es muy defectuosa y que solo la apariencia de evidencia de mis razonamientos pudo inducirme a aceptarla... Pero toda mi esperanza se desvanece cuando vengo a dar en la explicación de los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir ninguna teoría que me proporcione satisfacción a este respecto.

Por ello, como conclusión de su *Quinto Ensayo, sobre la solución escéptica de las dudas,* Hume se ve forzado a declarar:

Aquí se muestra una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas: porque, aunque las potencias y las fuerzas que conducen y diversifican la faz del mundo nos sean totalmente desconocidas, encontramos, sin embargo, que nuestros pensamientos y nuestras concepciones han mantenido con ellas hasta aquí una fiel compañía.

Y, sin duda, el hábito es el principio por el cual fue establecida esta correspondencia tan necesaria para la conservación de nuestra especie y para la marcha de nuestra vida. Pero resta, como dice Hume, por descubrir "la causa de esta causa", quiero decir, por explicar la razón de esta misteriosa "correspondencia", y por ello Hume se ve constreñido a declarar: "Los que se complacen en el descubrimiento y en la contemplación de las causas finales encontrarán aquí grandes temas de sorpresa y de admiración" [1].

De hecho, cuando el espíritu busca el porqué de las cosas, de sus relaciones y de sus correspondencias, debe necesariamente hacer intervenir causas metafísicas, inherentes a la cosa misma y más específica-

[1] Las leyes de la naturaleza, decía Emile Boutroux, no son quizá más que sus hábitos. Pero ¿de dónde provienen estos hábitos, sino de un acto inicial de la Voluntad creadora, en suma, de una *vis a tergo* que preside el proceso final (Bergson), proceso que encontramos de manifiesto en la naturaleza y en el espíritu (Descartes)? La crítica que hace Hume del argumento de las causas finales en sus *Diálogos sobre la religión natural* va tan solo contra la concepción artificialista que presenta de ella Cleantes.

mente a la cosa individual. Como decía profundamente Bergson [1], "podemos proscribir la finalidad bajo una forma, pero reaparece bajo otra". Es el término al que Hume parece haber abocado cuando reconoce la existencia en nosotros de un *instinto* de acuerdo con la *naturaleza,* es decir, con lo real: instinto infalible, escribe como conclusión de su quinto *Ensayo,* del que la naturaleza, con su prudencia ordinaria, nos ha provisto a fin de suplir las lentas y penosas operaciones de un entendimiento o de una razón sujeta en extremo al error y a las equivocaciones; "instinto que encadena nuestros pensamientos en un orden correspondiente al que ella establece entre los objetos exteriores, ocultándonos los resortes y las fuerzas que mantienen este curso regular".

En esta perspectiva, como lo reconoce Hume *(Tratado,* IV, 4), es la imaginación, es la costumbre, la creencia, y, en último término, el sentimiento o el instinto, el último juez de todos los sistemas de filosofía. Ahora bien: lo mismo que la reflexión crítica sobre el origen de la idea de causalidad aboca finalmente, no a destruir, sino a justificar la creencia espontánea del hombre en el principio de las causas, así también estamos en condiciones de preguntarnos si el escepticismo en materia de metafísica y de religión no es, para Hume, el preludio de la fe. Es lo que proclama con respecto a su doctrina de la necesidad y de la libertad *(Ensayo,* VIII, 2). Es lo que expresa también al final del *Ensayo sobre los milagros,* en una forma en la que la ironía no echa por tierra su indudable fundamento. Es lo que deja entender Filón, en la última conversación de los *Diálogos sobre la religión natural* [2] cuando expone cómo su crítica de la religión natural deja el campo libre a la revelación, y es lo que confirma Hume en su *Historia natural de la religión,* cuando niega que una simple especulación racional o teológica pueda ser la raíz de una creencia primitiva de la humanidad, como ocurre con el politeísmo, y cuando, deplorando "entre muchos otros signos de decadencia, la superstición que reina en Inglaterra, anunciando la caída de la filosofía y la pérdida del gusto [1], muestra en la religión la satisfacción de nuestras necesidades y de nuestros instintos más profundos. Todos estos rasgos permitieron a un penetrante crítico [2] concluir que la preocupación moral se halla presente en todas partes en el pensamiento de Hume: constituye la unidad de su filosofía, a pesar de una cierta ambigüedad, que radica en su doble preocupación, visible desde el primer *Ensayo,* de hablar el lenguaje corriente, de conformarse con los datos del sentido común y de las analogías naturales, de no zaherir los derechos de la moral y de la religión, pero ofreciendo a la vez mayor exactitud, precisión y rigor en sus investigaciones, y, en particular, en el análisis que hace de nuestra naturaleza humana, "con el compás en la mano". De ahí el conflicto constante que se libra, en su espíritu, entre dos tendencias contradictorias, entre las exigencias del pensamiento y las de la acción, entre el mecanismo mental que nos señala por doquier los límites de nuestro entendimiento, y el finalismo vital cuya voz secreta nos incita a sobrepasarlo, y que se vio finalmente reforzado en él por el descubrimiento de que, en el compuesto, en el ser vivo y actuante, en el yo, hay algo más que en los elementos componentes en que el análisis lo resuelve, como aparece en el capítulo sobre la Identidad personal, y en la conclusión y apéndices del *Tratado:* lo que, en otro plano, más amplio, deja el campo abierto a las consideraciones metafísicas, y da al pensamiento un incomparable impulso.

[1] En una conversación del 27 de marzo de 1939, precisamente a propósito de esta cuestión: Por qué la ciencia alcanza éxito *(Conversaciones con Bergson,* edición española, pág. 380).

[2] Compuestos hacia 1749, y publicados tres años después de su muerte, en 1779. El notable escrito sobre la *Historia natural de la religión* fue publicado en 1757, en los mismos años que su *Historia de la Gran Bretaña.* Es interesante hacer notar a este respecto que, en el momento en que Kant terminaba su *Crítica* en 1780, Hamann le hizo llegar su trabajo sobre los Diálogos de Hume, en la esperanza de que las conclusiones escépticas de su autor en lo tocante a las pruebas racionales de la existencia de Dios y a la posibilidad de una religión natural llevarían a Kant a una "convicción razonable" del valor y de la necesidad de la revelación cristiana (lo que indica bien cuál era, según él, si no la intención, al menos el alcance, de la obra de Hume). Pero muy distinta habría de ser la solución adoptada por Kant, puesto que, luego de haber destruido, como Hume, los fundamentos de la religión natural, a saber, las pruebas racionales de Dios, en tanto que *conocimientos* teóricos, Kant los restablece en tanto que *postulados* de la razón en su uso práctico. (Cf. el artículo de Ph. Merlan, R. Méta. et Morale, julio-septiembre de 1954.)

Así, por una consecuencia inesperada, el escepticismo de Hume abría el camino a valores nuevos: los valores del sentimiento, de los que, en esta época, un Juan Jacobo Rousseau se hacía el iniciador y el profeta. Revolución de gran alcance, que ofrece al pensamiento de Kant uno de sus elementos fundamentales y el principio de su solución final, a la vez que preparaba, con el advenimiento del Romanticismo, una transmutación y una renovación de nuestras maneras de sentir y, por esto mismo, de comprender las cosas así como al hombre mismo.

[1] Carta escrita por Hume a Gibbon, desde Edimburgo, el 18 de marzo de 1776. *(Memorias de Gibbon,* trad. fr., V. t. I, pág. 209.) Así, en la duodécima conversación de los *Diálogos sobre la religión natural,* Hume denuncia y repudia todas las creencias de las religiones positivas, lo que no le impide reconocer que los principios permanentes, universales e irresistibles de la imaginación son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones: todo lo que la reflexión nos enseña no podría quebrantar, ni con mayor razón destruir, "las creencias que abrazamos por una especie de instinto o de impulso natural en razón de su armonía y conformidad con el espíritu". Por este argumento irreductible al pirronismo, y aunque lo tache de superstición religiosa y delirio filosófico, Hume se acerca a Pascal.

[2] Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume, a critical study of its origins and central doctrines,* Londres, 1941.

3. Condillac y los ideólogos. El método: el análisis. La ciencia: lengua bien hecha. Investigación del origen y de la generación de nuestras ideas. Teoría de la sensación transformada y del enlace de las ideas con los signos. El arte de aprender a pensar. La psicología, fundamento de una metafísica del espíritu

Con los ingleses hay que relacionar manifiestamente a Condillac y a los ideólogos franceses del siglo XVIII. Pero, cosa curiosa y muy digna de ser tenida en cuenta, mientras que el empirismo inglés abría el camino a la crítica de Kant, a la que Hume, según las palabras de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783), despertó de su sueño dogmático enseñándole que todo conocimiento especulativo de la razón se reduce tan solo a los objetos de la experiencia, pero de una experiencia posible que se regula necesariamente sobre conceptos *a priori*, los ideólogos franceses y su maestro Condillac fueron los iniciadores de la psicología biraniana que debía, renovando la noción de experiencia, asegurar a la metafísica un campo enteramente nuevo, liberado de los límites que le señalamos *a priori*. Con este título, merecen especialmente que detengamos en ellos nuestra atención, y nos incitan a investigar en qué difieren de sus maestros ingleses y cómo prepararon esa renovación del pensamiento de tan incalculable alcance.

Condillac lo declara expresamente: a los ingleses debe su iniciación filosófica. En el *Extracto razonado del Tratado de las sensaciones* (1755), luego de haber concedido a Aristóteles el honor del principio de que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, observando por lo demás que Aristóteles no llegó a desenvolverlo, Condillac añade: "Inmediatamente después de Aristóteles viene Locke: porque no hay que contar con los otros filósofos que escribieron sobre el mismo tema." De hecho, sabemos que en 1740, luego de haber recibido el sacerdocio cuyas funciones no ejerció nunca, el joven abate de Grenoble, entonces de veintiséis años, que comenzaba a llevar una vida de hombre de letras y se relacionaba con Rousseau, Diderot, Voltaire, con los filósofos y los hombres habituales de los salones, se iniciaba en las ideas de Locke, en la traducción que había ofrecido de él Coste, y en los *Elementos de la filosofía de Newton*, que Voltaire había dado a conocer dos años antes: el primero le suministraba la idea de un análisis descriptivo del entendimiento, el segundo la de un principio único que explica toda la naturaleza[1]. Su primera obra, el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1740) se presenta como una tentativa por reducir la metafísica a sus principios simples, siguiendo en esto el ejemplo de Locke que es el primero, y quizá el único, en haberlo comprendido, porque supo limitarse al estudio del espíritu humano, pero tratado, lo que no hizo Descartes y sobre lo que Locke pasó a la ligera, de conocer y de demostrar el *origen* y la *generación* de nuestras ideas: con ello Condillac pretende "renovar todo el entendimiento humano" reduciendo todo lo que le concierne a un único principio; y este principio es el del enlace de las ideas con los signos y, por este medio, de ellas entre sí[1]. Así, ateniéndose firmemente a este principio, o mejor, a esta experiencia constante, y usando siempre del método analítico para la investigación y para la exposición de la verdad (II, II, 4), Condillac sigue el desenvolvimiento de las facultades del alma a partir de la percepción, que es la primera operación que se puede advertir en el alma, y del lenguaje de acción, del que proceden todas las artes que son apropiadas para expresar nuestros pensamientos. Pero como solo quiere razonar de acuerdo con la experiencia, no deja de recordar que "al ser el alma distinta y diferente del cuerpo, este no puede ser más que causa ocasional de lo que parece producir en ella"[2], de donde hemos de concluir que en el estado en que nos encontramos desde el pecado no hay ya para el alma otros conocimientos que los que le transmiten ocasionalmente los sentidos (I, I, 8), y según el mismo principio, evita cuidadosamente invocar, como lo hace Locke, la intervención de una facultad misteriosa para explicar el paso de la sensación a la reflexión, que basta para explicar el uso de los signos (I, II, IV), lo que permite no romper la continuidad del desenvolvimiento del espíritu en la sucesión y el progreso de sus operaciones.

Este método que le guió en su investigación lo recoge y lo hace explícito Condillac en el *Tratado de los sistemas* (1754). "Hechos comprobados; he aquí propiamente los únicos principios de las ciencias" (capítulo I). Principios abstractos, que no son propiamente principios,

[1] Véase a este respecto la *Introducción* (págs. 12 y sgs.) de Georges Le Roy, a su edición de las *Obras filosóficas de Condillac*, P. U. F. 2 vols. 1947-48. A esta edición envían todas nuestras referencias.

[1] Locke, dice en la Introducción a su *Ensayo*, reconoce que él mismo *(Ensayo filosófico concerniente al entendimiento humano*, III, IX, 21) se dio cuenta demasiado tarde de las luces que las palabras y la manera cómo nos servimos de ellas pueden ofrecernos sobre el principio de nuestras ideas (III, VIII, 1); supone que tan pronto como el alma recibe ideas por los sentidos puede a su antojo repetirlas, componerlas, unirlas y hacer con ellas toda clase de nociones complejas (II, XII, 1-2), pero no muestra cómo el alma adquiere este ejercicio y cuál es su progreso. Condillac, por el contrario, trata de explicar cómo "el uso de los signos es el principio que desenvuelve el germen de todas nuestras ideas" y el que asegura al hombre la soberanía de su pensamiento: el lenguaje aparece así como el instrumento de la reflexión y la causa verdadera de las operaciones superiores del pensamiento, gracias al análisis que permite su desdoblamiento interior.

[2] Con ello Condillac repudia todo materialismo y los argumentos frívolos en los que se funda. "Basta hacer notar que el sujeto del pensamiento debe ser *uno*. Pero un montón de materia no es uno: es una multitud." *(Ensayo*, I, I, 7.)

puesto que no son conocimientos primeros (XII), unos no conducen a nada y otros no llevan más que al error. He aquí, sin embargo, todo el artificio de los sistemas abstractos (II). Versan tan solo sobre sonidos, no son propiamente más que una jerga; prueba de que "el arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha" (III). A este progreso del arte de razonar no se ha ofrecido mayor obstáculo que el prejuicio de las ideas innatas, al que Locke dio realce combatiéndolo, porque no era preciso tanto para destruir un fantasma tan vano; las consecuencias se manifiestan demasiado visibles en Descartes, porque desde el momento que se separa del caso particular de donde lo ha sacado—el pensamiento claro y distinto de su existencia y de su pensamiento—, cae en abusos insoportables y ridículos (VI), como se ve también cuando se examinan los sistemas de Malebranche, de Spinoza, del P. Boursier, que, sin conocer ni el origen ni la generación de las ideas, construyeron edificios sin fundamento (VII-X). Concluyamos, pues, con Newton que no se debe admitir otras hipótesis que "las que las observaciones indican y que dan de todos los fenómenos explicaciones análogas a las que la experiencia ofrece en algunos casos" (XII). Una vez confirmadas por la observación, nos suministran los principios o verdades primeras que buscábamos. Una ciencia bien tratada es un sistema bien hecho; ahora bien: en su sistema no hay, en general, más que dos cosas: los principios y las consecuencias, y para desenvolverlos no es preciso usar de la síntesis, que hace siempre comenzar por cosas que no se entienden, sino del análisis, que comienza por donde debe, es decir, por el principio (XVIII).

Este papel primordial del análisis es una idea sobre la que no dejó de volver Condillac. En su última obra, que apareció el año mismo de su muerte (1786), y que lleva por título *La Lógica o los primeros desenvolvimientos del arte de pensar*, muestra, en una primera parte, "cómo la misma naturaleza nos enseña el análisis y cómo, según este método, se explica el origen y la generación, bien de las ideas, bien de las facultades del alma"; luego, en una segunda, estudia en sus medios y en sus efectos el análisis considerado como el único método y "propiamente como la palanca del espíritu", y muestra que el arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha, porque, según la declaración con la que se abre su obra póstuma, *La lengua de los cálculos*, "toda lengua es un método analítico, y todo método analítico es una lengua". El arte de hablar y el arte de razonar se reducen, pues, a un único y mismo arte: el análisis. Por él y solo por medio de él debemos instruirnos; es el camino más simple, porque es el más natural; es el que hizo todos los descubrimientos, y por él encontramos de nuevo todo lo que ha sido hallado: lo que se ha llamado método de invención no es otra cosa que el análisis. El solo, en fin, da ideas exactas o verdaderos conocimientos, y hace que se dispongan con orden en el espíritu, como sus objetos están dispuestos en la naturaleza, porque "analizar es descomponer, comparar y aprehender las relaciones. Pero el análisis no descompone más que para hacer ver, en la medida de lo posible, el origen y la generación de las cosas", a lo cual tiende por naturaleza, y lo que nos permite, cuando nuestros análisis están completos, tener "conocimientos absolutos", es decir, saber "lo que las cosas son en sí mismas", en lugar de detenernos en ideas generales, que no son más que conocimientos parciales y relativos a nosotros[1]. Y "este método, añade Condillac[2], no lo hemos imaginado; lo hemos encontrado". Es conocido por todos, incluso por los artesanos más burdos.

> Cada uno puede convencerse de esta verdad por su propia experiencia; incluso las más ínfimas costureras están convencidas de ella: porque si, al darles por modelo un vestido de una forma singular, les proponéis que hagan uno semejante, imaginarán naturalmente el deshacer y rehacer este modelo, para aprender a hacer el vestido que pedís. Conocen, pues, el análisis tan bien como los filósofos, y aprecian su utilidad mucho mejor que los que se obstinan en mantener que hay otro método para instruirse.

Tal es precisamente el método que Condillac en todas sus obras aplica al estudio del espíritu humano. Pero es preciso también que los principios de que se parte estén claros, precisos y elucidados para que podamos hallarnos seguros de que nuestros análisis están conformes exactamente con el orden de la naturaleza. Ahora bien: el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, en el que Condillac hace de este método un uso sistemático, dejaba una cuestión no resulta, y Diderot lo había señalado muy justamente en 1749, en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, dirigida a madame de Puisieux, en la que se refiere a los *Elementos de álgebra* del sabio ciego Saunderson y a las famosas observaciones de Molineux y de Cheselden sobre los ciegos de nacimiento. Condillac, que había tenido conocimiento de ellas por los *Elementos de la filosofía de Newton*, de Voltaire, no era, en cuanto a su interpretación, del parecer de Molineux, Locke y Berkeley, porque al hacerse una ley, según su método, de no dejar establecido nada que sea

[1] *Curso de estudios para la instrucción del príncipe de Parma* (1775). V. *Del arte de pensar*, segunda parte, cap. IV (Le Roy, t. I, pág. 769). Al tratar más arriba (I, cap. VIII, pág. 739) "de la necesidad y de los abusos de las ideas generales", Condillac observa profundamente: "Lo que hace a las ideas generales tan necesarias, es la limitación de nuestro espíritu. Dios no tiene ninguna necesidad de ellas: su conocimiento infinito comprende todos los individuos, y no le resulta más difícil pensar en todos al mismo tiempo que pensar en uno solo."

[2] *La Lógica*, o los primeros desenvolvimientos del arte de pensar (1780). Primera parte: Cómo la misma naturaleza nos enseña el análisis, cap. III (t. II, pág. 377).

dudoso, se resiste a admitir que un juicio no percibido por el alma sea necesario para permitir a la vista distinguir un cubo de una esfera y juzgar naturalmente, como piensa que hace el ojo, figuras, magnitudes, situaciones y distancias[1]. Pero ¿cómo tales sensaciones, que no son para él más que modos de nuestro pensamiento, nos dan la noción de la extensión y de la exterioridad? He aquí el problema que plantea Diderot[2].

Se llama *idealistas* a esos filósofos que, al no tener conciencia más que de su existencia y de las sensaciones que se suceden en el interior de sí mismos, no admiten otra cosa: sistema extravagante que no podía, en mi opinión, deber su nacimiento más que a ciegos; sistema que, para vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque resulte el más absurdo de todos. Se halla expuesto con tanta franqueza como claridad en tres diálogos del doctor Berkeley, obispo de Cloyne; habría que invitar al autor del Ensayo sobre nuestros conocimientos a examinar esta obra... Bien merece que se le atribuya el idealismo y esta hipótesis debe molestarle con razón, pero menos por su singularidad que por la dificultad de refutarla en sus principios; porque son precisamente los mismos que los de Berkeley. Según uno y otro, y según la razón, los términos esencia, materia, sustancia, supuesto, etcétera, apenas vierten por sí mismos luz en nuestro espíritu; por lo demás, observa juiciosamente el autor del *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, ya nos elevemos hasta los cielos, ya descendamos a los abismos, no salimos nunca de nosotros mismos; y solo percibimos nuestro propio pensamiento: pues bien, este es el resultado del primer diálogo de Berkeley, y el fundamento de todo su sistema...

Estas observaciones daban en el blanco, porque la manera como Condillac en el *Ensayo* define los datos sensibles, de donde derivan según él todas las operaciones y los conocimientos del entendimiento, es por lo menos ambigua, y aunque los declare "tan representativos como cualquier otro pensamiento del alma" (I, II, 9), parece no ver en ellos otra cosa que modos de nuestro pensamiento, lo que equivalía a hablar el lenguaje de Berkeley. Así se aparecía, lo que no había visto Locke, que el empirismo desembocaba en el idealismo. Diderot, al plantear con claridad la cuestión a Condillac, le forzaba a reflexionar sobre sus principios, a someterlos a examen y a considerar su obra en su base. Tal es el objeto del *Tratado de las sensaciones* (1754).

Preocupado ante todo por seguir con rigor, por el método analítico,

[1] *Ensayo*, I, VI, 14-16. En el *Tratado de las sensaciones* (Advertencia al lector. Tercera parte, cap. V-VI), Condillac confiesa su error, debido a "prejuicios" que disipó mademoiselle Ferrand, y vuelve a sus análisis, aunque corrigiéndolos, para admitir finalmente con Berkeley, una educación mutua de los sentidos, y en particular de la vista por el tacto, lo que le permitirá pasar de un idealismo, cuando menos metodológico, a un realismo decidido.

[2] *Carta sobre los ciegos*, ed. Assézat-Tourneux, págs. 304 y sgs.

el orden de "la naturaleza", que "comienza todo él en nosotros"[1], Condillac imagina la ficción de una "estatua organizada interiormente como nosotros", "animada de un espíritu privado de toda clase de ideas", y limitada originalmente tan solo a los datos de los sentidos, que abre sucesivamente a las diferentes impresiones de que son susceptibles, y que únicamente por el juego de los principios que encierran—porque "al ser todas necesariamente agradables o desagradables, la estatua está interesada en gozar de unas y en sustraerse a otras"—, bastan para dar lugar a las operaciones del entendimiento, de suerte que "el juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, etc., no son más que la sensación misma que se transforma de manera diferente". Condillac, por método, acepta, pues, el colocarse inicialmente en el punto de vista de Berkeley. Aquí, como él dice (I, XI, 1), "la filosofía da un nuevo paso: descubre que nuestras sensaciones no son las cualidades mismas de los objetos, y que, por el contrario, no son más que modificaciones de nuestra alma". Así (I, cap. I), los conocimientos de la estatua limitada al sentido del olfato no pueden extenderse más que a olores: si le presentamos una rosa, será "olor de rosa", y nada más. "La capacidad de sentir de nuestra estatua está toda ella en la impresión que se produce en su órgano. He aquí lo que yo llamo atención." Pero desde este instante comienza a gozar o a sufrir. Y el placer y el dolor van a engendrar todas las operaciones del alma por el deseo, nacido de un estado de dolor que ella compara a un estado de placer que la memoria le recuerda, de donde nacen la comparación o doble atención, el juicio, la reflexión, los hábitos, los enlaces de ideas, la extrañeza y la necesidad que aumenta la actividad de las operaciones del alma, la imaginación y las pasiones que no son más que deseos dominantes, y la voluntad que no es más que un deseo absoluto, y las ideas particulares y generales, que no son más que dos maneras de considerar las sensaciones, según que sean apropiadas a una de ellas o comunes a varias, y la idea de sucesión o de duración, de la que nace, en fin, para la estatua (cap. VI) su personalidad o su *yo*, porque "su yo no es más que la colección de las sensaciones que experimenta y de las que la memoria le recuerda. En una palabra, es a la vez no solo la conciencia de lo que es, sino también el recuerdo de lo que fue". Hemos de concluir, pues (cap. VII), que con un solo sentido el alma tiene

[1] *Tratado*, II parte, cap. IV (pág. 254). En apoyo de esta observación, que faltaba en la edición de 1754, y que enuncia "una verdad fecunda" cuando no "un principio" (porque "se abusó tanto de esta palabra que ya no se sabe lo que significa"), Condillac escribe: "He hecho observar varias veces, y particularmente en mi *Lógica*, que no nos acontece nunca que hagamos una cosa a propósito, sino en tanto que la hemos ya hecho sin haber tenido el proyecto de hacerla." De ahí la importancia de la práctica y del ejercicio, y la insuficiencia de la teoría, para aprender un arte mecánico como el arte de razonar (*Lógica*, I, I, nota. T. II, página 374).

el germen de todas sus facultades; que la sensación, por la atención y el deseo que no son en su origen más que sentir, encierra todas las facultades del alma; que el placer y el dolor son un único móvil, y que puede aplicarse a los demás sentidos: el oído, el gusto, la vista, lo que acaba de decirse del olfato. Pero observa Condillac con respecto a la vista, adhiriéndose en adelante a la opinión de Molineux y de Locke: "Creo estar autorizado para decir que nuestra estatua no se ve más que la luz y los colores y que no puede juzgar que haya algo fuera de ella." Con este sentido, como con los otros, "no percibe más que maneras de ser de ella misma (cap. XI, 2). Aún más (cap. XII), "la reunión de la vista, del olfato, del oído y del gusto aumenta el número de maneras de ser de nuestra estatua... Pero ella continúa viéndose a sí misma".

¿Quién podrá, pues, como él dice, "arrancarla a sí misma para llevarla hacia afuera"? El tacto, y solo el tacto[1], por los movimientos de nuestros miembros, de nuestras manos, y en particular por la sensación de solidez, de resistencia o de obstáculo, es decir, por la representación de dos cosas que se excluyen o de un continuo formado por la contigüidad de otros continuos[2], es capaz de descubrir "un espacio exterior"—porque no podríamos producir la extensión más que con la extensión—, de hacernos pasar de nuestras sensaciones al conocimiento de los cuerpos, del nuestro primero, de los otros después, y de enseñar a los demás sentidos, por medio de la experiencia, a referir sus sensaciones a los cuerpos que son su causa y a juzgar de los objetos exteriores; luego de lo cual, instruidos por el tacto, aprenden a prescindir de su concurso como se hace manifiesto en cuanto a la vista (III, cap. III); de suerte que, finalmente, todas nuestras sensaciones se vuelven reveladoras de lo real. He aquí cómo se engendran todos los conocimientos prácticos útiles para la regulación de la vida (II, VIII, 35. IV parte). En cuanto a los conocimientos teóricos, como Condillac hace observar aquí y lo mostró repetidamente en otras partes[3], se adquieren igualmente a partir de los sentidos, pero la luz del instinto no basta para ellos;

[1] Constituye el objeto de la segunda parte del *Tratado de las sensaciones*, que lleva por título: "Del tacto o del único sentido que juzga por sí mismo de los objetos exteriores." Cosa curiosa, de Berkeley toma Condillac el medio que le permitirá pasar del idealismo al realismo, a saber, el tacto, pero interpreta de manera muy diferente los datos y su valor, según la significación que había dado de ellos Voltaire (*Elementos de la filosofía de Newton*, II, 5-8. Beuchot, tomo XXXVIII, págs. 99-128), cortando a los puntos de vista de Berkeley sus amarras metafísicas. Véase a este respecto G. Le Roy, edición de las *Obras de Condillac*, pág. XXI. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Essai sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (1938), cap. I.

[2] Véase el *Tratado de las sensaciones*, segunda parte, cap. IV y V, y el resumen que dio de él Condillac en su *Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Resumen de la segunda parte (t. I, pág. 331), con las variantes.

[3] En el *Ensayo* (I, II, 4), en el *Curso de estudios* y en particular en la primera

para esto es preciso necesariamente tener un lenguaje, es decir, un análisis acompañado de signos.

El *Tratado de los animales* (1755) precisa en algunos puntos importantes la doctrina expuesta en el *Tratado de las sensaciones* y acentúa su carácter espiritualista que encubría el método. No solamente Condillac rechaza en él la teoría de Buffon, que pretende que "lo vivo y lo animado es una propiedad física de la materia", y que el mecanismo basta para regular los actos de los animales (I, 4), sino que, en una segunda parte, muestra que si la vida humana semeja en sus comienzos a la vida animal, se distingue de ella esencialmente con la aparición del lenguaje, que permite al hombre entrar en sí mismo, y también salir de sí por el uso de la reflexión y de la abstracción, y juzgar acerca de las circunstancias en lugar de dejarse dirigir por ellas. Así "el hombre se conduce a sí mismo, quiere, es libre" (II, 10). Y como tienen la ventaja de poder comunicarse sus necesidades, sus experiencias y sus pensamientos, los hombres, que son de todos los animales lo más aptos para la imitación, son también, por paradójico que esto pueda parecer, los que presentan más diferencia entre sí[1], y los únicos seres adecuados para la invención y el progreso, que no es otra cosa que el legado de una tradición "en la sociedad que hay de hombre a hombre". Por ello, en fin, sus conocimientos se multiplican y se extienden de suerte que el hombre, y solamente el hombre, es capaz de elevarse a la idea de una primera Causa, Dios, de sus relaciones con nosotros, de su existencia, de sus atributos (II, 6. *Curso de estudios*, I, 5. *Lógica*, I, 5) y reconocer, inscritos en su misma naturaleza, los principios de la moral, que nos muestra que Dios es nuestro único legislador, que nos asegura la inmortalidad (II, 7).

Así se culmina el sistema de nuestras facultades y de nuestros conocimientos, que nacen y se engendran a partir de un mismo origen, la sensación (II, conclusión, pág. 379). Tras todo esto se discierne la idea profunda que parece haber presidido desde el principio todas las investigaciones de Condillac, y que afirma, cada vez más claramente, en sus últimas obras, a saber, la preocupación por señalar el origen y la generación de las ideas por el análisis, que gracias a un doble proceso o movimiento de descomposición y de recomposición que se atiene siempre a lo dado, permite, finalmente, reducir la generación de las ideas a una sucesión de identidades lógicas, guiada por una exacta analogía que asegura su cohesión y su unidad; de suerte que "la ciencia bien tratada"

parte de la *Gramática* (Del análisis del discurso), y luego en sus últimas obras, *La lógica, La lengua de los cálculos*.

[1] "Los hombres terminan por ser tan diferentes por haber comenzado por ser copistas y continuar siéndolo" (II, 3, pág. 359). Conocemos todo el partido que sacó Gabriel Tarde, en sus *Leyes de la imitación* (1890), de estas penetrantes observaciones sobre la imitación, la invención y el progreso.

se reduce en fin de cuentas a una "lengua bien hecha", análoga a la matemática, o ciencia de los cálculos, cuya lengua es el álgebra, y en la que el método de exposición es análogo al método de invención [1].

Lo que salva el sistema en el que cayó este gran adversario del espíritu son las observaciones psicológicas que lo sostienen, observaciones nacidas de la experiencia y de los hechos, con frecuencia muy finas, aunque incompletas (porque, como mostró muy claramente Maine de Biran, supone presente en la sensación el yo que pretende hacer salir de ella). Igualmente, también, la manera original cómo demostró la virtud del análisis y de su instrumento, el lenguaje, incluso en metafísica [2], y señaló el paso del pensamiento espontáneo al pensamiento reflexivo, gracias al empleo de los signos, accidentales, naturales, artificiales o de institución [3], estos últimos propios del hombre, y que, liberando al alma de los objetos que actúan sobre ella y a los que está sujeta, le permiten hacerse dueña de su pensamiento y disponer de él. Y así mismo esa idea de que la facultad de extrañeza o la curiosidad no debe nunca ser satisfecha en educación [4] por respuestas ya hechas al niño, con las que se pretende "decirle todo", con las que se trata de darle "conocimientos que le servirán un día" antes que darle "los medios de adquirirlos", con las que se reemplaza los juicios de reflexión por juicios de hábito, por muy útiles que sean, cuando "el que reflexionó mucho retuvo realmente mucho"; con las que no se abre ninguna puerta al espíritu de invención, a la investigación y al descubrimiento de lo nuevo o al redescubrimiento de lo ya aprendido, porque la tarea principal, en la educación del niño y del hombre, es "el enseñarle a pensar". Así, en fin, las cuestiones que dejaba planteadas más aún que las que pretendía resolver, ofrecen el impulso fecundo que daba a la investigación psicológica como fundamento de una metafísica del espíritu y, más profundamente, de lo real que es su objeto propio.

[1] *Lengua de los cálculos,* Introducción y segunda parte (t. II, págs. 420-421, 470).

[2] *Curso de estudios, Historia moderna,* XX, XII (t. I, pág. 229). *Lengua de los cálculos,* I, cap. XVI (t. II, pág. 466). Cf. *Lógica,* II, cap. VIII (pág. 410): "Hay dos cosas en una cuestión: el enunciado de los datos, y el descubrimiento de lo desconocido." Véase también la aplicación que hace de ello Condillac a la ciencia económica, y en particular a la determinación del precio y del valor, en oposición a los fisiócratas, en su tratado *Del comercio y del gobierno* (1776), I, I (t. II, página 428).

[3] *Ensayo,* I, II, 35 (t. I, pág. 19). *Curso de estudios, Gramática,* I, I (pág. 429).

[4] *Tratado de los animales,* II, 9 (t. I, pág. 376: la curiosidad). *Curso de estudios.* Discurso preliminar (t. I, pág. 399: "Se trata de enseñarle a pensar"), motivo de los estudios (pág. 420).

4. El descubrimiento del sentimiento: Juan Jacobo Rousseau. La ley de complementariedad: la inteligencia y el corazón. Descubrimiento de una nueva potencia sensitiva en el hombre por el P. Feijoo (1753). Cómo hace oír su voz Juan Jacobo Rousseau: el sentimiento vivo de la existencia propia. El hombre, su designio y su obra, inseparables de su vida. Los inconvenientes de la civilización y el retorno a la naturaleza. Ensayo de solución de la dificultad. La teoría de la educación. El contrato social y la enajenación voluntaria de la libertad. Sin Dios, el individuo y el Estado quedan frente a frente. El fanatismo de la igualdad. El espíritu de la Revolución. El mejor Rousseau: por dónde preparó una generación nueva. Grandeza y debilidad del alma sensible: Joubert. El Romanticismo. La influencia de Rousseau

Si hay un rasgo característico del pensamiento humano, y un rasgo que se encuentre casi en cada página de su historia, es este de la eterna oposición de la inteligencia y del corazón o, más exactamente —porque la verdadera inteligencia es la del corazón—, la oposición de la razón y del sentimiento: Aristóteles y Platón, Santo Tomás y San Buenaventura, Descartes y Pascal, Bossuet y Fénelon, encarnan sucesivamente estas dos tendencias igualmente legítimas, igualmente irreductibles. Para representar íntegramente lo verdadero, para mantener el equilibrio de nuestra naturaleza, esta oposición o, si se quiere, esta polarización, que no hace más que traducir a nuestro nivel una ley universal de todo lo creado [1], debe resolverse en una *complementariedad.* Pero de hecho se encarna siempre en dos hombres, como si la síntesis de las dos no pudiese operarse en un solo espíritu sin que cada uno de los dos aspectos de la verdad, cada una de las dos potencias del hombre, no pierda algo de su pureza y de su fuerza. Por lo demás, las dos se implican y se exigen hasta el punto de que el desenvolvimiento exclusivo de una de las dos tendencias provoca inmediatamente el des-

[1] La ley de complementariedad, puesta en evidencia por Bohr y Heisenberg en el dominio físico, permanece verdadera en este punto, incluso si se critica, como hicieron Einstein y Schrödinger, la interpretación puramente probabilista a la que estaba enlazada en sus inventores. Para presentar un caso particularmente típico, que ilustra toda la historia de las ciencias y de la especulación filosófica desde los eléatas y los atomistas griegos (comunicación a la XIV sesión de las sociedades filosóficas de la Gran Bretaña, 1924, editada por la *Aristotelian Society* y reeditada en *L'idée et le réel,* con aclaraciones en *Cadences,* II), lo continuo y lo discontinuo se aparecen como dos aspectos complementarios de la realidad dada. De hecho, la elección no se realiza, como había tendencia a creer hasta entonces: discontinuo (Newton) *o* continuo (Fresnel), átomo u onda. Conviene decir mejor: continuo *y* discontinuo. Y así ocurre, *mutatis mutandis,* con la razón y el sentimiento en el hombre.

envolvimiento de la tendencia contraria, y que en el caso que nos ocupa, luego de haber especulado con la razón sobre las cosas o sobre sus signos, se resuelve penetrar en su naturaleza para tratar de coincidir con ellas por el sentimiento y por el amor.

Esto es lo que ocurrió en Francia y en Europa aproximadamente hacia 1750, luego que dos generaciones trataron de ahogar la voz del sentimiento a fin de someterlo todo a la razón y hacer de cada hombre un "filósofo", en el sentido en que se entendía entonces el término.

Y no, a decir verdad, porque el sentimiento en todas sus formas hubiese estado nunca totalmente ausente, puesto que, a pesar de los "filósofos" y de la "filosofía", continuaba manifestándose en las artes, en la vida, en los apóstoles del catolicismo y en los místicos salidos de la Reforma, en la Literatura en los novelistas, en filosofía incluso en los moralistas del sentimiento, movimientos todos ellos que se desenvolvían al margen de la gran corriente de pensamiento que, surgida en Francia, se había propagado por toda Europa y había prolongado sus ondas hasta bien avanzado el siglo. El *Juego del amor y del azar*, de Marivaux (1730), y más aún la *Manon Lescaut*, del abate Prévost (1731), la *Pamela* (1740) y la *Clarisse Harlowe* (1749) de Richardson, que fueron una fuente de lágrimas, de sentimientos conmovedores y de emociones tiernas; luego, en otro plano, las obras de los pintores, de los músicos y del más grande de entre ellos, Juan Sebastián Bach, en el que las potencias del corazón están presentes, pero perfectamente disciplinadas, ofrecen entonces un refugio a los sentimientos que se había pretendido extirpar del alma; pero estos sentimientos no inspiran la filosofía por entonces reinante, no obstante los esfuerzos del abate Du Bos para mostrar en la pasión depurada el secreto resorte de la belleza artística y del gusto (*Reflexiones críticas sobre el pensamiento y la pintura*, 1719), y los de Vauvenargues para establecer en sus *Reflexiones y máximas* (1746) la superioridad del sentimiento sobre la razón. Al lado de los teólogos y de los místicos, de los apóstoles y de los misioneros católicos, que de Margarita María Alacoque y de Juan Bautista de la Salle a Grignion de Montfort y a San Alfonso de Liguori, mantienen vivo en el seno de la Iglesia el principio del amor [1], el entusiasmo religioso que suscitó en los Cévennes en los primeros años del siglo [1] la resistencia de almas indomables a las represiones provocadas por la revocación del Edicto de Nantes (1685), los llamamientos del místico William Law a una vida devota y santa (1685), la predicación de los apóstoles del despertar galés, Rowlands y Howell Harris en 1733, la de John Wesley y de Whitefield, los fundadores del metodismo, que a partir de 1738 se dedican a evangelizar el pueblo de las ciudades y aldeas de Inglaterra para atraerlo a la experiencia íntima de la fe que el Espíritu Santo pone en el corazón, la renovación de la fe en Rusia bajo la influencia de Raskol, de los monjes, de los santos, del gran *staretz* Païssy [2], el pietismo incluso, que con Felipe Jacobo Spener, el autor de los *Pia desideria*, el seguidor de Molinos, se había extendido, a fines del XVII, del Rhin al Niemen [3], todos estos movimientos esporádicos, acantonados en ciertas regiones, no habían alcanzado a ganar una amplia masa ni a modelar profundamente el alma humana, que no se entrega por largo tiempo al sentimiento si no es a condición de justificarlo ante la razón misma.

Sin embargo, ya en 1753, el P. Feijoo anunciaba a su público de España el descubrimiento de una tierra nueva, *Descubrimiento de una nueva facultad o potencia sensitiva en el hombre*, descubrimiento que presagiaban los sentimentalistas ingleses Addison, Shaftesbury, Hutcheson, así como el abate Du Bos y Vauvenargues, Duclos, Burlamaqui, G. de Biliena [4], que anunciaban el "triunfo del sentimiento", y describían, como hace Du Bos, esos "movimientos del corazón" que preceden a toda deliberación y provocan la "decisión del sentimiento", del que el razonamiento tiene solo por misión el "dar razón"—creeríase oír aquí el acento de Pascal. Pero es Juan Jacobo Rousseau el que habría de hacerlo

[1] Conocemos sobre todo la difusión universal, en esta época, del culto al Sagrado Corazón, instituido en 1670 por Juan Eudes, propagado por toda la cristiandad como consecuencia de las visiones y revelaciones (1674-75) de Margarita María Alacoque, la religiosa de la Visitación de Paray-le-Monial, que recibió el encargo de extender por el mundo el fuego de la caridad divina o del amor, del que el Corazón de Jesús no es más que el emblema visible. A lo que Grignion de Montfort, treinta años más tarde, añadió la devoción a María. Se encuentra una admirable aplicación de este principio en la fundación por Juan Bautista de la Salle (1695), de las pequeñas escuelas gratuitas para los pobres y del Instituto de Hermanos de las escuelas cristianas, así como en la fundación, por Alfonso de Liguori (1732), de la congregación del Santísimo Redentor.

[1] Véase a este respecto el interesantísimo *Teatro sagrado de los Cévennes* (publicado en Londres en 1709), en el que se encontrará la relación de fenómenos iluminativos y proféticos análogos a los que hemos mostrado en los *Réveils religieux au Pays de Galles* (1923); y, sobre todo, *The early methodist people*, el completísimo libro de Leslie F. Church (1949). Recuérdense también las prácticas y manifestaciones extraordinarias de los convulsionarios del cementerio de Saint-Médard (1727-1732), relatadas en la obra de Carré de Montgeron sobre *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris* (1737-1748), y recientemente estudiados por Albert Mousset (1953): historia que arroja una luz singular sobre el siglo de las luces en sus comienzos.

[2] Daniel-Rops, *Historia de la Iglesia*, l. V, cap. IX, págs. 185-264.

[3] El pietismo hizo de la Universidad de Halle el foco de un intenso movimiento de fe religiosa fundada en la conversión íntima del corazón, y tomó partido contra el racionalismo cartesiano del continuador de Leibniz, Christian Wolf; pero, a partir del advenimiento de Federico II (1740), hubo de ceder terreno a la filosofía de las luces, a la *Aufklärung*, que tiene como único guía a la razón soberana.

[4] Textos y referencias en Pierre-Maurice Masson, *La formation religieuse de J.-J. Rousseau* (1916), págs. 237 y sgs.

sensible a todos, ofreciendo una voz nueva a estas aspiraciones que los filósofos no habían acertado a acallar, pero que habían reducido a la impotencia. Así en este siglo sexagenario [1], mientras que Voltaire, no obstante su éxito, o en razón de este mismo éxito, aceleraba la vejez y la decrepitud de una filosofía ya prescrita, Rousseau echaba los cimientos de una literatura y de una filosofía nuevas instaurando una manera de sentir y de pensar muy apta para ofrecer remedio a la inquietud, a la insatisfacción, al desequilibrio interior que habían ahondado en el corazón del hombre, según la expresión de madame du Deffand, "la privación del sentimiento con el dolor de no poder prescindir de él" (*76).

Si tratamos de discernir lo que constituye el valor y la novedad de esta doctrina, la intuición de la que procede, el acento nuevo que deja oír, lo que incorporó al pensamiento humano, nos veremos tentados a decir que es el *sentimiento vivo de la existencia propia* [2]. Ahí está la fuente común de la obra y de la vida de Juan Jacobo Rousseau; quiero decir ese estado al que aspira el alma en el que subsiste tan solo "el sentimiento de sí mismo y de la propia existencia", ese sentimiento que el alma tiene de su presencia en este mundo, que se extiende sobre la naturaleza sin perderse ni alterarse; ese amor de sí y a todas las cosas en el interior de sí, porque en esto consiste la felicidad, que anula el tiempo, el antes y el después, para concentrar en el presente su ser, liberado de la servidumbre de la apariencia, fuente de toda miseria y de todo pecado. Ahora bien: para que se reconcilien estas dos necesidades y estos dos deberes, el del repliegue sobre sí y el de la expansión de sí hacia afuera; para restaurar la unidad de una existencia disociada, para restablecer la armonía entre las cosas y nosotros mismos, no hay más que un camino: es este el de encontrar la *naturaleza* y seguirla gracias al sentimiento, que es nuestro único guía seguro. El corazón, que es el centro del hombre, de su vida, de su misma existencia, es el que debe servir de fundamento a todo, tanto a la razón como a la sabiduría y a la virtud y, por tanto, a la felicidad, porque la razón solo es recta si se apoya en la conciencia y se deja conducir por el sentimiento de pura presencia, en el que, en un alma apaciguada en el seno de una sociedad entregada a su destino, pueda oírse la voz de Dios, sin que nada se interponga ya entre la

[1] Siguiendo la expresión de Sénac de Meilhan *(Considérations sur l'esprit et les moeurs,* 1787, pág. 58), citada por André Monglond, *Le prérromantisme français,* 1930, t. I, pág. 1. Podrán encontrarse, en la introducción y el capítulo I de esta misma obra, los textos a los que nos referimos, de Cyprien Desmarais, de Duclos y de madame du Deffand, la amiga de los filósofos, que frecuentaban su salón y el de mademoiselle de Lespinasse.

[2] Véase a este respecto los libros de Burgelin, de Groethuysen y de Starobinski mencionados en la nota bibliográfica. Nada más significativo a este respecto que las cartas de Juan Jacobo al presidente de Malesherbes, en particular la tercera carta, del 26 de enero de 1762, que citamos más adelante.

naturaleza y yo, entre yo y el Ser incomprensible que lo abraza todo.

Tal es el acento nuevo que deja oír Juan Jacobo Rousseau. Su vida misma, por turbada, incoherente e "impura" que fuese, y a pesar de la complacencia que manifestó por sus miserias [1], se proponía al "hombre de razón" no como un ejemplo, sino como un modelo de lo que podía ser, de lo que era, de hecho, el hombre interior, el hombre completo, el hombre puramente hombre, sensible y verdadero, al que los filósofos habían recubierto de una máscara engañosa o alterado por su análisis disolvente, sin haber "sentido", según la expresión de Rivarol [2], "que las verdades son armónicas y que no está permitido presentarlas más que en su orden", so pena de destruirlas y de destruir al hombre en su totalidad.

En Rousseau, el hombre y su obra son inseparables de su vida y no pueden explicarse sin ella. Descendiente de protestantes franceses que se habían establecido en Ginebra, Juan Jacobo Rousseau nació en esta ciudad en 1712. Perdió muy pronto a su madre. Su padre, un original, había sido sucesivamente maestro de danza y relojero y luego había pasado seis años en Constantinopla. Le enseñó a leer en la *Casandra* y la *Cleopatra* de La Calprenède y en las *Vidas paralelas* de Plutarco. Más tarde le colocó, cuando no había alcanzado aún los diez años, con el pastor Lambercier en Bossey. Ya por esta época Juan Jacobo manifestaba los rasgos de su naturaleza, que no hicieron más que acentuarse con la edad: la "verdad" primero, la simplicidad nativa y un poco ruda, la envidia también y la rebelión del plebeyo, del hombre del pueblo, del pobre, que no deja de mostrar orgullo por su origen, y

[1] Este rasgo fue vivamente puesto de relieve por Jean Guéhenno *(Jean-Jacques, en marge des Confessions. Roman et vérité,* Grasset, 1948. *Jean-Jacques, Grandeur et misère d'un esprit,* Gallimard, 1953), que se propuso mostrar todo lo que hay de equívoco en la vida de Rousseau y de puerta falsa en la naturaleza que en él se descubre. Sin embargo, si se trata de precisar la separación entre la verdad profunda y secreta de su ser y lo que, en el retrato que trazó de sí mismo en sus *Confesiones,* es debido a una especie de manía, o de mitomanía, de exhibición (piénsese en el episodio, muy freudiano, de mademoiselle Lambercier), doblado de un delirio de persecución, o, en los juicios de sus adversarios, censores decididos que se vuelven contra sus ideas al volverse contra el hombre (Henri Guillemin), no se puede por menos de subrayar, no obstante sus faltas (como hicieron P. Maurice Masson y más recientemente el P. Ravier), la sinceridad y el valor del sentimiento que anima a Juan Jacobo Rousseau, y, en particular, de su sentimiento religioso.

[2] Véanse las páginas de su *Discours de l'homme intellectuel et moral* sobre los "filósofos", citadas por Debidour (1956), pág. 111. En relación con ellas la confesión significativa que hace d'Alembert en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (1750): "Se abusa de las mejores cosas. Este espíritu filosófico, tan en boga hoy, que quiere verlo todo y no suponer nada, se ha extendido incluso a las bellas letras: se pretende incluso que es nocivo para su progreso, y es difícil disimularlo. Nuestro siglo parece querer introducir las discusiones frías y didácticas en las cosas del sentimiento."

termina por afectar lo que es impotente para corregir y lo que la sociedad se muestra incapaz de reformar; la turbación del hombre sensible, repartido entre su corazón y sus sentidos, cuya acción sobre su corazón nos confía más tarde [1], "produce el único tormento de mi vida", y, en fin, ya a los ocho años, el desequilibrio de un ser en el que un "gusto extraño, siempre persistente y llevado hasta la depravación, hasta la locura" [2], enciende sus avideces y le impide satisfacerlas entregándole desde este momento a las contradicciones que son la señal de su naturaleza. Añádase a esto un Rousseau enemigo de la mentira, pero indulgente con las fábulas, incapaz de actuar por reglas y siguiendo por instinto las que le dictan sus impulsos y su temperamento; sediento de ese amor por la verdad que no es más que una emanación del amor a la justicia, hasta el punto de ser más fiel a la que le acusa que a la que le honra; bueno en tanto que actúa libremente, pero rebelde o, mejor, reacio tan pronto como sufre el yugo, sea de la necesidad, sea de los hombres; el más sociable y el más amante de los hombres, cuya alma expansiva fue arrojada a la soledad, sin hermano, ni prójimo, ni amigo, reducido a alimentarse de su propia sustancia, a vivir de sus sentimientos constreñidos por su destino, ocupado en las flores para no permitir que sus perseguidores tomasen su alma como presa, "aprendí, dirá más tarde [3], a sobrellevar el yugo de la necesidad sin protestas... Mi amor propio se contentó con que yo fuese bueno para mí; entonces, convertido en amor a mí mismo, entró en el orden de la naturaleza y me libró del yugo de la opinión. A partir de ese momento encontré la paz del alma y casi la felicidad...".

Este era Rousseau a esa edad en la que se dibuja ya todo el hombre. Y así debía ser siempre. Una vida como esta no podía ser otra cosa que una vida de aventuras. El encadenamiento de los hechos casuales, como él dice, habría de ocupar en él el lugar de la voluntad que en el hombre normal los guía o, al menos, los escoge y los utiliza para la realización de sus designios. No le seguiremos a través de la vida de vagabundo que llevó por entonces, interrumpida por una permanencia en las Charmettes, en casa de madame de Warens (1738-1741), momento, dice en su *Décimo Paseo*, que decidió de mí para toda mi vida y produjo por un encadenamiento inevitable el destino del resto

[1] *Sueños de un paseante solitario* (escritos en 1777, publicados en 1782), Octavo paseo. En *Rousseau juez de Juan Jacobo*, segundo diálogo. "De la naturaleza de J.-J. y de sus hábitos", escribe: "Juan Jacobo me pareció dotado de la sensibilidad física en un alto grado. Depende mucho de sus sentidos, y dependería aún más si la sensibilidad moral no le apartase frecuentemente de ellos; pero incluso, y frecuentemente por esta, la otra le afecta muy vivamente." (Musset-Pathay, t. XVII, pág. 201.)

[2] Como dice en el libro I de sus *Confesiones*, a propósito del "castigo de los niños" que recibió de manos de mademoiselle Lambercier.

[3] *Octavo paseo.* Véase también Primero, cuarto y sexto paseos.

de mis días". No hablaremos de sus relaciones con Fontenelle, Marivaux, Grimm, Condillac, Diderot, Voltaire ni de su matrimonio con Teresa Le Vasseur, de la que tuvo cinco hijos, que abandonó como expósitos, "por temor a un destino para ellos mil veces peor y casi inevitable por otro camino" [1]. Sin embargo, la gloria que buscaba parece escapársele y al no contar ni con presencia de espíritu ni con facilidad de palabra, experimenta una tortura extrema por su ineptitud, que le turba y le desconcierta.

Una circunstancia imprevista, un feliz suceso, como él dice [2], sirvió para revelarle a los demás al revelarle para sí mismo y descubrirle por una "inspiración súbita" la fuente de su desgracia: las contradicciones del sistema social, los abusos de nuestras instituciones, a saber, "que el hombre es bueno naturalmente y que únicamente por estas instituciones los hombres se vuelven malos". Un día del verano de 1749, cuando iba a ver a Diderot, prisionero en la fortaleza de Vincennes, leyó en el *Mercurio* la cuestión propuesta por la Academia de Dijon: "Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes contribuyó a depurar las costumbres." Al instante ve otro universo, se siente otro hombre o, mejor, se vuelve hacia sí mismo, y bajo el imperio de esta iluminación repentina, de cara a una embriaguez y a una palpitación que le hace verter un torrente de lágrimas, escribe ese *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1751), en el que, pintándose a sí mismo tal como es [3], leyendo en su propia historia la historia de la Humanidad, demuestra que el progreso de las ciencias y de las artes, si realmente perfeccionó lo exterior del hombre, no depuró las costumbres, sino que las corrompió al corromper su naturaleza íntima. Como el vicio hizo nacer las ciencias, el vicio también las agrava y las mantiene. Y Rousseau concluye: "¡Oh virtud!, ciencia sublime de las almas simples, ¿son necesarios tantos trabajos y tanto preparativo para conocerte? ¿No están grabados tus principios en todos los corazones? ¿Y no basta, para aprender tus leyes, entrar en sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? He aquí la verdadera filosofía; sepamos atenernos a ella."

Ni la cuestión, ni la respuesta misma, eran entonces nuevas; pero, precisamente porque respondían a las preocupaciones y a las necesidades de un tiempo al que no habían dejado satisfecho ni las doctrinas

[1] *Noveno paseo.* Cf. su carta a madame de Francueil, del 20 de abril de 1751.

[2] *Segunda carta a Malesherbes*, del 12 de enero de 1762. El relato que da de ella Rousseau en sus *Confesiones*, ha de ponerse en relación con las versiones, sensiblemente diferentes, de Diderot en su *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón*, de Marmontel y del abate Morellet en sus *Memorias*. Para Diderot, se trata de saber, y de mostrar que, Rousseau o los filósofos, merecen la calificación de "perversos".

[3] *Rousseau juez de Juan Jacobo*, diálogo 3.º.

de los filósofos ni los progresos de la civilización del siglo, el calor del sentimiento y de la elocuencia que Rousseau ponía en defender esta tesis valió a su *Discurso* un fulgurante éxito, que vino a confirmar en 1754, luego del éxito de su *Adivino de aldea,* el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* en respuesta a otra cuestión planteada por la misma Academia. Aquí, con un razonamiento más justo y un estudio más atento que todos los que habían escrito sobre la cuestión, Rousseau establecía los males de la civilización, de las costumbres, de los prejuicios, que la alteraron apartándola de su fin primitivo y engendrando la desigualdad, quiero decir la desigualdad de institución, moral y política, que es, como escribía al rey de Polonia Estanislao, "la primera fuente del mal". Pero ¿y el remedio? Hay que remontarse al verdadero origen de las cosas, descartar el artificio y la reflexión misma para volver al estado de naturaleza; hay que renunciar a parecer para ser y retornar a la vida simple, en la cual reside la felicidad.

He aquí lo que dejaba oír esa voz hasta entonces desconocida, nos dice Garat [1], que se elevaba, "no del fondo de los desiertos y de los bosques, sino del seno mismo de esas sociedades, de esas academias y de esa filosofía que tantas luces hacían nacer y alimentaban tan gran número de esperanzas". Y, añade: "no solo el escándalo fue general, sino que la admiración y una especie de terror fueron casi universales". De hecho, Rousseau estaba ahí por entero: "audaz, soberbio, intrépido", "con una seguridad tanto más firme cuanto que era simple y residía en mi alma más que en mi talante", nos confía [2], y que abría un nuevo camino: "El desprecio que mis profundas meditaciones me habían inspirado hacia las costumbres, las máximas y los prejuicios de mi siglo me hacía insensible a las burlas de los que los defendían, y yo aplastaba sus buenas palabras con mis sentencias, como si estrujase un insecto entre mis dedos." Desde ese momento, la ruptura queda consumada entre Rousseau y sus antiguos amigos los filósofos. De regreso a París, luego de un viaje a Ginebra en el que se había convertido de nuevo del catolicismo al calvinismo, se instala (1756) en el Ermitage, en casa de madame de Epinay, con sus libros, con su cítara, Teresa y la madre Le Vasseur, se siente feliz con la llegada de la primavera, sueña con una soledad de dos, con el amor que, incluso en las Charmettes, no había conocido todavía, y entretiene su imaginación con una nueva Eloísa que se lo revelará: y así se le apareció en la figura de una amiga de madame de Epinay, madame de Houdetot, esa "Sofía" por la que concibió una pasión sin límites y sin esperanza que animará su novela. Finalmente se enemista con madame de Epinay, con Grimm del que siente

[1] *Memorias sobre la vida de M. Suard* (1820), t. I, pág. 164.
[2] En sus *Confesiones,* part. II, 1. IX, con fecha de 1756.

envidia, con Diderot, que le ama, pero que no le comprende, y busca refugio (1758) en Montmorency, en el castillo del mariscal de Luxemburgo, para dejar a salvo su independencia. Publica, ese mismo año, su *Carta sobre los espectáculos,* en respuesta al artículo que d'Alembert había escrito sobre Ginebra en la *Enciclopedia.* En los bosques de castaños y de robles, entre el perfume de la flor de naranjo, termina su *Nueva Eloísa* donde se pinta, él mismo y su Sofía, bajo los rasgos de Saint-Preux y de Julia de Etranges. Aquí, no es ya la razón, ni el interés, ni son incluso los sentidos los que se hacen oír; es el corazón el que lo rige todo, pero de acuerdo con la conciencia. Así mismo, esta novela de amor se presenta como una apología de la religión, de la "ley divina del deber y de la virtud" por la cual se renuncia al amor, y también como una lección de mutua tolerancia y de unión, en la que los filósofos aprenderán que se puede creer en Dios, como cree Julia, sin ser hipócrita, y los creyentes, o los devotos, que se puede ser un incrédulo, como Wolmar, sin ser por ello un bribón. El libro, que apareció en febrero de 1761, fue leído con arrebato; hizo de Juan Jacobo, más y mejor que el rival o el émulo de Voltaire, el cantor inspirado del amor, cuyo estilo "quema el papel", el director de las conciencias, a quien hay que dirigirse para conocer el valor de la vida y el secreto de la felicidad. Luego, una tras otra, en 1762, después de la *Nueva Eloísa,* se suceden las grandes obras, el *Contrato social,* el *Emilio,* donde expone sus ideas sobre la educación, sobre la religión, sobre el origen y la estructura de las sociedades, sobre la manera de hacer desaparecer "al hombre del hombre", para sustituirlo por un estado en el que reine la ley, expresión de la voluntad general, única garantía de la libertad de los individuos, única capaz de reunir todas las ventajas del estado natural con las del estado civil [1].

Pero el *Emilio,* en particular la *Profesión de fe del vicario saboyano,* la pieza maestra del *Emilio,* en la que proclamaba la plena suficiencia de la religión natural fundada en el testimonio de la conciencia, sorprendió por su audacia a la autoridad civil, que hizo recoger, condenar y quemar el *Emilio* en París el 9 de junio, en Ginebra el 19, en Holanda el 23, en Madrid poco después. Perseguido por las autoridades de Ginebra y de Berna, donde había buscado refugio, expulsado de todas partes después de la publicación en 1764 de sus *Cartas de la montaña,* parte para París, llevando en su bolsillo el manuscrito de las *Confesiones* que concluiría en 1770; luego, a invitación de Hume, que acababa de pasar dos años en París como secretario de embajada, se establece en Inglaterra, en Wootton (1766). Pero no tarda en enemistarse con Hume, al que acusa de conspirar contra él, abandona In-

[1] Según las propias expresiones de que se sirve Rousseau en sus *Confesiones,* 1. VIII, a propósito del *Discurso sobre la desigualdad,* y en el *Emilio,* 1. II.

glaterra, reside sucesivamente en Fleury, en Trye, en Grenoble, y, víctima de la locura de la persecución, se refugia con falso nombre en una tierra de Conti en Gisors, luego en Bourgoin, y se instala finalmente en París, en una buhardilla de la calle Plâtrière. Lleva una vida secreta, copia música, recoge hierbas en el campo. Pero se le venden los frutos rebajados de precio para humillarle, las carretas le salpican de barro, la tinta que compra es blanca. Refiere todos estos hechos en sus *Diálogos de Rousseau juez de Juan Jacobo,* que quiere depositar sobre el altar mayor de Notre-Dame y que ofrece a todo francés amante de la justicia. Acepta en fin la hospitalidad del marqués de Girardin en su parque de Ermenonville; muere allí súbitamente el 2 de julio de 1778, y es inhumado en la isla de los Alamos. Dejaba sin terminar sus *Sueños de un caminante solitario*—su obra maestra—, que fueron publicados en 1782, poco después de los *Diálogos,* al mismo tiempo que la primera parte de las *Confesiones,* cuyos seis primeros libros aparecieron algunos años más tarde (noviembre de 1789).

Esta revelación póstuma iluminaba de una manera inesperada, no sin alterarla un poco, la figura de Juan Jacobo Rousseau, el sentido que convenía dar a su obra, la influencia que estaba llamada a ejercer, acentuando algunos aspectos ocultos de su naturaleza, poniendo en evidencia esa especie de "bipolaridad" que le caracteriza [1], y que, según se aplique a uno o a otro rasgo de su temperamento y de su obra, permite a los partidos más opuestos o más dispares hacerse herederos de él: se vio esto bien en tiempo de la Revolución, y luego en el Romanticismo. En el *Mercurio* del 26 de agosto de 1780, M. de Mayer cuenta a M. de Cassini que la bella Amicie se arrodilló ante la tumba de Juan Jacobo: "¡Manes sagrados! Solo existo desde que siento: ¡Oh, Rousseau!, has alumbrado en mi alma el fuego de la sensibilidad sin la que no hay felicidad alguna" [2]. El culto a Rousseau, que mantienen los peregrinos a su tumba, se recubre de una leyenda, o mejor de un mito, inspirado por un entusiasmo que alcanza su paroxismo en la Revolución. Se celebran entonces a porfía los méritos del hombre que aparece como el "maestro de las almas sensibles", el "hombre de la naturaleza", el "benefactor de la humanidad", el "órgano de la moral más pura", el "apóstol de la igualdad", pero en el que ya se echa de ver, al menos por algunos, que "el entusiasmo del sentimiento, el delirio de la virtud" reemplazan en él a la virtud, y que deshace o retira

[1] Jean Wahl, en *Annales de la Société J.-J. Rousseau,* t. XXXIII (1956). Más simplemente—demasiado simplemente, sin duda—, Diderot, en una nota de su *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón* (1778), denuncia al hombre que durante cincuenta años, nos dice, ocultó su vileza secreta con la máscara más densa de la hipocresía.

[2] André Monglond, *Le préromantisme français* (1930), t. II, "Le maître des âmes sensibles", pág. 51, y todo el capítulo sobre los peregrinos de Ermenonville.

con una mano lo que mantiene o restaura con la otra. El 10 fructidor del año VII, cuenta Roederer en su *Diario,* el Primer Cónsul Bonaparte, delante de la tumba de Juan Jacobo en Ermenonville, se vuelve bruscamente hacia Estanislao Girardin y le dice: "Es un loco, vuestro Rousseau: es él quien nos ha conducido hasta aquí". "Pero no nos encontramos mal", replica Girardin. Bien o mal, los hombres estaban precisamente donde Rousseau los había dejado, e incluso, por una parte, tenían lo que Rousseau les había legado: un "caos de contradicciones", a imagen de su obra y de su vida, en la que sería vano buscar la razón en otra cosa que no fuesen las contradicciones de su naturaleza y los azares de sus experiencias. Pero esto mismo constituye en cierto modo lo que le da valor y lo que aseguró su influencia.

En una época que había enajenado las virtudes y los dones del hombre natural y el ser mismo del individuo, en provecho de la sociedad, de sus opiniones y de sus modas, de su pretendido progreso, que había sacrificado el sentimiento a la inteligencia por un uso exclusivo y abusivo de la razón, que había prohibido al hombre elevarse a Dios, Rousseau muestra que la sociedad, por las desigualdades que consagra y la servidumbre que engendra, condenó al hombre al fracaso, a la desgracia y al vicio, que "todo está bien cuando sale de las manos del Autor de las cosas, pero que todo degenera en las manos del hombre"; que es preciso, pues, volver a la naturaleza y seguirla [1], hacer una llamada en el individuo al sentimiento de su existencia, del existir o del ser [2] y escuchar la voz de la conciencia, que es nuestro único guía seguro.

> ¡Conciencia! ¡Conciencia!, instinto divino, inmortal y celeste voz, guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios [3]; eres tú la que produces la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones. Sin ti nada me eleva por encima de las bestias, como no sea el triste privilegio de extraviarme de error en error con ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.

[1] Estas palabras, con las que se abre el *Emilio,* no implican la negación de la caída original, porque el estado de naturaleza descrito por Rousseau corresponde bastante bien al estado de naturaleza pura en el que hemos sido creados antes de la caída, como lo definen los teólogos (A. Ravier, II, 501. Henri Guillemin, *A dire vrai,* Gallimard, 1956).

[2] "Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a nuestra inteligencia y hemos tenido sentimientos antes que ideas." *(Profesión de fe,* ed. Masson, pág. 205.) Y en otra parte (pág. 209): "Siento mi alma. Sé que el alma sobrevive al cuerpo para el mantenimiento del orden moral." Como dice al comienzo de la *Profesión,* "según yo, la facultad distintiva del ser activo o inteligente es la de poder dar un sentido a la palabra *es*".

[3] En lugar de este texto (ed. original, 114; Masson, 273), la primera redacción de la *Profesión de fe del vicario saboyano,* tal como se la encuentra en el borrador primitivo del *Emilio,* fº 165, dice "semejante a los dioses". Pero, como mostró P. Maurice Masson en la edición crítica que dio en 1914 de la *Profesión*

Los que ceden al clamor de los pretendidos sabios no ven en la conciencia más que errores de la infancia, hábitos debidos a la educación, obra facticia de las sociedades; en suma, "obra de los prejuicios". ¿No ven, pues, estos insensatos, cuyo escepticismo oculta mal su dogmatismo y su orgullo, que hay en nosotros un instinto que sigue el orden de la naturaleza contra las leyes de los hombres, como lo testimonia el acuerdo universal de todas las naciones: prueba de que existe en el fondo de nuestras almas un principio innato de justicia y de virtud, un sentimiento del bien anterior a las ideas que nos formamos de él, y que hace que el hombre, tan pronto como su razón se lo da a conocer, sea llevado por su conciencia a amarlo? El malo lo ordena todo con relación a él; el bueno se ordena con relación a él; el centro común de sí y de todo es Dios: Dios presente en todas sus obras, en ese gran libro de la naturaleza que está abierto a todos los ojos, presente antes que nada en el corazón del hombre. Me concedió el sentimiento para amar el bien, la razón para conocerlo, la libertad para escogerlo y conformar a él mi conducta, en espera de la felicidad eterna, porque "la vida del alma solo comienza con la muerte del cuerpo", y "únicamente la esperanza del justo no engaña". He aquí lo que la religión nos enseña. He aquí lo que nos enseña a practicar. "Sin la fe no existe ninguna verdad." El olvido de toda religión conduce al olvido de los deberes del hombre y aún más que a la negación, a la indiferencia, más destructora que la guerra misma, porque conduce a la "tranquilidad de la muerte". He aquí, en fin, lo que produce, entre todas las demás cosas, la belleza del Evangelio: "Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios" [1]. Tal es la conclusión de esa *Profesión de fe*, en la que Rousseau, nos dice [2], consignó el resultado de sus penosas investigaciones; obra "prostituida y profanada por la generación presente, pero que puede producir un día una revolución entre los hombres si alguna vez renace en ellos el buen sentido y la buena fe".

La *Profesión de fe* no es extraña, como se pretendió [3], a los designios de Rousseau; es su expresión más acabada y nos lo descubre en su fondo. Pero nos hace tocar con el dedo el conflicto latente que existe en su doctrina entre el hombre y la naturaleza y el hombre que "fuera de la naturaleza" debe reconquistarse a fin de rehacer su unidad. Aquí, en efecto, se plantea un problema, que Rousseau no podía eludir. Como dice Pascal, no nos encontramos en el estado de nuestra creación. Si es, por tanto, evidente, como lo es para Rousseau, que el remedio a nuestros males se halla en el retorno a la naturaleza [1], si "lo esencial es ser lo que nos hizo la naturaleza", no se puede ignorar, como dice también *(Emilio,* I, 1), que "los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos encontramos sumergidos ahogan en nosotros la naturaleza". Nacemos sensibles; pero, al mismo tiempo que nuestras disposiciones naturales se extienden y se afirman, "forzadas por nuestros hábitos, se alteran más o menos. Antes de esta alteración son lo que yo llamo en nosotros la naturaleza". ¿Cómo volver a ella? Y ante todo, ¿cómo—si es verdad que el hombre no retrocede—reencontrar en el individuo el beneficio de la vida según la naturaleza? A la educación corresponde dar la respuesta y suministrar la solución, al menos en lo que atañe al individuo, y este es el objeto del *Emilio.*

Así definido el fin, los medios de alcanzarlo y, por consiguiente, el verdadero objeto de la educación, se encuentran señalados a la vez. Otros lo habían visto o lo habían presentido antes que él [2]. Pero ninguno lo había proclamado con esa fuerza, que radica, por una parte, en la firmeza, incluso en la intransigencia de su principio, bebido en el libro de la naturaleza [3], en completa oposición a la sociedad de su

de fe, una evolución decisiva se produjo en el pensamiento de Rousseau luego de su ruptura con los "filosofistas" y de la lectura del libro de Helvetius *Del Espíritu,* aparecido en agosto de 1758, que se apresura a refutar en la edición de 1762, con el *Cristianismo al descubierto* de d'Holbach, aparecido en el mismo año. Desde entonces, en lugar de tratar de restablecer el equilibrio entre los partidos adversos, poniendo en paridad a los "devotos" y a los "falsos intérpretes de la naturaleza", suprime su requisitoria contra los primeros y agrava lo que escribió contra los segundos y sus "desoladoras doctrinas", mucho más funestas en sus consecuencias de lo que lo es el fanatismo, que, al menos, "eleva el corazón del hombre" y "le da un impulso prodigioso" (ed. original, 198 y sgs.; Masson, 449 y sgs.).

[1] Ed. original, 182; Masson, 411.

[2] *Sueños,* tercer Paseo.

[3] Fr. Vial (1908), que hace de Rousseau, contra toda evidencia, el protagonista de un "laicismo" ateo; y también, con mucha más penetración, P. M. Masson *(La religión de Rousseau,* II, 272 y sgs.) que cree descubrir una contradicción entre la moral de la unidad, que es la del *Emilio,* y el principio del dualismo humano que inspira la *Profesión de fe.* Contradicción que no existe, como probó, apoyándose en los libros IV y V del *Emilio,* el P. Ravier (II, 105 y sgs. Anales J.-J. Rousseau, t. XXVI, 1937), y como mostramos más adelante. En la perspectiva cristiana (Pascal) hay igualmente dos estados del hombre: el estado de la naturaleza pura en el que fue creado y el estado de la naturaleza caída, con la diferencia de que Rousseau carga nuestra caída en la cuenta de la sociedad.

[1] Sobre los diferentes sentidos de esta palabra "naturaleza" en Rousseau, cf. A. Ravier, II, 43-49, 272, 428.

[2] Montaigne y Locke, más que nadie, pero también "el buen Fénelon", su autor favorito, el P. Lami, cuyas *Conversaciones sobre las ciencias* fueron para él un guía, "el sabio Fleury" en su tratado *De la elección y del método de los estudios* (1686), y Rollin mismo en su *Tratado de los estudios* (1728) y el abate Pluche, cuyo *Espectáculo de la naturaleza* (1732) había leído Rousseau con la misma pasión que el *Robinsón Crusoe,* de Defoe (1719), sin olvidar los métodos de educación progresivos ensalzados por Basedow (1752).

[3] "Cerré todos los libros. Solo uno quedó abierto a todas las miradas, el de la Naturaleza. En este sublime libro aprendí a servir y a adorar a su divino Autor." *(Profesión de fe,* borrador Favre, f° 172; ed. original, 176; Masson, 395.)

tiempo y a la concepción que ella se forjaba del niño. Si, en efecto, la fuente de nuestros males se encuentra en el artificio, las convenciones, los prejuicios debidos a la sociedad, a la civilización, a todo lo que en nosotros "alteró" la naturaleza, la educación deberá en primer lugar alejar todo lo que impide a la naturaleza desenvolverse conforme a sí misma. La educación deberá, pues, ser en principio una "educación negativa", pero una educación cuyo fin, este positivo, sea el de conservar los sentimientos naturales y el de dejarlos madurar, el de mantener la libertad regulándola sobre la ley de la necesidad; en suma, "el de dejar actuar a la naturaleza", operando "una elección en las cosas que se deben enseñar, así como en el tiempo apropiado para aprenderlas". Su única regla será formar al hombre, no para la sociedad, sino para sí mismo y para la vida entera. "En el orden natural, al ser los hombres todos iguales, su vocación común es el estado de hombre, y quien se haya educado bien para este no puede llenar mal los que con él tienen relación... Vivir es el menester que quiero enseñarle. Al salir de mis manos no será, puedo afirmarlo, ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote: será primeramente hombre." Así, ya se trate de "la primera educación", que "debe ser puramente negativa", o de la educación positiva, que hacia los doce años vendrá a completarla y a perfeccionarla, o en fin de la iniciación en las ideas y en las ciencias, luego en la moral y en la religión que será enseñada al niño hacia los quince años, cuando entre en la edad de las pasiones, en el orden moral, y se encuentre en cierto modo colocado "fuera de la naturaleza"—entonces "es tiempo de cambiar de método"—, no es el preceptor quien le enseñará o le impondrá las respuestas, sino que será el niño quien por sí mismo marchará por delante de ellas[1] y aprenderá de esta manera a educarse a sí mismo; en suma, "siempre hay que sacar de la naturaleza misma los instrumentos apropiados para regularla".

Y, seguramente, el libro de Rousseau, además de testimoniar un agudo sentido de la infancia y de las maneras de ver, de pensar, de sentir que le son propias, ahonda en puntos de vista ingeniosos y justos sobre algunos temas: la educación sensorial de la primera infancia, el deber de las madres de criar a sus hijos y de no empaquetarlos con pañales, la importancia de la educación física y de las lecciones de cosas, la utilidad de un oficio manual, la necesidad también de acostumbrar el espíritu a la verdad antes de que pueda juzgar por la razón—Fénelon antes que él lo había señalado con mucha fuerza en su *Tratado de la educación de los jóvenes* (1687)—, y la sumisión a la ley de necesidad para preparar en el hombre el reino de la libertad;

[1] Recuérdese aquí las palabras de madame Périer sobre la educación de su hermano por su padre Etienne Pascal: "La primera máxima en esta educación era la de mantener siempre a este niño por encima de su obra." *(Obras completas de Pascal,* Pléiade, pág. 4.)

la oportunidad de hacer imitar a los niños los actos de que se quiere darles el hábito, esperando que puedan hacerlo por discernimiento y amor al bien; la manera cómo se debe en todo hacer que el espíritu se vuelva de los signos a las ideas que representan y a las cosas que significan, teniendo en cuenta siempre las disposiciones apropiadas para cada uno de los niños tomado individualmente, y haciendo una llamada al sentimiento interior que es para cada uno el camino de la felicidad en esta vida, y en la otra, la verdadera vida, que nos abre la muerte (* 76). Pero hay que argüir, sin embargo, que su sistema de educación está dirigido por ciertos principios de los que lo menos que se puede decir, no obstante la seguridad con que los formula, es que no se imponen y no son confirmados por la experiencia. Adopta "por máxima indiscutible que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no hay perversidad original en el corazón humano"; el mal nace del encuentro con el prójimo, de la sustitución del ser *solitario* por el ser *observado*, de la figura por la máscara[1]. En el mismo espíritu, Rousseau reduce singularmente la parte de la autoridad en lugar de limitarse a corregir sus excesos; afirma que el único medio de formar al niño en la libertad es el de educarle por la libertad, centrándole en el amor a sí, sin que haya lugar para proceder a una educación de la voluntad. Rechaza así con los *prejuicios* y las convenciones la tradición más respetable y sin duda alguna la más segura, puesto que fue sancionada por la duración, y deja así al niño en la ignorancia de la religión para ponerle mejor en estado de escoger su religión cuando llegue la edad para ello—como si para poner un tutor a un arbolillo acabado de plantar, hubiese que esperar a que creciese y a que se curvase por el viento de poniente—. Y como en fin de cuentas es necesario entre tanto que el niño sea educado, Rousseau, para demostrar su tesis, supone un niño único, sin padre y sin madre, sano de cuerpo y de espíritu, con una inocencia inalterable[2], bastante rico para ser educado solo en el campo por un consejero paternal y sabio que, por añadidura y sin que él lo diga, pone al niño en presencia tan solo de hombres y de cosas susceptibles de "dejar actuar a la naturaleza" sin alterarla ni pervertirla. Empresa quimérica, sueño en el sentido que Rousseau otorga a esta palabra—y es el primero que conviene en ello—, la obra fue juzgada así por la mayoría, no obstante el atractivo de que gozó en los

[1] Este punto fue puesto en claro por G. Lapassade en un estudio sobre "L'oeuvre de J.-J. Rousseau, structure et unité" (R. Méta., julio-diciembre de 1956, págs. 386 y sgs.). Cf. el artículo de M. Gueroult sobre "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte" (R. philos. 1941, pág. 389).

[2] La pedagogía de Rousseau es totalmente extraña a las naciones de pecado y de renovación moral, como lo mostró el P. Ravier en su estudio sobre "L'éducation de la liberté selon Ignace de Loyola et J.-J. Rousseau" (Boletín del Centro protestante de estudios, Ginebra-Lausana, abril de 1957).

medios no pedagógicos, y aunque las ideas de Rousseau se encuentren, sin que aparezcan explícitamente nombradas, en la mayor parte de los programas y proyectos de reforma pedagógica que siguieron a la expulsión de los jesuitas (1764) y a la clausura de sus colegios. El *Emilio*, al menos, por sus consideraciones sobre la formación del hombre, y aún más por la *Profesión de fe del vicario saboyano*, actuó poderosamente sobre los espíritus, a los que liberaba de una pesada carga.

Como un sueño también, pero menos generoso, menos rico de espiritualidad profunda y de aplicaciones concretas, seguramente más utópico y con una utopía o una sofística [1], más peligrosa por las consecuencias que engendró más adelante, se nos aparece el *Contrato social*. Los contemporáneos de Rousseau, que no dejaron de reconocer sus "errores" y la falta de coherencia entre lo que predicaba y lo que era, hubieran tenido buen cuidado, si el *Contrato* hubiese retenido más su atención, de señalar la contradicción profunda que lo opone al resto de su obra [2]. Todo lo que escribió hasta aquí, incluso el *Emilio*, que apareció unos meses después del *Contrato*, está inspirado por una sola idea: el retorno a la naturaleza, que implica de alguna manera la ruptura del individuo con la sociedad que le somete y le corrompe. Pero si se sigue también la política del *Contrato*, parece que el individuo, lejos de liberarse, no hace más que cambiar una esclavitud sufrida por una esclavitud consentida. ¿Cómo superar la contradicción? Formulemos ante todo una observación, y es que el libro "Del contrato social, o Principios de derecho político, por J.-J. Rousseau, ciudadano de Ginebra", aparecido en Amsterdam en 1762, no representa más que una parte de un amplio tratado sobre las Instituciones políticas, cuya idea había concebido en Venecia en 1743, pero que se había precisado en su espíritu en ocasión de su viaje de junio de 1754 a Ginebra, donde alardeó de "entusiasmo republicano", y que luego había redactado en 1756, durante su permanencia en el Ermitage de Montmorency, y terminado apresuradamente en 1759, al tiempo que trabajaba en el *Emilio*. Así, el *Contrato social* no constituye un todo completo ni ordenado: los principios no están aquí claramente desenvueltos; los puntos de vista de Rousseau, que variaron por lo demás en el curso de las diferentes redacciones, no se armonizan siempre entre sí, como tampoco los puntos de vista que expresó en otra ocasión [3]. Pero hay más: la contradicción que aparece entre el *Contrato social* y las demás obras de Rousseau, esa

[1] Véase el juicio severo que formula Sainte-Beuve sobre el *Contrato social*, *Lunes*, II, 82.

[2] Según la confesión que hace al efecto Rousseau en las *Confesiones*, libros IX y X. Textos en Beaulavon, introducción al *Contrato social* (1914).

[3] J. J. Rousseau, que, sin embargo, colocaba su libro muy alto, hace esta confesión a Dusaulx, que nos la cuenta *(De mes rapports avec J.-J. Rousseau*, 1798): "En cuanto a mi *Contrato social*, los que se ufanan de entenderlo por entero son más hábiles que yo: es un libro a rehacer."

contradicción—suponiendo que exista—se impuso en cierto modo a su espíritu, asentó en él y él mismo no pudo sustraerse a ella, hasta el punto de que puso en evidencia el vicio oculto de su doctrina [1].

En efecto, el *Contrato social* se relaciona estrechamente, aunque de una manera en apariencia paradójica, con la idea rectora que preside toda la obra de Rousseau, la idea de la naturaleza, como él mismo se dio cuenta al final [2]. Los dos *Discursos* y la *Carta a D'Alembert* muestran los males a los que se entrega el hombre cuando se aleja de la naturaleza, la *Nueva Eloísa* intenta ofrecer un remedio por la sinceridad de su pasión, el *Emilio* se propone reducir al hombre al estado de naturaleza por la educación; pero estos remedios no conciernen más que al individuo. ¿Cómo pueden los hombres, en su totalidad, sustraerse a los males que engendra la sociedad en la que viven y se ven precisados a vivir, si no pueden todos ellos volver al desierto, y dado que, por otra parte, "la naturaleza humana no retrocede"? La naturaleza es buena, y sigue siéndolo; pero los hombres se han vuelto malos: ¿cómo escapar a su maldad? A Voltaire, a quien el temblor de tierra de Lisboa le había llenado de desconcierto, del que Kant mismo intentaba vanamente salir justificando el optimismo [3], Rousseau escribía el 18 de agosto de 1756: "Hombre, ten paciencia, me decían Pope y Leibniz; tus males son un efecto necesario de tu naturaleza y de la constitución de este universo. El Ser eterno y bienhechor que lo gobierna hubiese querido protegerte; de todas las economías posibles escogió la que reunía menos mal y más bien o, para decir lo mismo aún más crudamente si es preciso, si no lo hizo mejor es que no podía hacerlo mejor." Que el hombre no inculpe, pues, a Dios, autor de la naturaleza. Que trate de corregir la situación en la que se encuentra colocado, y

[1] Kant, es verdad, en sus *Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad* (1786), intenta soslayar la dificultad y salvar a Rousseau diciendo que en sus primeros *Discursos* muestra el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano considerado en tanto que especie *animal*, mientras que en el *Contrato social* y el *Emilio* trata de mostrar en qué sentido la cultura debe proseguirse para desenvolver las disposiciones de la humanidad en tanto que especie *moral*, en el sentido de su destino, de manera que se reconcilien la especie moral con la especie natural. Esperaba así salvar a este Rousseau en el que admiraba "su talento extraordinario, su elocuencia mágica y su incomparable penetración de espíritu". *(Notas sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, ed. Rosenkranz, XI, 226 y sgs.)

[2] En el *3.º Diálogo de Rousseau juez de Juan Jacobo* (Musset-Pathay, XVII, 391). Véase a este respecto las justas observaciones de Beaulavon en la introducción citada, pág. 64.

[3] En *Algunas consideraciones sobre el optimismo* (1759), que rechazará más adelante proclamando el fracaso de todas las tentativas filosóficas en el campo de la Teodicea (1791).

para esto, según J.-J. Rousseau, no hay más que un medio, que es el de reformar la sociedad en la que vive y de la que no puede prescindir, construyendo una sociedad conforme a la razón, es decir, a la naturaleza, gracias al contrato por el cual el hombre, enajenando voluntariamente su libertad, garantiza, efectivamente, según él, su ejercicio; porque "la obediencia a la ley prescrita es libertad" (I, 8). Tal es el principio del *Contrato social,* principio que Kant hará suyo para extenderlo a todo el orden moral y para darnos la clave de su filosofía última, al no ser la "autonomía" otra cosa que la "voluntad general" interiorizada. Con esto, según Rousseau, el hombre que vive en sociedad sin romper con ella volverá al estado de naturaleza, en el que todos los hombres son libres—porque la libertad, proclama el *Emilio,* es "el primero de todos los bienes"—, y escapará de este modo a la esclavitud que nuestras sociedades le imponen. Todo se reduce a este punto.

Y, sin duda, la idea de un contrato o de un pacto social no era una idea nueva: además de encontrarla inscrita en la constitución del Estado de Ginebra [1] y también como hemos visto en el *covenant* de las comunidades surgidas del calvinismo, Rousseau había podido descubrir su fórmula en los teóricos políticos del Renacimiento, y en particular en Althusio, al que había leído, lo mismo que a Bodin, Grocio, Hobbes, Spinoza, Locke, Jurieu. Pero la teoría del contrato reviste en Rousseau un aspecto nuevo. En primer lugar, trae a colación la pasión plebeya de un hombre rebelde a la vista de las desigualdades sociales de que ha sido víctima, levantado contra "el Estado de los ricos que roba el pan de mis hijos", y que proclama, frente a los privilegios e injusticias que engendran, los principios absolutos de igualdad universal y de soberanía del pueblo. Por otra parte, su teoría del contrato difiere sensiblemente de las que habían estado en boga hasta entonces: el contrato que crea la sociedad no es ya en él como, por ejemplo, en Hobbes, el contrato de los individuos con un jefe como soberano; para Juan Jacobo, lo mismo que para los independientes y puritanos ingleses, el contrato original es el contrato entre los individuos, el pacto de todos con todos; en suma, el pacto por el cual la multitud se hace pueblo, poniendo cada uno en común su persona, su poder y sus derechos "bajo la suprema dirección de la voluntad general" y convirtiéndose así en parte indivisible del todo, aunque continuando sin obedecer más que a sí mismo, puesto que esa alienación total impuesta por la necesidad de vivir y de remontar los obstáculos que se oponen al mantenimiento del estado de naturaleza, es una alienación libremen-

[1] Y más aún que en la Ginebra de Calvino, a la que rinde homenaje, en la de los obispos católicos de la Edad Media, con la franquicia concedida por ellos en 1387 a los burgueses de Ginebra. V. las *Cartas de la montaña,* números 6, 7 y 8 de J.-J. Rousseau, y el libro de J. Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau,* 2.ª ed. Ginebra, 1889.

te consentida. Así "el acto por el cual el pueblo es un pueblo es el verdadero fundamento de la sociedad" (I, 5). El único soberano es el pueblo entero. Si escoge un jefe, lo escoge luego de haberse constituido como pueblo: el Estado en el que delega sus poderes no es más que el instrumento de ejecución de sus fines; la ley a la que obedece no es más que la expresión de la voluntad general, que reúne así la universalidad de la voluntad y la de su objeto, porque "lo que generaliza la voluntad es menos el número de voces que el interés común que las une" (II, 4). Se sigue de aquí, según Rousseau, que "el soberano, por el hecho de que lo es, es siempre lo que debe ser" (I, 7), que la soberanía es inalienable e indivisible (II, 1 y 2), que la voluntad general no puede equivocarse, que es indestructible, siempre constante, inalterable y pura (IV, 1).

Rousseau, es verdad, reconoce (II, 6) que las estipulaciones del contrato reciben su validez, no del consentimiento de los contratantes, sino "de la naturaleza de las cosas" que los determina necesariamente y que obra aquí como el sustituto del derecho natural; no se trata, por tanto, en este caso, de un contrato revocable a voluntad de los que lo han hecho, sino mejor de una "institución", en el sentido en el que Maurice Hauriou y los juristas contemporáneos toman este término [1], es decir, de un ser social real que domina las voluntades individuales y los contratos salidos de ellas, que las voluntades no crean, sino que constatan, y en el que consienten al consentir también con la *idea* que la institución encarna y representa; con la diferencia, no obstante, de que, según Rousseau, esta idea, y precisamente las cláusulas del contrato determinadas por la naturaleza del acto, se reducen todas ellas a una sola, que es "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos en toda la comunidad" (I, 6), de donde se sigue que en el estado civil no pueden ponerse en cuestión legalmente los derechos naturales, si la ley ocupa su lugar. Y sin duda Rousseau afirma (II, 6) que "lo que está bien y conforme con el orden es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia proviene de Dios, y El solo es su fuente. Pero (añade) si supiésemos recibirla de lo alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda se trata de una justicia universal emanada tan solo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Son necesarias, pues, convenciones y leyes para reunir los derechos con los deberes y reducir la justicia a su objeto. Llamo

[1] Cf. mi estudio sobre "El concepto y la idea". (Mélanges Maurice Hauriou, Sirey, 1929. *L'idée et le réel,* pág. 143.) La diferencia entre contrato e institución se manifiesta con evidencia a propósito de la concepción que nos forjamos del matrimonio y de su indisolubilidad. Podrá encontrarse una buena visión de conjunto de la cuestión en la *Teoría de la Institución* de Georges Renard (Sirey, 1930), y en *La concepción institucional del Derecho* de Joaquín Ruiz-Giménez (Madrid, 1944).

república a todo Estado regido por leyes [1], porque entonces únicamente el interés público gobierna y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano".

Así, para Rousseau la justicia tiene su fuente en Dios; pero Dios está demasiado alto, está demasiado lejos, y en la práctica son el hombre, su interés y su voluntad, los que constituyen el fundamento de la ley y los que toman el lugar que ocupa en la concepción cristiana el derecho natural en tanto que expresión de la ley eterna fundada en Dios. En lugar de someter a los individuos y a la colectividad a la ley eterna, es decir, a Dios [2], no los hace sujetos más que de sí mismos y los induce a considerar, "contra la evidencia del orden establecido, la autoridad que los rige como su propia obra". Una vez excluido Dios, quedan únicamente en presencia el individuo y el Estado, uno y otro tendiendo a erigirse en absoluto, en ausencia de toda regla superior que someta a ambos a su ley. No sorprende, por tanto, que las doctrinas más opuestas hayan podido, como se ha hecho notar muchas veces, hacerse las herederas de Rousseau: el individualismo y el socialismo, la anarquía y el despotismo. La fuente de estas contradicciones, que se han explicado menos claramente que las contradicciones mismas, se halla realmente aquí [3]: en el sistema de Rousseau, es el hombre, no es Dios, como diría Platón, quien constituye la medida de todas las cosas. He aquí lo que vicia su sistema y le condena a oscilar siempre de un exceso a otro sin encontrar término medio.

Y la contradicción inherente al sistema se prosigue en los hechos. Porque el consentimiento unánime que Rousseau pone en el origen del estado social, que es constitutivo de su esencia, es el único que puede garantizar en derecho y de hecho la libertad de cada uno de los individuos que se someten a él; ese consentimiento, digo, no es unánime más que en el principio: en la práctica, quiero decir, en el ejercicio

[1] Sea democracia, aristocracia o monarquía.

[2] Como hacen Santo Tomás de Aquino, Vitoria, Suárez *(El pensamiento cristiano,* págs. 322 y sgs., 625 y sgs.), y como lo hicieron también los independientes ingleses, ligándose entre sí "by a willing covenant made with their God, under the government of God and Christ", prototipo de la democracia moderna, de donde procede la Constitución americana de 1787, y que, en los Estados Unidos, se refiere constante y fundamentalmente a Dios, como proclamaba aún recientemente el presidente Eisenhower. *(Cadences,* 1949, pág. 50 n. 1, 56-58.)

[3] Como hemos mostrado en un "Aperçu critique des théories modernes de l'Etat" (Chronique sociale de France, Lyon, mayo de 1922, págs. 248-252). Es interesante hacer notar que, ya en 1789, en sus *Pensamientos sobre la filosofía de la fe, o el sistema del Cristianismo entrevisto en su analogía con las ideas naturales del entendimiento humano,* el abate Lamourette, que realizó por un instante, el 7 de julio de 1792, la reconciliación de las dos mitades enemigas de la Asamblea legislativa, trataba de demostrar, en contra de Rousseau, que el orden social deriva, no de un contrato humano, sino de la naturaleza humana tal como fue creada por Dios.

del gobierno encargado de ejecutar la ley, y que no participa de lo absoluto que Rousseau atribuye a la sociedad, la *mayoría* sustituye a la *unanimidad.* Y, en estas condiciones, ¿qué queda ya de la libertad de los individuos y más precisamente de los derechos de la minoría? Aquí nos vemos obligados a reconocerlo, fracasa la dialéctica de Rousseau en su esfuerzo por remontar los males surgidos del pecado de la civilizacón y por restaurar, por medio del pacto social, la inocencia del estado de naturaleza, que rige el sentimiento o el instinto, donde reina la libertad. Porque esta libertad, que es el privilegio del hombre y el bien que él más desea, ¿es realmente en el estado político de naturaleza restaurada algo más que una ilusión, una libertad plenamente teórica? Si ser libre es hacerse el esclavo de Dios, carecer de libertad es ser el esclavo del hombre [1]. ¿Podría ocurrir de otro modo en el estado con el que sueña Rousseau? Asegura, es verdad, en el libro II del *Emilio,* que la existencia de la voluntad general y de las leyes que la expresan hace pasar al hombre de la dependencia de los hombres, que es servidumbre, a la dependencia de las cosas, que es libertad bien regulada. Y no es menos verdad que en la práctica el hombre de una minoría debe, en virtud de una ley general, obedecer a voluntades humanas particulares y sufrir, por consiguiente, la voluntad del hombre, es decir, esa tiranía de la mayoría, que constituye, como ha visto Tocqueville, el escollo de todo régimen democrático. Para escapar a esta dificultad, naturalmente insuperable, Rousseau se desliza de la *libertad* a la *igualdad,* y afirma que la libertad de los individuos está garantizada en la medida en que se confunde con la igualdad de todos ante la ley (II, 4), puesto que al ser todos los individuos iguales por el contrato social (III, 16) y al alienarse todo entero cada uno de ellos, la condición es la misma para todos.

Deslizamiento significativo, sustitución temible, de una libertad efectiva y real, por una igualdad necesariamente quimérica que no podría suplir la ausencia de la libertad. Sin embargo, por este camino fatal Rousseau arrastró a la humanidad, o al menos a Francia, desde la segunda generación. "Fanatismo de la igualdad", decía Stendhal [2]: "Sería preciso que los rusos matasen a la mitad de este pueblo para privarle del fanatismo de la igualdad." Y esta pasión por la igualdad es la que se apoderó de la Revolución, después que la crisis económica de 1789 [3] precipitó la crisis política y social y el cambio total de las

[1] Como vio muy profundamente Santa Teresa de Avila. *(El pensamiento cristiano,* págs. 647 y sgs., y la nota (*76) en el apéndice.)

[2] Diario de viaje de Burdeos a Valencia en 1838. Ed. 1927, pág. 267.

[3] Invierno de los más delicados, penuria de trigo, escasez de vino, alza de los precios, descenso de los salarios agrícolas, hundimiento de la producción industrial, carestía de la vida acompañada de tumultos y de un poderoso pánico general. Podrá encontrarse una descripción muy detallada de estos hechos, que pre-

instituciones y de las costumbres que habían preparado los filósofos, las sociedades de pensamiento [1], los clubs, las logias, y que confirmaron pronto las sociedades populares, los comités revolucionarios y la Prensa; cambio al que "cada año del siglo conducía por todos los caminos" [2]. y que aboca finalmente a la subversión del régimen y a la abolición de la monarquía por la Convención (20 de septiembre de 1792). Entonces triunfa, según la expresión de Carlyle, "el quinto Evangelio", el del hombre que tenía por profeta a Marat [3], en quien Robespierre, en su discurso del 18 floreal, saludaba al "preceptor del género humano", el autor del *Contrato social,* Juan Jacobo Rousseau. La Asamblea constituyente, adaptándose a sus puntos de vista, había realizado ya la conquista de la igualdad fiscal y civil, en nombre de la ley, que la Declaración de los derechos (26 de agosto de 1789) define en términos rousseaunianos como "la expresión de la voluntad general". Pero la libertad es entonces proclamada como el primero de los derechos del hombre y del ciudadano. Con el régimen que instauró la Convención, y al que Robespierre, en su informe del 18 pluvioso, caracterizó con una expresión significativa "el despotismo de la libertad—la democracia como fin, la dictadura como medio—es la igualdad la que se sitúa en adelante en el primer rango de los derechos del hombre" (De-

cedieron o acompañaron a las reuniones de los Estados Generales, en los *Cuadernos del cura Hérault,* de Saint-Bonnet le Désert en Forêt de Tronçais, que hemos publicado en el Boletín de la Société d'Emulation du Bourbonnais (1928). Nada más sugestivo para el historiador (y para el filósofo) que el espectáculo de estos pequeños acontecimientos que desencadenan las grandes revoluciones. Cf. Labrousse," Comment naissent les révolutions". Actes du Congrès historique du Centenaire, 1948.

[1] En sus obras sobre *Las sociedades de pensamiento y la democracia moderna* (1921) y sobre *La Revolución y el libre pensamiento* (1926), reeditadas en Plon, Auguste Cochin puso en claro el papel que jugaron las sociedades de pensamiento en la difusión de estas ideas, por la socialización del pensamiento (1750-89), la socialización de la persona (1789-92) y la socialización de los bienes (1793-94), teniendo como objetivo la conquista de la opinión, proclamada desde 1773 por el Gran Oriente, ya que la Sociedad-Dios era para los "filósofos" lo que la gracia es al cristianismo.

[2] Madame de Staël, *Consideraciones sobre la Revolución francesa (Obras,* tomo XII, pág. 96).

[3] Mallet du Pan, al tratar "Del grado de influencia que tuvo la Filosofía francesa en la Revolución", escribe en el *Mercurio británico* (II, 342): "He oído en 1788 a Marat leer y comentar el *Contrato social* en los paseos públicos, entre los aplausos de un auditorio entusiasta." Señala que la sed de la igualdad constituye el fondo de la religión revolucionaria, con el odio a las desigualdades debidas a la herencia y al orden social. "Sobre este conflicto, infinitamente mucho más que sobre la libertad, de siempre ininteligible para los franceses, descansó y descansará hasta el final la Revolución." (Cf. Sainte-Beuve, *Lunes,* IV, 480 y sgs.) Sabemos que Marat, "discípulo" de Rousseau, había publicado en Londres un *Ensayo sobre el alma humana* (1772) reeditado en francés con el título *Ensayo filosófico sobre el hombre* (1773), y una obra sobre las *Cadenas de la esclavitud* (1774), es decir, el gobierno y la religión.

claración de 1793). Es ella la que gobierna el Terror. Lo domina todo e incluso la libertad misma. "El francés es más celoso de la igualdad que de la libertad", escribe Roederer en su *Espíritu de la Revolución de 1789,* escrito en 1815, publicado en 1831. Pero esta igualdad, tan diferente de la igualdad de las personas humanas tal como la enseña el cristianismo, ¿qué es, en el fondo, sino la envidia? La envidia que, desde el 89, se desenvolvió en todas las clases, que hace que cada uno inculpe a las injusticias y a las desigualdades sociales de no ser el primero, y que, al no soportar que nadie se establezca por encima de él, tiene la pretensión de elevarse por encima de los demás. Por ello Talleyrand, al que su espíritu desengañado hace con frecuencia clarividente, podía decir: "La Revolución francesa nació de la vanidad" [1].

Esta igualdad, que se toma por el derecho de no tener iguales, y que se traduce, en Francia sobre todo, por el odio a la superioridad, aún más que la libertad y la fraternidad universal, es lo que constituye el objetivo del espíritu engendrado por la Revolución, hija del *Contrato social.*

¡Oh, santa igualdad! Disipa nuestras tinieblas...

exclama André Chénier en sus *Himnos.* No se tardó en comprobar adónde llevaba esto. En Babeuf, lo mismo que en Mably, el igualitarismo a ultranza, que era el santo y seña de los jacobinos [2], tiende o aboca al comunismo. La divisa del Manifiesto de los Iguales [3], debido a Sylvain Maréchal, inspirado por Babeuf, era "La igualdad o la muerte": la igualdad, primer deseo de la naturaleza, primera necesidad del hombre, tal es el principio sobre el cual se organizó la República de los iguales, que terminó con la detención de los conjurados y la ejecución de Babeuf (10 de mayo de 1796). Pero el principio subsistía: inspiró

[1] *Memorias,* I, 115. Véanse los textos significativos dados por Monglond, tomo II, cap. II, sobre "Los apóstoles de la igualdad o los orígenes del romanticismo social."

[2] Como se observa justamente en el *Llamamiento* (auténtico o no) de *Luis XVI a la nación,* 1793, publicado con un prólogo de Madelin y una introducción de Isorni, en Flammarion, 1949. Se ha dicho que el duque de Orleáns, gran jefe de la Francmasonería, coaligado con los facciosos después de las jornadas del 20 de junio y del 10 de agosto de 1792, se aprovechó sabiamente de estas disposiciones.

[3] Publicado en la *Conspiración por la igualdad* de Buonarroti, Bruselas, 1828, t. II, págs. 130-36. En el *Tribuno del pueblo,* que Babeuf publicó y dirigió desde 1794 hasta su muerte, sostiene que "la Revolución no fue hecha para el pueblo", que "no está terminada, puesto que nada se hizo por asegurar la felicidad del pueblo", que "es preciso continuarla hasta que se convierta en la revolución del pueblo", es decir, en "la guerra de los plebeyos y de los patricios, de los pobres y de los ricos", guerra perpetua, destinada a destruir "esas leyes destructoras del contrato social primitivo" y a retornar al "estado de comunidad, el único justo, el único bueno". Y concluye con estas palabras significativas (n.º 35): "Marchemos francamente hacia la *Igualdad.* Veamos el fin de la sociedad; veamos la felicidad común."

el romanticismo social en 1848; operó la "conversión de la burguesía"—al menos de la pequeña burguesía—en una clase a la vez enamorada de la igualdad, al menos teórica, y, en este sentido, revolucionaria a la manera de Rousseau, pero lo bastante circunspecta para no correr los riesgos de una revolución, y conservadora a la manera de Voltaire, pero también libre con respecto al clero para evitar el ser tachada de reaccionaria. Sea lo que sea y piénsese lo que se quiera, la pasión por la igualdad, inspirada por Rousseau, fue el legado más duradero de la Revolución francesa, de la que constituye, como se ha dicho, el origen sentimental, y no cesó, desde entonces, de alentar los odios y las luchas de clases para la conquista en su provecho de la igualdad.

Sería injusto, por lo demás, reducir a este solo rasgo la influencia de Rousseau. Se ejerció también en otro dominio, en el que aparece el mejor Rousseau. Releamos los *Sueños de un caminante solitario* y las *Cartas a Malesherbes.* Sigámosle en esa soledad en la que la ensoñación es para él un medio de restablecer la armonía entre las cosas y nosotros mismos.

Todo se halla en un continuo fluir sobre la tierra. Nada conserva aquí una forma constante y detenida, y nuestras afecciones, que se refieren a las cosas exteriores, pasan y cambian necesariamente como ellas. Siempre por delante o detrás de nosotros, recuerdan el pasado, que no es ya, o previenen el porvenir, que con frecuencia no llegará a ser: no hay aquí nada sólido a lo que pueda aferrarse el corazón. Así mismo, aquí abajo, apenas hay otra cosa que placer pasajero; en cuanto a la felicidad que dura, dudo que haya quien la conozca... Pero si existe un estado en el que el alma encuentra una disposición bastante sólida para descansar en ella y concentrar ahí todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de saltar al porvenir, en el que el tiempo no sea nada para ella, en el que el presente dure siempre, sin precisar, no obstante, su duración y sin rasgo alguno de sucesión, sin ningún otro sentimiento de privación o de gozo, de placer y de pena, de deseo y de temor, que el de nuestra existencia, y en el que únicamente este sentimiento pueda llenarla: mientras este estado dure, el que se encuentre en él puede llamarse feliz, no con una felicidad imperfecta, pobre y relativa, tal como la que se encuentra en los placeres de la vida, sino con una felicidad suficiente, perfecta y plena, que no deje en el alma ningún vacío que sienta la necesidad de llenar... ¿De qué se goza en una situación como esta? Desde luego, de nada exterior, no de otra cosa que de sí mismo y de la propia existencia; mientras este estado dura, uno se basta a sí mismo, como Dios. El sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otra afección, es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz[1]...

Pero ¿de qué gozaba cuando me encontraba solo? De mí, del universo entero, de todo lo que es, de todo lo que puede ser, de todo lo que hay de bello en el mundo sensible y de imaginable en el mundo intelectual... Bien pronto, de la superficie de la tierra, elevaba mis ideas a todos los seres de la naturaleza, al sistema universal de las cosas, al Ser incomprensible que lo abarca todo. Entonces, perdido el espíritu en esta inmensidad, ya no pensaba, ya no razonaba, ya no filosofaba; me sentía, con una especie de voluptuosidad, abrumado con el peso de este universo, me entregaba con arrebato a la confusión de estas grandes ideas, deseaba perderme con la imaginación en el espacio; mi corazón, encerrado en los límites de los seres, se encontraba aquí demasiado estrecho; me ahogaba en el universo, y hubiera querido lanzarme al infinito. Creo que, si hubiese desvelado todos los misterios de la naturaleza, me habría sentido en una situación menos deliciosa que en este maravilloso éxtasis en el que mi espíritu se entregaba sin reservas y que, en la agitación de mis transportes, me hacía exclamar algunas veces: ¡Oh, gran Ser! ¡Oh, gran Ser!, sin poder decir ni pensar nada más[1].

[1] *Sueños de un caminante solitario. Quinto paseo.*

Esta llamada a la soledad, al recogimiento y a la ensoñación, este deseo de renovación interior, por el despego, la evasión del individuo fuera de un mundo facticio, la liberación de las potencias del alma al contacto con la naturaleza, con las estaciones y con las horas, esta nostalgia de un mundo mejor en el que pueda oírse, en el silencio, la voz de Dios, este apetito del misterio, del infinito, en suma de un "no sé qué" en el que el alma encontrará al fin el *sentimiento* de su *existencia,* he aquí lo que aporta, a este siglo, un acento completamente nuevo. Por él Rousseau actuó más profundamente que nadie sobre el alma moderna: por él preparó una generación nueva[2].

Sin embargo, este descubrimiento del sentimiento, mal regulado, no dejaba de encerrar peligros: no hay más que ver las contrapartidas que tuvieron lugar antes de que su verdadera señal fuese conocida y propuesta[3]. La sensibilidad, cuya fuente viva había encontrado Rousseau en sí mismo, quedó, a la medida del siglo, reducida a una singular alianza de lo sensual y de lo intelectual: y surgió así el tipo del "sentimental" puesto de moda por las novelas de Sterne y el *Alumno de la naturaleza* de Guillard de Beaurieu (1763), y que se encuentra, en formas diversas, en *El campesino pervertido* (1776) y en la *Vida de*

[1] *Tercera carta al Señor marqués de Malesherbes,* Montmorency, 26 de enero de 1762.

[2] Es decir, como se ha hecho observar justamente (Monglond, II, 263-77), la generación maravillosamente fecunda, que discurre entre la muerte de Rousseau y los comienzos de la Revolución, en reacción contra la generación formada en la escuela de Bayle y de Fontenelle, de Voltaire y de los enciclopedistas. Esta generación nueva había sido modelada por Rousseau, cuya influencia fue preponderante entre los hombres que tenían de diecisiete a treinta y seis años en el 89; entró victoriosamente en escena con la Legislativa, se afirmó después del termidor, y preparó a la juventud para lo que Jacques de Norvins denomina el "misterio desconocido" de la epopeya imperial. Sobre la noción de generación en la historia de las ideas, véase la nota (* 78) en el Apéndice.

[3] Véase el excelente capítulo de André Monglond sobre "El alma sensible", tomo II, págs. 403 y sgs.

mi padre (1778) de Restif de la Bretonne, así como en las *Amistades peligrosas* (1782) de Choderlos de Laclos.

La Revolución no fue, por otra parte, y en ciertos aspectos, más que una "inmensa explosión de sensibilidad". André Chenier, el único poeta del siglo, que fue víctima del Terror, describió en alguna parte [1] el "pathos" y la "hipocresía" de los "desenfrenados demagogos", que hizo degenerar insensiblemente en violencia y en fanatismo las lágrimas y las caricias, las efusiones y las emociones del corazón, las indignaciones generosas, al menos en palabras [2], contra los sospechosos, aristócratas, traidores, hambrientos, y las demostraciones de una sensibilidad tan presta a conmoverse con las fiestas revolucionarias, con el culto del Ser supremo, como a ceder al "miedo, que es uno de los primeros móviles de todas las cosas humanas". Estos hombres, aferrados, por lo demás, como dice Montlosier, a "principios absolutos", los Danton, los Marat, los Robespierre, los Saint-Just, feroces en la revolución, como lo era Fouquier-Tinville, en cuanto se trataba de la salvación pública, se convertían en sus casas en hombres de vida doméstica, "sensibles" y "virtuosos", y, en pleno Terror, cuando la guillotina cumplía su misión, promulgaban un reglamento de policía acompañado de penas severas contra los chacineros que, delante de su puerta, en el corazón de París, desollaban a sus cerdos. Singulares contradicciones del alma humana, cuando, privadas de toda regla, pueden entregarse a su libre curso.

Sin embargo, inmediatamente después del Terror se produce una viva reacción contra esta comedia sangrante del sentimiento y de la virtud, que Bernardino de Saint-Pierre había adornado con todas las galas de un estilo encantador *(Pablo y Virginia,* 1787), pero sin haber previsto adónde podían conducir. Luis Sebastián Mercier, en su *Nuevo París* (1797), Alejandro de Puymaigre en sus *Recuerdos de la emigración,* y más que nadie, Joubert, el penetrante moralista al que el espectáculo de la Revolución había curado de su espíritu revolucionario enemigo de la propiedad y de la religión, denuncian con fuerza esa "sensiblería" que no hace más que recubrir "un adorno de la regla en sí", esa "filantropía hecha de palabras pero no de acción", esa hipócrita "sentimanía" de la que el autor de *Obermann,* Sénancour en sus *Sueños sobre la naturaleza primitiva del hombre* (1799), dice que hace "que se descubra con disgusto un mono oculto en la máscara humana". A esta sensibilidad prestada, a esta sensualidad refinada por una inteligencia desecada, a estos impulsos sin ley que no son frecuentemente más que ilusión y artificio, vienen a sustituirlos la realidad de las impresiones profundas, auténticos impulsos de nuestro corazón, de los que madame de Staël, preludiando, al igual que Ramond en su *Viaje a los Pirineos,* y que Sénancour en *Obermann* [1], los análisis de Maine de Biran, escribe en su *Delfina* (1802): "Cuando son puros, elevan hacia un Dios que se manifiesta a nosotros por cada uno de los buenos movimientos de nuestra alma." Pero es a Joubert, ese hombre del Périgord que dejó las orillas del Vézère por París el año mismo de la muerte de Rousseau (1778), a quien corresponde el mérito de haber operado la curación del alma sensible. "Voltaire no es bueno para nada", decía, "en ningún tiempo": pero "creo que un Rousseau, quiero decir un Rousseau corregido, sería hoy muy útil e incluso necesario", a condición de "purgar" de todo elemento malsano las "formas" que Juan Jacobo Rousseau ha aportado, y de mantener la espontaneidad del alma sin ceder a todos los impulsos de la naturaleza. La máxima favorita de Joubert era: "Hay que tener los sentimientos cercanos al corazón" [2], so pena de entregarse a las abstracciones y sacrificarles sus realidades. "Cuando se ama a todos los hombres en común, ya no queda afecto que pueda distribuirse detalladamente, pues se ha dispensado toda la benevolencia posible a la universalidad: los individuos se presentan demasiado tarde. Las afecciones filosóficas arruinan y desecan nuestra capacidad de amar." De hecho, Cristo no dijo: Ama a la humanidad; sino que dijo: Ama a tu prójimo. Y, sin duda, Rousseau presintió esto y lo vio. Mas "el espíritu de Juan Jacobo habita el mundo moral, pero no el otro, que se encuentra por encima de él". Ahora bien: la unidad de la vida interior no se opera más que en la

[1] En sus *Reflexiones sobre el espíritu de partido* (abril de 1791). Véase también su *Advertencia al pueblo francés sobre sus verdaderos enemigos* publicada el 28 de agosto de 1790 en el n.º 13 de las Memorias de la Sociedad de 1789, sus artículos en el Monitor de febrero a mayo de 1792, su escrito sobre *Los altares del miedo,* publicado en 1819 por Latouche.

[2] Lavallée observa muy justamente que "en el hombre francés hay siempre dos hombres: el hombre que habla y el hombre que actúa; y estos dos hombres no se consultan. El hombre que habla se enternece frecuentemente; el hombre actor muy raramente. La sensibilidad de muchos franceses tiene una lógica muy particular". *(Lettres d'un mameluck,* año XI, pág. 30.)

[1] Ramond en los Pirineos, descendiendo por el desfiladero de Roland, experimenta, con el perfume que desprenden los tilos de Gèdre, esos minutos cuyo paso, dice, deja tan profundas huellas en el corazón. Así, el olor de una violeta trae al alma los gozos de varias primaveras, levantando el velo "entre mi corazón y mi pensamiento". (Podríamos creer que estamos leyendo las notas de Maine de Biran en su *Diario,* o las de Proust *A la búsqueda del tiempo perdido.)* Entonces, "el alma, tomando ese impulso que la hace contemporánea de todos los siglos y coexistente con todos los seres, se lanza sobre el abismo del tiempo". De igual manera, Sénancour, en la *séptima carta de Obermann* escrita desde Saint-Maurice en los Alpes, hace observar la inmovilidad silenciosa de las cimas, la permanencia de los montes, la continuidad de cada momento presente, y el engrandecimiento del ser que encuentra aquí su forma alterable, pero indestructible.

[2] Podrá encontrarse en Monglond, t. II, cap. VII, págs. 455 y sgs. (Joubert o la curación del alma sensible) todas las referencias a los *Pensamientos* de Joubert citados aquí.

cima del alma luego que esta ha sido purificada de todo egoísmo. Para ello es preciso tiempo. "No se debería creer lo que se siente sino luego de un largo descanso del alma, expresándose entonces no como uno siente, sino como recuerda." Es preciso también tiempo para ser sincero e igualmente para adquirir la sabiduría, la ciencia de las ciencias, el descanso en la luz. Pensar en Dios es una acción, y la más importante, la más esencial de todas. "Amar a Dios y hacerse amar de él, amar a sus semejantes y hacerse amar de ellos; he aquí la moral y la religión; en una y otra el amor lo es todo: fin, principio y medio." En suma, "es preciso hacer a los hombres insaciables de Dios".

Altas y admirables lecciones que eran como el eco de la voz de Rousseau, de la voz de Rousseau corregida, que liberaban las potencias del alma dándoles una regla y un fin. No fueron comprendidas por todos ni en su resonancia profunda y verdadera. Si con el filósofo desconocido Saint-Martin, lector entusiasta de la *Profesión de fe,* y si con sus discípulos y sus émulos, degeneraron a veces en esa teosofía y ese iluminismo que Kant denunciaba en las visiones del sueco Swedenborg, que sedujeron por un instante a hombres como José de Maistre, que inspiraron al autor de *Luis Lambert* y de *Serafita,* Honorato de Balzac, sus grandes ideas sobre la unidad de composición del universo, la ciencia del alma, de los ángeles y de Dios, dando así nacimiento a las doctrinas esotéricas que trataban de llenar el "vacío inmenso" dejado en las almas por la ausencia de religión [1], ayudaron también a Jacobi y a Herder, a Schiller y a Goethe (* 79), a liberarse de la filosofía de las luces para encontrar de nuevo "la chispa centelleante de la pura luz eterna", fuente de la certeza adquirida por la fe; enseñaron al autor de *Adolfo* (1816), Benjamín Constant, a buscar en el sentimiento religioso, que en adelante invade por completo el alma [2], el medio de rehacer la unidad de la vida interior, de renovar la misteriosa relación de lo humano y lo divino, de garantizar, en la libertad, la victoria del individuo sobre todo lo que amenaza esclavizarle, y esa constancia que hasta entonces no había encontrado más que en la inconstancia de su

[1] Charles Bonnet lo hacía notar en 1787 en Ginebra: "La ausencia de religión deja un vacío inmenso en los pensamientos y las afecciones de los hombres, y este, siempre extremado, lo llena con los más peligrosos fantasmas en lugar de echar mano de un maravilloso y consolador juicio adaptado a nuestras primeras necesidades." Fontanes, *Obras* (1839), t. I, págs. 142 y sgs.

[2] "La religión es de todas nuestras emociones la más natural... Este sentimiento tiene cerca de sí todas las pasiones nobles, delicadas y profundas; y al igual que todas estas pasiones trasluce algo misterioso. La ausencia del sentimiento religioso anuncia con frecuencia un corazón árido, un espíritu frívolo, un alma absorbida por intereses pequeños e innobles, una gran esterilidad de imaginación." *(Obras políticas de Benjamín Constant,* ed. Ch. Louandre, 1874, página 193. Cf. lo que escribió *De la religión y de la moral religiosa,* en la Minerva francesa, 1818-1820, y de su tratado *De la religión considerada en su fuente, sus formas y sus desenvolvimientos,* 1826-31. Monglond, II, 8 y sgs.)

conducta. Más universalmente, en fin, sino más profundamente, prepararon estas voces la eclosión del romanticismo (* 80) y dieron su impulso al lirismo interior que hace del canto "la expresión viva del alma y de sus sentimientos" [1], abriendo el camino a Chateaubriand y a Lamartine, al *Genio del cristianismo* y a *René,* al *Lago* y a los *Recogimientos,* así como más tarde a las *Memorias de ultratumba*; ayudaron a la renovación de la historia con Agustín Thierry y Michelet [2], de la crítica con Sainte-Beuve, de la novela con Balzac, con George Sand, con Stendhal mismo y, más tarde, con Tolstoi [3]. Y, en fin, en el dominio del pensamiento ofrecieron a Kant la idea rectora de su *Crítica,* que consistía en sustituir el saber (Wissen) por la creencia (Glauben), y dispusieron a los espíritus para entender el mensaje del hombre que estaba destinado a renovar la filosofía dándole por alimento y por objeto la vida interior y superior del alma: Maine de Biran. Reconozcámoslo sin ambages, que no es poco.

BIBLIOGRAFIA

Sobre el siglo XVIII en su conjunto, véase las indicaciones de bibliografía general dadas al final del capítulo primero. Podrá consultarse en particular, con el *Dictionnaire des Lettres françaises,* siglo XVIII, 2 vol., Fayard, y el tomo II de la *Literatura francesa* Bédier-Hazard-Martino, en Larouse, las importantes obras de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715,* 3 vol. Boivin, 1935, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle de Montesquieu à Lessing,* Boivin, 1946 (bibliografía en los 3 vol.), reed. Fayard, 1961, y el t. V de la *Histoire générale des civilisations: Le XVIII[e] siècle, révolution intellectuelle, technique et politique,* por Roland Mousnier y E. Labrousse, P. U. F., 1953. Véase también el t. IV de la *Histoire des relations internationales* por G. Zeller, Hachette, 1955; los t. VIII y IX de la *Histoire de France* de Lavisse, *Louis XV* por H. Carré, *Louis XVI* por Ph. Sagnac; P. Gaxotte, *Le siècle de Louis XV,* en Fayard; E. Henriot,

[1] Según la expresión de Montlosier en sus *Memorias,* ed. Dufay, 1830, I, 83. Sobre todo esto, véase Monglond, II, 355 y sgs.

[2] Avido de descubrir, como él, "los impulsos primitivos, siempre ocultos", que constituyen los verdaderos móviles de las acciones humanas y de los acontecimientos que dependen de ellas (J.-J. Rousseau, *Páginas inéditas* publicadas por Th. Dufour, Anales J.-J. Rousseau, 1905, pág. 211).

[3] En su carta de adhesión a la Sociedad J.-J. Rousseau (Anales, 1905, pág. 7), Tolstoi escribía: "Rousseau no envejece." La influencia de Rousseau sobre Tolstoi se manifiesta en toda su obra, desde su primer escrito, consagrado a Rousseau, y no obstante las diferencias de temperamento y de medio. Al igual que Rousseau, Tolstoi cree que el hombre es originalmente bueno, que la sociedad le envilece, que la tarea más urgente consistirá en el retorno a la simplicidad campesina, en la reforma de las conciencias, en el restablecimiento de la vida cristiana. (Dwelshauvers, "Rousseau et Tolstoï", R. Méta, 1912, pág. 461.) Y lo mismo que Rousseau preparó la Revolución francesa, Tolstoi facilitó el camino a la revolución bolchevique de 1917, uno de cuyos primeros actos, sin embargo, fue el de saquear su casa y proscribir sus obras.

Le XVIIIe siècle, Albin Michel; Ph. Sagnac, *La formation de la société française moderne,* 1661-1789, P.U.F., 1946.

Sobre diferentes aspectos del "siglo de las luces": J. G. Hibben, *The philosophy of the enlightenment,* Nueva York, 1910 (bibl.). E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tubinga, 1932. J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle,* Klincksieck, 1954. A. Wolf, *A history of science, technology and philosophy in the XVIIIth century,* 2.ª ed., Londres, 1952. Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France, I.* De Montesquieu a Robespierre, Gallimard, 1947. G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France,* 1756-1770, Alcan, 1910; *La physiocratie,* P. U. F., 1950. Los estudios de Marc Bloch sobre *L'Histoire rurale française* (n. ed. Colin, 1952) y de Dolléans sobre *L'Histoire du mouvement ouvrier* (Colin y Editions ouvrières, 1950). C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime,* P. U. F., 1943. John Nef, *La naissance de la civilisation industrielle,* tr. fr. Colin, 1954. Bernard Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis au XVIIIe siècle.* Champion, 1925. Los estudios sobre la Revolución francesa de Mathiez (1922-27) y de G. Lefebvre (1937-46) en Colin, de P. Gaxotte (1928) en Fayard, D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution,* 1715-1787, Colin, 1947; *Le romantisme en France au XVIIIe siècle,* Hachette, 1933. André Monglond, *Le préromantisme français,* 2 vol., Arthaud, 1930. Delaurelle y Latreille, *Histoire du catholicisme en France,* t. II y III, Spes, 1960. Daniel-Rops, *Histoire de l'Eglise,* V, 2 y VI, 1, Fayard, 1958-1960. Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise,* tomo XIX (Préclin y Jarry) y XX (Leflon: La crise révolutionnaire), en Bloud. Latreille, *L'Eglise catholique et la Révolution,* Hachette. E. Préclin, *Les jansénites au XVIIIe siècle,* Alcan, 1929.

Indicaciones bibliográficas sobre algunos autores.

BOSSUET (1627-1704). *Obras completas,* ed. Lachat, 31 vol. 1862-66. *Obras de oratoria,* ed. crítica Lebarq, n. ed., 7 vol., 1928. *Correspondencia,* editorial Urbain y Levesque, 15 volúmenes 1909-1925. *Tratado de Lógica e Introducción a la filosofía,* escrita en 1677 para el Delfín, publicada en 1722 con el título *Del conocimiento de Dios y de sí mismo,* luego según el ms. de Bossuet en 1846. *Tratado del libre albedrío,* publicado en 1710. *Discurso sobre la historia universal,* 1861. *Política sacada de las propias palabras de la Sagrada Escritura,* comenzada en 1678, revisada en 1693 y 1700, publicada por el abate Bossuet en 1709. *Exposición de la doctrina de la Iglesia católica,* 1671, ed. crítica, 1911. *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes,* 1688. *Defensa de la Tradición y de los Santos Padres,* contra Richard Simon (1638-1712). *Historia crítica del Antiguo Testamento,* 1678, *del N. T.,* 1702. Margival, 1897; Steinmann, 1960; P. Hazard, *Crise,* L. 1, cap. III y IV), escrita en 1692, publicada en 1753. *Máximas y reflexiones sobre la comedia* y *Tratado de la concupiscencia* (1694), ed. crítica, 1930. *Meditaciones sobre el Evangelio* y *Elevaciones sobre los misterios,* escritas para las Ursulinas de Meaux, 1695. Sobre la filosofía y la actualidad de Bossuet, estudios de Nourrisson (1852), Carrière (1931), E. Baumann (1932), J. Calvet (1941), G. Voorvelt (1950), J. Lhermitte (1951). Sobre Bossuet, Fénelon y el quietismo, nota bibl. del capítulo III, en Malebranche.

Fénelon (1651-1711). *Obras completas,* ed. Gosselin, Versailles, 34 volúmenes, 1820-1830. *Tratado de la educación de las jóvenes,* 1687, ed. Gréard, 1890. *Explicación de las Máximas de los santos sobre la vida interior,* 1697, ed. Chérel, 1911. *Telémaco,* 1699, ed. 1717. *Demostración de la existencia de Dios* sacada del conocimiento de la naturaleza y proporcionada a la débil inteligencia de los más simples, Amsterdam, 1713, carta ed. 1715. *Escritos y cartas políticas,* ed. Urbain, 1921. Estudios de

P. Maurice Masson (1907), H. Bremond (1911), Chérel (1917), G. Joppin (1938), Carcassonne (1946), Agnès de la Gorce (Hachette, 1958), número especial del siglo XVIII, 12-14, consagrado a Fénelon.

Pierre BAYLE (1647-1706). *Noticias de la República de las Letras,* Amsterdam, 1684-87. *Pensamientos sobre el cometa,* 1682-1704, ed. Prat, Champion, 1911. *Diccionario histórico y crítico,* Rotterdam, 2 vol., 1695-97, reeditado en 4 vol. en las *Obras de Bayle* por des Maizeaux, 1730, con prólogo y Vida de Bayle; debe completarse con las *Cartas,* ed. des Maizeaux, La Haya, 1739, y la *Correspondencia inédita,* ed. Gigas, Copenhague, 1890. Estudios de F. Pillon, *L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle,* Année philosophique, 1893-1904. J. Delvolvé (1906). Paul André, *La jeunesse de Bayle,* Ginebra, 1954. Sobre los "racionales" y *Saint-Evremond* (1616-1703). *Obras diversas,* publicadas en 1703 por Des Maizeaux, reed. de Planhol, 1927), véase Hazard, *Crise,* I, 162 y s.

FONTENELLE (1657-1757). *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos,* 1686. *Historia de los oráculos,* 1687, ed. Maigron, 1908. *Digresión sobre los antiguos y los modernos,* 1688. (Cf. Charles PERRAULT, 1695). *Ensayo sobre el origen de las fábulas,* 1689, ed. J. R. Carré, 1932. (Cf. abate Banier, 1711 y 1738.) *Obras completas,* 8 vol., 1790. Estudios de V. Delbos: Bayle y Fontenelle, *Philosophie française,* 1919; J. R. Carré, *La philosophie de Fontenelle,* P. U. F., 1932.

John LOCKE (1632-1704). *Works,* Londres, 1714-1722, 1768, p. vol. 1853, reed. 1908. *Obras completas,* tr. fr. por Pierre Coste, revisada por Thurot, 7 volúmenes, París, 1821-25. *Epistola de tolerantia,* 1666, tr. ingl. 1689, 1705. *De intellectu humano,* 1671. *Two treatises on government,* Londres, 1960 (contra R. Filmer), ed. Morley, 1884, tr. fr. Fyot, P. U. F., 1953. *An Essay concerning human understanding, in four books,* Londres, 1960, 2.ª ed. 1964 (contra los platónicos de Cambridge, Henry *More,* 1614-1687, y Ralph *Cudworth,* 1617-1688, autor de *The true intellectual system of the universe,* 1678). *Resumen del Ensayo,* por le Clerc, Bibl. universal, 1688; trad. fr. sobre la 4.ª edición, por Pierre Coste, revisada por Locke, 1700; ensalzado por Claude *Buffier,* S. J., 1661-1737, en su *Tratado de las verdades primeras,* 1717. *The reasonableness of Christianity,* Londres, 1695. *Posthumous works,* Londres, 1706. *Educational writings,* ed. J. W. Adamson, Londres, 1912, 2.ª ed. 1922. *Correspondencia con Edw. Clarke,* ed. B. Rand, Oxford, 1927. *Nuevos documentos sobre Locke* (Bodleiana), inventariados por W. von Leyden, Sophia, enero 1949, R. philos., julio 1950. Biografía, Lord King, Londres, 1829. H. B. Fox Bourne, 2 vol., Londres, 1876. Estudios de V. Cousin (1861), H. Marion (1879), G. Lyon (1888), A. Campbell Fraser (1890, 1903), H. Ollion (1908), S. Power (Nueva York, 1918), A. Carlini (Florencia, 1928), R.-I. Aaron (Oxford, 1937), D. J. O'Connor (Londres, 1952), Bertrand Russell, *A history of western philosophy,* Nueva York, 1945, tr. fr. Gallimard. R. Polin, *La politique morale de John Locke,* P.U.F. 1961.

NEWTON (1642-1727). *Philosophiae naturalis principia mathematica,* Londres, 1687; ed. última, Amsterdam, 1714; ed. tertia aucta, Londres, 1726. *Treatise of optics,* Londres, 1704, 3.ª ed. 1721; tr. fr. Coste, 1722. *The method of fluxions and infinite series,* Londres, 1736; tr. fr. Le Clerc, 1740. *Letters to Dr. Bently in proof of the Deity,* Londres, 1756. *Works,* ed. S. Hartley, Londres, 5 vol. 1779-85. *Theological Mss.* ed. Mac Lachlan, Liverpool, 1950. Biografía: David Brewster, Edimburgo, 1855. Bibliografía: H. P. Macomber, Nueva York, 1950. Estudios: E. A. Burtt, *The metaphysics or sir Isaac Newton, an essay on the metaphysical foundations of modern science,* Londres, 1925. León Bloch, *Les théories newtoniennes et la physique moderne,* R. Méta. 1928. Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques com-*

mentateurs anglais de Newton, 3 vol. Hermann, 1938. (Véase en particular Samuel CLARCKE, 1675-1729, *A demonstration of the being and attributes of God,* Londres, 1705. *Correspondencia con Leibniz,* 1715-1716, Londres, 1717.)

Después de Newton (Voltaire, *Elementos de la filosofía de Newton,* Amsterdam, 1738; *La metafísica de Newton,* o paralelo de los sentimientos de Newton y de Leibniz, Amsterdam, 1740): D'ALEMBERT (1717-1783), *Tratado de dinámica,* 1743. *Obras,* ed. J. Bastien, 18 vol. 1805. Muller, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert,* Payot, 1926. LAGRANGE (1736-1813). *Mecánica analítica,* 1788. Documentos nuevos, R. Hist. Sc. 1950. MONGE (1746-1818). *Sur les développées,* 1771. *Applications de l'algèbre à la Géométrie,* 1805. R. Taton, *L'oeuvre scientifique de Monge,* P.U.F. 1951. LAPLACE (1749-1827). *Exposition du système du monde,* 2 vol. 1796. *Théorie analytique des probabilités,* 1814, n. ed. Gauthier-Villars, 1921. LAVOISIER (1743-1795). *Tratado elemental de química,* 1789. *Obras,* ed. R. Fric con prólogo de Louis de Broglie, Albin-Michel, 1955 y s. Véase la nota (* 66) y R. Mousnier, *Progrès scientifique et technique au XVIII^e siècle,* Plon, 1958.

VICO (1688-1744). *De nostri temporis studiorum ratione,* 1708. *De antiquissima Italorum sapientia,* 1710. *Principi di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazione,* Nápoles, 1725, n. ed. 1744, reed. Nagel, 1953, presentación de B. Croce, introducción de F. Nicolini. Tr. fr. Michelet, 1827. *Autobiografía,* Venecia, 1725, ed. Nicolini, Milán, 1947. *Obras,* ed. Nicolini, 8 vol. Bari, 1914-1942; *Obras escogidas,* trad. J. Chaix-Ruy, P. U. F., 1945. *Bibliografía vichiana,* B. Croce-F. Nicolini, 2 volúmenes. Nápoles, 1947-48. Estudios: B. Croce, Bari, 1911, 1947. G. Gentile, Messina, 1915. F. Nicolini, 1942-1950 *(Commento alla seconda Scienza nuova).* G. Fasso, *I quatro autori del Vico* (Platón, Tácito, Bacon, Grocio), Bolonia, 1949. Enciclopedia cattolica, t. XII, 1954, 1380 y s. J. Chaix-Ruy, *Vie de J.-B. Vico,* seguida de una trad. de la Autobiografía, de una selección de cartas y de notas; *La formation de la pensée philosophique de J.-B. Vico,* P. U. F., 1943. R. philos. 1950, págs. 214 y sgs.

MONTESQUIEU (1689-1755). *Cartas persas,* Colonia, 1721, reed. con Suplemento 1754, y correcciones, Barckhausen, 1913. *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos,* Amsterdam, 1734, nuev. ed. 1748, reproducida por Barckhausen, 1900. *Del espíritu de las leyes,* 2 vol. Ginebra, 1748, y *Defensa,* 1750; comentario de Destutt de Tracy, 1819; ed. crit. Brèthe de la Gressaye, B.-L., 1950. *Pensamientos y fragmentos,* según los 3 vol. mss. de *Mis pensamientos,* ed. Bibliophiles de Guyenne por Barckhausen, 1899. *Cuadernos,* ed. Grasset, 1941. *Le Spicilège,* Flammarion, 1944. Bibliografía: D. C. Cabeen, Nueva York, 1947. Estudios: A. Sorel, Hachette, 1877. E. Durkheim, Tesis, Burdeos, 1892, traducción fr. R. Hist. philos. 1937. E. Faguet, 1902. H. Barckhausen, *M. d'après les papiers de La Brède,* Hachette, 1907. J. Dedieu, *Sources anglaises de l'Esprit des Lois,* Gabalda, 1909; *Montesquieu,* Alcan, 1913. V. Delbos, *Philosophie française,* 1919. E. Carcassonne, *M. et le problème de la constitution française,* P. U. F., 1927. Davy, Hubert, Gurvitch, R. Méta. 1939. Léon Bérard, Conferencia de Burdeos en ocasión del II centenario de M., R. D.-M., 1 de mayo de 1955.

VOLTAIRE (1694-1778). *Obras,* nueva ed. Beuchot, en Garnier. *Cartas filosóficas,* 1734, con las *Observaciones a los Pensamientos de Pascal* de 1728 *(Ultimas observaciones,* 1777), ed. crítica G. Lanson, Hachette, 1915. *Tratado de Metafísica,* 1734, ed. H. T. Patterson. *Ensayo sobre las costumbres,* 1756. *Tratado de la tolerancia,* 1763. *Diccionario filosófico,* 1764, 1776. *Homilía sobre el ateísmo,* 1767. *Poemas filosóficos,* ed. Ascoli, 1936. *Cuentos y novelas,* ed. Ph. van Tieghem, B.-L., 1930; *Zadig o el Destino,* 1746, ed. crítica Ascoli, Hachette, 1929; *Micromegas,* 1752, edición Wade, Princeton, 1950; *Cándido,* 1759; *Historia de Jenni o el ateo y el sabio,* 1777. Bibliografía: G. Bengesco, 4 vol. Perrin, 1882-90; M. H. Barr, Nueva York, 1929-41. Estudios: G. Pelisier, *V. philosophe,* Colin, 1908. A. Bellessort, 1925. N. L. Torrey, *V. and the english deists,* Yale Univ., 1930; *The spirit of V.,* Nueva York, Columbia Univ., 1938. J. R. Carré, *L'anti-Pascal de V.,* Alcan, 1935; *Consistance de Voltaire le philosophe,* R. cours et conf., 1939; Boivin, 1938. Raymond Naves, Tesis 1938 *(V. et l'Encyclopédie).*

DIDEROT (1713-1784). *Obras,* Londres, 5 vol., 1773. Ed. Naigeon, 15 volúmenes, 1798. *Obras completas,* anotadas por J. Assézat y M. Tourneux, Ginebra, 20 vol., 1875-79. Ed. de la Pléiade, por André Billy, 1951. *Cartas a Sofía Volland* y *Correspondencia inédita,* publicadas por Babelon, Gallimard, 1930-31. Ed. del *Sobrino de Rameau* por Jean Thomas, con introducción de Jean Fabre, 1950. *Obras filosóficas,* ed. e introducción Paul Vernière, Garnier, 1956. *Correspondencia,* publicada por Georges Roth en las Editions de Minuit. Nota bibliográfica en apéndice a *L'Humanisme de Diderot* por Jean Thomas, B.-L., 1938, y en el t. III de la *Pensée européenne* de Paul Hazard (1946), página 136. Estudios de L. Ducros, Perrin, 1894; F. Venturi, tr. fr. Skira, 1939; D. Mornet, Boivin, 1941; Pierre Mesnard, P. U. F., 1952. Sobre la *Enciclopedia, o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios,* 17 vol. de texto, 5 de suplementos, 11 de láminas, 1751-1780: L. Ducros, *Les Encyclopédistes,* Champion, 1900. R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie,* Alcan, 1923. J. Legras, *Diderot et l'Encyclopédie,* Amiens, 1928. D. H. Gordon y N. C. Torrey, *The censoring of Diderot's Encyclopedia,* Nueva York, Columbia Univ., 1947. Catálogo de la exposición del segundo centenario de la Enciclopedia y R. d'Hist. des sciences, 1951. *L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques,* por L. de Broglie y diversos, 1951. R. Mousnier, *Le XVIII^e siècle,* 1953, págs. 79 y sgs. (La Francmasonería.)

Después de Diderot. Moralistas. VAUVENARGUES (1715-1747): *Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et maximes,* 1746. Estudios de M. Wallas (Cambridge, 1928), Gaillard de Champris (R. cours et conf., 1937), F. Vial (Droz, 1938). DUCLOS (1704-1772): *Considérations sur les moeurs de ce siècle,* 1750. CHAMFORT (1740-1794): *Maximes, caractères et anecdotes,* póstumo. RIVAROL (1753-1801). *Ecrits politiques et littéraires,* presentados por V. H. Debidour, Grasset, 1956. Materialistas. LA METTRIE (1709-1751): *Historia natural del alma,* La Haya, 1745; *El hombre máquina,* Leiden, 1748. HELVETIUS (1715-1771): *Del espíritu,* 1756; *Del hombre,* 1772. D'HOLBACH (1723-1789): *El cristianismo al descubierto,* 1761; *Sistema de la Naturaleza, De las leyes del mundo físico y del mundo moral,* 1770. VOLNEY (1757-1820): *La ley natural, principios físicos de la naturaleza deducidos de la organización del hombre y del universo,* 2.ª ed. del *Catecismo del ciudadano francés,* 1793; *Las ruinas, meditaciones sobre las revoluciones de los imperios,* 1791. CABANIS (1757-1808): *Tratado de lo físico y de lo moral del hombre,* 1789-1799, 2.ª ed. 1802. CONDORCET (1743-1794). *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* 1795, ed. Prior, Boivin, 1933. *Obras,* 12 vol. París, 1847-49. Estudios: Allengry, *Condorcet guide de la Révolution française,* Giard et Brière, 1904. M. Defourny, *La philosophie de l'histoire,* R. Néosc. Lovaina, 1904. F. Buisson, Alcan, 1929. Koyré, R. Méta. 1948. G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet,* P. U. F., 1956.

Economistas y políticos. *Colección de los principales economistas,* 15 volúmenes, París, Guillaumin, 1841-48. QUESNAY (1694-1774). *Obras económicas y filosóficas,* ed. Oncken, Franc-

fort, 1888. TURGOT (1727-1781), *Reflexión sobre la formación y la distribución de las riquezas,* París, 1766. LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *El orden natural y esencial de las sociedades políticas,* Londres, 1767. DUPONT DE NEMOURS, *Origen y progreso de una ciencia nueva,* 1768; *Resumen de los principios,* 1773. ADAM SMITH (1723-1790), *The theory of moral sentiments,* Londres, 2 vol. 1776. Estudios de L. Bagolini sobre *Adam Smith,* Bolonia, 1954, de Weulersse sobre *los fisiócratas,* 1910, 1931. MABLY (1709-1785) abate, hermano de Condillac, *Derecho público de Europa,* 1748; *De la legislación o principio de las leyes,* 1776; *Principios de moral,* 1784. MORELLY, *Naufragio de las islas flotantes,* 1763; el *Código de la Naturaleza,* 1755, ed. Paul Vernière, Didier, 1951. V. P. Volguine, Ed. sociales, 1953.

Naturalistas. LINNEO (1707-1778), *Systema naturae,* 1735, 10.ª ed. 1758. Norah Gourlie, *The prince of botanists, Carl Linnaeus,* Londres, 1953. MAUPERTUIS (1698-1759), *Ensayo sobre la formación de los seres organizados,* 1754. BUFFON (1707-1788), *Historia natural y suplementos (Epocas de la naturaleza),* 1749-1779; *Correspondencia inédita* publicada por Nadault de Buffon, 1860; *Memorias* de su secretario Humbert Bazile, 1863. Hérault de Séchelle, *Viaje a Montbard,* año IX, reed. Aulard, 1890. Pierre Flourens, *Histoire des travaux et des idées de Buffon,* 1850, *Mss. de Buffon,* 1860. Museum d'Histoire naturelle, *Buffon,* 1952, por Bertin y Piveteau. Charles BONNET (1720-1793), *Consideraciones sobre los cuerpos organizados,* Amsterdam, 1762; *La palingenesia filosófica,* Ginebra, 1769; *Memorias autobiográficas,* Vrin, 1948. R. Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève,* Vrin, 1948. El abate SPALLANZANI (1729-1799) fundador de la biología experimental, por Jean Rostand, Fasquelle, 1951. LAMARCK (1744-1829), *Flora francesa,* 1778; *Filosofía zoológica,* 1809; *Historia natural de los animales sin vértebras,* 1815-1822. Henri Daudin, *Los métodos de la clasificación y la idea de serie en botánica y en zoología de Linné a Lamarck,* 1740-1790, *Las clases zoológicas y la idea de serie animal en la época de Lamarck y de Cuvier,* 1790-1830, Alcan, 1926. Georges Cuvier, *Historia de las ciencias naturales,* París, 5 vol. 1841-45. Jean Rostand, *Esquisse d'une histoire de la biologie,* Gallimard, 1945.

Filósofos. En Inglaterra, después de LOCKE († 1704), SHAFTESBURY (1671-1713) *Letter on enthusiasm,* 1708, *Essays on merit and virtue,* 1711 (traducidos por Diderot, 1745), *Characteristick,* 1711, 1714 (ed. J. M. Robertson, 1900). MANDEVILLE (1670-1733), *The fable of the bees, or private vices, public benefits,* 1714 (ed. F. B. Kaye, Oxford, 1924), y Arthur COLLIER (1680-1730), *Clavis universalis, or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non existence or impossibility of an eternal world,* 1713; al lado de William BUTLER (1692-1750), *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature,* 1736 (tr. fr. 1821); de Francis HUTCHESON (1694-1746), *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue,* with an attempt to introduce a mathematical calculation in subjects of morality, Londres, 1725, 1738; de David HARTLEY (1705-1757), *Observations of man, his frame, his duty and his expectations* (1749, tr. fr. 1755, 1795), encontramos un metafísico y un filósofo de primera magnitud, en la persona de Jorge Berkeley y de David Hume.

BERKELEY (1685-1753), nacido en Dysert en Irlanda, alumno (1700), luego maestro en artes y fellow (1707) en Trinity College, Dublín, entrado en las órdenes (1709) y encargado de enseñar el hebreo, el griego y la teología, escribe en 1707-1708 su *Cuaderno de notas (Commoplace Book),* luego expone su doctrina en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (Dublín, 1709), en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Dublín, 1710), en el sermón sobre la *Obediencia pasiva* (1712), más tarde en los tres *Diálogos entre Hylas y*

Philonus que aparecieron en Londres en 1713, el mismo año que la *Clavis universalis* de Arthur Collier, inspirada en los mismos principios, y en fin en los artículos del *Guardian* (1713) dirigidos contra Anthony COLLINS (1676-1729), el autor del *Discurso sobre la libertad de pensamiento,* "escrito en ocasión del nacimiento y desarrollo de una secta llamada de libre pensadores", de la que era el jefe junto con John TOLAND (1670-1722), precursor de la francmasonería. En el curso de sus viajes por Francia, Italia, y tal vez España, escribe en Lyon (1720) su *De motu* contra la física de Newton, y poco después de su regreso a Irlanda (1721) concibe y prepara su gran proyecto de fundación de un colegio en las islas Bermudas para la evangelización de los salvajes de América; en Rhode Island, donde permanece desde 1728 a 1731 esperando vanamente los subsidios votados por la Cámara de los Comunes, se inicia en la filosofía neoplatónica, luego escribe y publica en Dublín (1732) *Alciphron or the minute philosopher,* donde critica a los "pequeños filósofos", a los "pensadores menudos", y presenta contra el "libre pensamiento" la apología del cristianismo, incomparablemente mejor dispuesto para la capacidad del pueblo y para el bien de la sociedad que el pensamiento llamado libre, o que la religión natural e incluso los razonamientos mejor fundados de la filosofía sobre la significación de la naturaleza como lenguaje de Dios y sobre la dependencia y libertad del hombre. De regreso a Londres, publica con la *Defensa y explicación de la Teoría de la visión* (1733), una nueva edición del *Ensayo* y de los *Principios,* y el *Analista* (1734) donde vuelve contra el cálculo de lo infinitamente pequeño, tomado en un sentido realista que excede el simbolismo operatorio, la acusación de oscuridad formulada contra los dogmas religiosos; en fin, nombrado obispo de Cloyne (1734), consagra los dieciocho últimos años de su vida a la meditación y a la acción, a la mejora de las condiciones económicas, sociales y morales de su diócesis y de toda Irlanda *(The Querist,* 1735-37) de acuerdo con los católicos romanos (1745-1751), y finalmente a la utilización y a la propagación del agua de alquitrán para poner remedio a las epidemias que devastaban Irlanda, lo que le llevó a escribir su último libro, la *Siris o cadena de reflexiones concernientes a las virtudes del agua de alquitrán y otros varios argumentos, relacionados entre sí y que derivan uno del otro* (1744), coronando su inmaterialismo con un realismo platónico que da la clave de su obra. En agosto de 1752, después de la muerte de su hijo preferido, deja Cloyne por Oxford, donde muere el 20 de enero de 1753, y es enterrado en la capilla del colegio de Christ Church. *Obras.* Ed. A. Campbell Fraser, Oxford, 3 vol. 1870, 4 vol. 1901 (con biografía, cartas a Prior, *Commonplace book* inédito). A. A. Luce y T. E. Jessop, Edimburgo, Nelson, Bibl. britannica philos. 6 vol. 1948-52. *Philosophical commentaries,* generally called *The commonplace book,* editio diplomatica with introduction and notes by A. A. Luce, Edimburgo-Londres Nelson, 1944 (faltan algunos artículos que figuran en hojas separadas, cuya omisión señalé yo al autor, que los publicó en apéndice del último volumen de su gran edición); traducción fr. y comentario por R. Gourg, según la numeración de Fraser, *Le journal philosophique de Berkeley,* Alcan, 1907. Tr. fr. de los *Principios* por Renouvier, de los *Diálogos* y de la *Siris* por Beaulavon y Parodi, Classiques de la philosophie, Colin, 1920-25; de las *Obras escogidas* por A. Leroy, Aubier, 1944; de *Alcifrón* por Jean Pucelle, Aubier, 1952. Bibliografía. T. E. Jessop, *A bibliography of Berkeley,* Oxford, 1934. Cl. Lehec, Trente années d'études berkeleyennes, R. philos, abril-junio, 1953, pág. 244 y s. (Precioso repertorio). Estudios sobre Berkeley de Adolfo Levy (Turín, 1922), Fr. Olgiati (Milán, 1926), M. M. Rossi (Londres, Nueva York, 1931), A. A. Luce (Nelson, 1949), J. Wild (Cambridge Mas., 1936), M.

Gueroult (Aubier, 1956). G. A. Johnston, *The development of Berkeley's philosophy*, Londres, 1923. A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche,* a study in the origins of B.'s thought, Oxford, 1934. (Partidario de la unidad original de la doctrina, estima, en contra de Jessop, 1938, que la influencia o la inspiración de Malebranche es en él predominante. Cf. E. Leroux, R. Méta. 1938.) Véase en la R. philos. de abril-junio de 1953 los artículos de T. E. Jessop sobre el *esse est percipi*, A. A. Luce sobre la *Théorie de la vision*, M. Gueroult sobre Perception, idée, objet, chose chez Berkeley, A. L. Leroy sobre el inmaterialismo de Berkeley (espiritualismo reforzado mejor que idealismo); M. Chastaing sobre B. defensor del sentido común; y en la R. de Méta. enero-junio de 1953 el estudio de M. Gueroult sobre el Dios de Berkeley. Sobre la inspiración religiosa de la doctrina, Hedenius, Upsala, 1936, y Baladi, *La pensée religieuse de B. et l'unité de sa philosophie,* El Cairo y París, Vrin.

David Hume (1711-1776), nacido en Edimburgo, se entrega primero al estudio del derecho, luego al comercio, permanece en La Flèche en 1734, vuelve a Inglaterra en 1737, publica sin éxito su *Tratado de la naturaleza humana* (A treatise of human nature, Londres, 3 vol. 1939-40), luego sus *Ensayos morales y políticos* (3 vol. 1741-42, 1748), cuyo éxito le mueve a publicar en 1748 sus *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (a partir de 1758 *Inquiry* reemplaza a *Philosophical Essays),* refundición abreviada del *Tratado,* en 1751-52 su *Investigación sobre los principios de la moral,* y sus *Discursos políticos* (ed. F. Watkins-R. Klibanski de *Theory of politics*, Edimburgo, 1951), luego en 1754-57 y 1762-67 su *Historia de la Gran Bretaña* e *Historia de Inglaterra* (tr. fr. 1765), en 1757 su *Historia natural de la religión* (t. III de las Obras filosóficas, tr. fr. Amsterdam, 1758-60), que completan sus *Diálogos sobre la religión natural,* compuestos hacia 1749, publicados en 1779. Encargado de misión en Viena y en Turín en 1748, secretario de embajada en París de 1763 a 1765, vuelve a Inglaterra en 1766 con Juan Jacobo Rousseau, que había sido invitado por el Senado de Berna a abandonar Suiza. Pero Juan Jacobo no tardó en romper con el filósofo al que acusaba de conspirar contra él con la complicidad de d'Holbach: aventura que refirió Hume en el salón de Mlle. de Lespinasse. Subsecretario de Estado en Londres en 1768, Hume se retira al año siguiente a Escocia y muere en Edimburgo en 1776. A las obras mencionadas anteriormente (publicadas en las ediciones de los *Works of David Hume,* 1827 a 1882), hay que añadir la *Correspondencia inédita,* ed. Klibansky y Mossner, Oxford, 1954, y la publicación por Mossner de los *Memoranda,* 1729-1740 (J. Hist. Ideas, 1948) y de *Hume's Four dissertations* (Modern Philol. 1950). Tr. fr. del *Tratado* y de los *Ensayos filosóficos* por Renouvier y Pillon, 1878, de las *Obras filosóficas escogidas* (Ensayos, Tratado, Diálogos de la religión natural) por Maxime David con prólogo de Lévy-Brühl, 1912, del *Tratado* por A. Leroy, Aubier, 1946. Bibliografía. T. E. Jessop, *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy,* Londres, 1938, que debe completarse con el Times Lit. Suppl. del 22 de junio de 1951 sobre las recientes obras referentes a Hume (Yalden Thomson, *Theory of Knowledge;* Fred. Watkins, *Theory of politics;* Mac Nabb, *Theory of Knowledge and Morality,* 1951). Estudios. Lévy-Brühl, L'orientation philosophique de la pensée de David Hume, R. Méta. 1909, pág. 595. André Leroy, *Critique et religion,* Alcan, 1929; *La liberté de spontanéité,* Acta del IV Congreso de las Sociedades de filosofía de lengua francesa, Neuchâtel, 1949; *David Hume,* P.U.F., 1953. Em. Leroux y A. Leroy, *La philosophie anglaise classique,* Colin, 1951. G. della Volpe, *La filosofia dell'esperienza,* Florencia, 1933-35. Jean Laporte, Le scepticisme de Hume, R. philos. 1933-34. *Hume and the present days problems,* Aristotelian Society, suppl. vol. XVIII, 1939. Norman Kemp

Smith, *The philosophy of David Hume,* Londres, Macmillan, 1941. (C. R. Revue philos. 1948, pág. 235.) Deleuze, *Empirisme et subjectivité,* P.U.F., 1953. T. E. Jessop, Réflexion sur la philosophie de Hume, R. philos. 1960, pág. 185 y siguientes.

Esteban Bonnot abate de Condillac (1715-1780). *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos,* Amsterdam, 1746. *Tratado de los sistemas,* Amsterdam, 1749, reed. 1771. *Tratado de las sensaciones,* París-Londres, 1754, reed. 1778. *Tratado de los animales,* con una *Disertación sobre la existencia de Dios,* 1755. *Curso de estudios* para la instrucción del príncipe de Parma, 13 vol. Parma, 1769-1773 (Gramática, Arte de pensar, Arte de escribir, Arte de razonar, Historia. La *Lógica* y la *Lengua de los cálculos* fueron publicadas después de su muerte, en 1780 y 1798). *Del comercio y del gobierno,* 1776. *Obras,* Ed. Mably, 23 vol. París, 1798. Ed. Georges Le Roy, *Obras filosóficas,* P.U.F., 3 vol. 1947-48-50. (C. R. Jean Lacroix, Actualité de Condillac, Le Monde, 12 de septiembre 1947.) Estudios de R. Mondolfo- Palermo, 1902, Baguenault de Puchesse, 1910, J. Didier, 1911, R. Lenoir, 1924, G. Le Roy, *La psychologie de Condillac,* Boivin, 1937. Véase también Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement,* estudio sobre la filosofía francesa de Condillac a Bergson, Alcan, 1938.

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). Para la cronología de su vida y de sus obras, véase el capítulo precedente. *Obras completas.* Edición Musset-Pathay, 25 vol. 1823-26; Grands écrivains de France, Hachette, 13 vol. 1865-70; edición en curso por Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, La Pléiade, t. I, 1959. *Bibliografía:* Jean Sennelier, Encyclopédie française, 1949; Albert Schinz, Nueva York, 1941. Annales de la Société J. J. Rousseau, fundada en Ginebra en 1904. *Correspondencia general,* publicada por Th. Dufour y P. P. Plan, Colin, 20 vol. 1924-34. *Profesión de fe del vicario saboyano,* ed. crit. según los Mss. de Ginebra, Neuchâtel y París, con introducción y comentario, por Pierre Maurice Masson, Friburgo y París, Hachette, 1914; el primer borrador, de comienzos de 1758, descrito por Léopold Favre en los Annales J.-J. Rousseau de 1912, es anterior en cuatro años a la publicación del texto definitivo del *Emilio* (1762), que siguió a la aparición de los libros de los "filosofistas", *El Espíritu* de Helvétius (agosto de 1758) y el *Cristianismo al descubierto* de d'Holbach (1758). Sobre el *Emilio,* véase la excelente tesis del P. André Ravier *L'éducation de l'homme nouveau,* 2 vol. Spes, 1941. *Del Contrato social, o principios del Derecho político,* Amsterdam, 1762; ed. crit. Dreyfus-Brisac, Alcan, 1896; G. Beaulavon, Colin, 1903, 2.ª ed. Rieder, 1914; M. Halbwachs, Aubier, 1943. Véase las importantes obras de C. E. Vaughan, *Political writings of J.-J. Rousseau,* Cambridge, 1915, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau,* 2 vol. Manchester, 1925. Estudios de conjunto, de Jules Lemaître, 1907, Emile Faguet, 1911-1913, Bernard Bouvier, 1912, Lecciones en la Escuela de Altos estudios sociales, ed. por G. Lanson, Alcan, 1912, R. Méta. 1912, número especial consagrado a J.-J. Rousseau. Pierre Maurice Masson, *La religión de J.-J. Rousseau,* 2.ª ed., 3 vol. Hachette, 1916. Albert Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau,* ensayo de interpretación nueva, 2 vol., Alcan, 1929. (Cf. su polémica con Beaulavon, Rev. Hist. litt. 1912-13). E. H. Wright, *The meaning of Rousseau,* Oxford, 1929. Jean Guéhenno, *Jean-Jacques,* Gallimard, 3 vol. 1948-52: I. En marge des Confessions, 1712-1750. II. Roman et vérité, 1750-1758. III. Grandeur et misère d'un sprit, 1758-1778. B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau,* de Bussac Clermont, 1948, y Gallimard, 1949. R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. R.* P.U.F., 1948. Gabriel Faure, *Essais sur J.-J. R.,* Arthaud, 1948. Berthe Ravary, *La pensée religieuse de J.-J. R.,* Grasset, 1950. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. R.,* P.U.F., 1952. Jean Starobinski, J.-J. R. *La transpa-*

rence et l'obstacle, Plon, 1958. (Interesante síntesis, no obstante su lenguaje metacrítico.)

Sobre J.-J. Rousseau, su influencia y su posteridad, podrán encontrarse preciosas noticias y sugestivos puntos de vista en el libro de André Monglond, *Le préromantisme français*, 2 vol. Arthaud, 1930. (I. Le héros préromantique. II. Le maître des âmes sensibles.) Sobre JOUBERT (1754-1824), véase sus *Pensamientos* publicados por Chateubriand en 1838, reeditados por V. Giraud en 1939 según la edición original, que debe completarse con sus *Carnets*, Gallimard, 1938, y su *Correspondencia con Fontanes*, Plon, 1943. Volveremos en el tomo siguiente sobre Napoleón y la literatura imperial; sobre *Mme de* STAEL (1766-1817. *Cartas sobre J.-J. Rousseau*, 1789. *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales*, 1800. *Delfina*, 1802. *Corina*, 1807. *Alemania*, 1810); CHATEAUBRIAND (1768-1848) *El Genio del cristianismo* y *René*, 1802; BONSTETTEN (1745-1832); SÉNANCOUR (1770-1846, *Obermann*, 1804); Benjamín CONSTANT (1767-1830. *Adolfo*, 1816), y los románticos, así como sobre el iluminismo y el misticismo de SWEDENBORG (1688-1772) y de SAINT-MARTIN el filósofo desconocido (traductor de la *Aurora naciente o la raiz de la filosofía* de Jacob Boehme, año IX-1800). Sobre los alemanes, Christian WOLFF (1679-1754), LESSING (1729-1781), HERDER (1744-1803), JACOBI (1743-1819), GOETHE (1749-1832), SCHILLER (1759-1805), NOVALIS (1772-1801) y los románticos alemanes, así como sobre Kant, sus maestros, sus adversarios y sus discípulos, véase el capítulo que sigue. Señalemos, en fin, sobre Luis Claudio de Saint-Martin, el "filósofo desconocido", la publicación reciente por Robert Amadou, en Julliard, del texto íntegro según el Ms. de *Mi retrato histórico y filosófico*, 1789-1803, que será seguido de un volumen de notas, publicación que ilumina con una luz singular toda una corriente de ideas que atravesó el siglo XIX, y que se perpetuó de Balzac, de Gerardo de Nerval y de Baudelaire hasta nuestros días.

CAPITULO V

CRITICISMO E IDEALISMO
KANT Y SUS SUCESORES

I

EL CRITICISMO KANTIANO

Preludio: El espíritu de la filosofía alemana y su destino. I. Kant. Su formación. Influencias sufridas. El pietismo luterano. Wolff. La ciencia newtoniana. Hume y Rousseau. La elaboración del criticismo. La «revolución copernicana» y sus presupuestos. 1. Distinción de la materia y de la forma del conocimiento, de la sensibilidad y del entendimiento, de la intuición y del concepto. 2. El Espacio y el Tiempo, formas *a priori* de la sensibilidad. 3. De la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. El idealismo trascendental. El problema del acuerdo entre el pensamiento y las cosas: ¿en qué condiciones los objetos se regulan sobre nuestro modo de representación? II. El sistema. *Crítica de la razón pura* (1781). El alcance de nuestro conocimiento depende de la naturaleza de nuestra intuición, que no puede ser más que sensible. La intuición intelectual, al ser creadora, no puede pertenecer más que al Ser supremo. Camino abierto al formalismo del pensamiento: los conceptos como principios de la posibilidad de toda experiencia en general. Analítica de los conceptos y de los principios. Esquematismo. El objeto como fenómeno y como cosa en sí. Entendimiento y razón: conceptos e ideas. Dialéctica trascendental de las antinomias de la razón pura. La libertad, la inmortalidad del alma y Dios: objetos de creencia, no de saber. III. Ultimas tentativas para restablecer la unidad de la razón, y el acuerdo entre la naturaleza y el reino de los fines. *Crítica de la razón práctica* (1788). La autonomía de la voluntad sometida a la ley del deber. Realidad del concepto de libertad: la razón en su uso práctico postula, a la vez que la forma (tú debes), la materia (tú puedes) de su objeto. Cómo la ley moral conduce a la religión y, más específicamente, al cristianismo. El fideísmo de Kant. Esfuerzo para remontar el dualismo: *Crítica del juicio* (1791). ¿En qué condiciones son posibles los juicios de finalidad? El subjetivismo, término de la doctrina. *Opus postumum:* la cosa en sí como ser de pensamiento o autoposición del universo y del yo. La receptividad construida, camino abierto al idealismo absoluto de sus sucesores. Cómo la metafísica del sujeto culmina en una metafísica de Dios. Grandeza y límites del kantismo.

PRELUDIO. EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA ALEMANA Y SU DESTINO.

En una curiosa carta a Goethe, fechada el 16 de octubre de 1796, Schiller escribe: "La filosofía parece siempre ridícula cuando pretende extender el saber del hombre y dar leyes al mundo por sus propios medios, sin confesar que estos medios no son nada, mientras la experiencia no los ha confirmado." Este severo juicio del gran poeta alemán sobre una manera de filosofar propia de su país encuentra eco en una carta que escribía el naturalista Alejandro de Humboldt el 28 de abril de 1841, en la que ridiculiza "el baile de máscaras de los más extravagantes filósofos de la naturaleza, en esta triste época en la que en Alemania se hacía química sin mojarse las manos". Y Cournot, que

cita estos testimonios, observa justamente[1] que, "en todo caso, no hay naturalista que no mire como vana y quimérica la pretensión de construir una filosofía de la naturaleza por la virtud de ciertos principios lógicos", y que "esta especie de álgebra metafísica" que se nos propone aquí solo podría justificarse si implicase "un desarrollo y un perfeccionamiento indefinido en la manera del álgebra matemática, lo que seguramente no implica". Y esto es lo que, bien que con algunas excepciones, pretendieron hacer, en la mayor parte de sus obras, los pensadores alemanes a partir de Kant, aunque apartándose en ello de su ilustre antecesor, genial matemático y físico, jurista por añadidura, espíritu ecuménico informado de todas las ciencias y creador en varias de ellas, Leibniz, el Aristóteles de los tiempos modernos. Nos sentiríamos tentados a suscribir esta opinión de Bergson, por paradójica que parezca a primera vista, a saber: que Leibniz es el último filósofo que produjo Alemania, pues sus sucesores fueron lógicos o poetas.

Y no es que desconozcamos el genio filosófico de Kant y de sus más grandes discípulos y continuadores, de Fichte, Schelling y Hegel a Husserl y Heidegger. No es que desconozcamos la influencia poderosa que ejercieron en el desenvolvimiento del pensamiento humano. Esto sería ir contra la evidencia de una y de otro. Pero nos creemos con derecho a preguntarnos si han puesto sus dones al servicio de lo único que importa en último término: quiero decir de un conocimiento a la vez más exacto y más preciso de lo real y del hombre mismo, acompañado de una soberanía creciente de la naturaleza, material y espiritual; podemos preguntarnos incluso si contribuyeron de manera verdaderamente eficaz al perfeccionamiento de nuestra facultad de conocer, que no es, después de todo, más que un instrumento cuyo poder y límites se encuentran definidos por el uso que debemos hacer de ella, y de la que la experiencia, los hechos, no los *fenómenos*, sino los *hechos*, son la piedra de toque. En cuanto a la influencia que ejercieron no solamente en su propio país, sino en los otros—que no la sufrieron, por lo demás, sino renunciando a su genio específico y en la época de su declive intelectual, cual es el caso de Francia—séanos permitido deplorar que, por el prestigio mismo de los análisis rigurosos y sutiles de los que nos daban un modelo acabado, haya tendido constantemente a alejar al pensamiento humano de la investigación paciente y obstinada de lo *dado*, para comprometerlo en un juego dialéctico análogo a la gramática especulativa de los escolásticos, pero privada de sus raíces y de su corona[2], y hacerlo perderse en *construcciones* más o menos arbitrarias que no aportaron otra cosa que una especulación, favorecida por la estructura misma de su lengua[1], sobre las formas del lenguaje y de la lógica que surgió de ellas, pero nunca la menor piedra, hemos de decirlo así, para la edificación de la *philosophia perennis*. Si exceptuamos los trabajos científicos de Kant en el período precrítico, y la influencia que ejerció el romanticismo sobre Schelling o Ricardo Wagner sobre el pensamiento de Nietzsche, resulta significativo que los filósofos de la Alemania moderna y contemporánea hayan permanecido casi por entero extraños a los descubrimientos o a las creaciones que se manifestaban alrededor de ellos, y no se ve que deban nada al autor de *Fausto* y al de la *Novena Sinfonía*, ni al iniciador de la teoría de la relatividad o al de los *quanta:* en nuestros días, los fenomenologistas y los teóricos del *Dasein* especulan sobre el ser, las esencias y los "existentes" sin referirse a esas dimensiones nuevas del universo, lo mismo que antes que ellos Hegel describe la producción sucesiva, por el espíritu, de las formas de lo real, sin retener de la ciencia nada más que ciertas experiencias cualitativas, por las que sería imposible, como decía Wilhelm Krug, deducir simplemente la existencia y la estructura de mi portaplumas. Karl Marx no tendrá dificultad en sacar de ahí una dialéctica fundada en el antagonismo y en la negación de lo real como condición de su completo desarrollo: lo que equivale, según la concepción de su maestro hegeliano Feuerbach, a "reducir a Dios al hombre", o, como dicen los fenomenologistas[2], a afirmar "la inclusión del mundo en lo absoluto del sujeto", para hacerlo desvanecer a su vez en el seno de un impersonal, o de lo que Marx llama la comunidad dialéctica e histórica.

---

[1] *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos,* I, 1; V, 5.

[2] Véase *El pensamiento cristiano,* pág. 274, y la nota (* 25) en el apéndice, sobre la gramática especulativa; pág. 449 sobre Duns Scoto, pág. 453 y nota, para la confrontación con el pensamiento kantiano, pág. 461 y nota, y pág. 468, sobre la lógica de los modernos.

[1] Piénsese en el papel que desempeña en la filosofía alemana la facultad que tiene la lengua alemana de formar términos compuestos (por ejemplo, *herstellen, vorstellen, beistellen, darstellen, gegenstellen* y sus derivados) o la de sustantivar los verbos intransitivos *(das Werden)*. De ahí el aparato especulativo que se obtiene de ella, y también la apariencia de profundidad que revisten tales especulaciones. (Lo hemos experimentado nosotros mismos en ocasión de nuestra tesis sobre el concepto y la idea, que, en la lengua francesa, no había atraído la atención de los filósofos, pero que suscitó, en Francia mismo, el interés más vivo bajo la forma de una traducción alemana, en Jena, en la revista *Die Tatwelt.)*

[2] Edmundo Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie,* Halle, 1913, trad. fr. por Paul Ricoeur, Gallimard, 1950, introducción del traductor, pág. 28, según la interpretación de E. Fink, que Husserl reconoce como suya *(Kantstudien,* 1933). Por ello Husserl pudo decir (pág. 206) que el *esse* del objeto consiste exclusivamente en su *percipi,* pero resistiéndose a admitir con Berkeley una inclusión "real" del *esse* en el *percipere* que refiere finalmente la realidad del objeto a Dios, el Perceptor universal y primero.

Así, para resumir, está claro que Alemania lanzó al pensamiento por un camino que, a pesar del genio de construcción y de sistematización propio de los alemanes, no podía abocar más que a un callejón sin salida y a esterilizar en fin de cuentas al espíritu humano, privándolo de la norma divina que pone todas las cosas, y en primer lugar nuestro pensamiento, en su lugar en el universo. No le dejaba otra salida que un "humanismo integral", que diviniza al hombre, es decir, a la humanidad, en ausencia de Dios y lo anonada al fin; o bien, como hizo Edith Stein, la alumna de Max Scheler, el discípulo predilecto de Husserl[1], un retorno al realismo cristiano, a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz, al *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino, que, elevando al hombre de su ser finito al ser eterno de Dios, le restituye el sentido original y pleno del ser, que Husserl, según su propio testimonio[2], había querido alcanzar sin Dios", esa "luz" que en la hora de su muerte, el viernes santo, de 1938, vio surgir de las "tinieblas".

Dicho esto, resta indicar que, para su bien o para su mal, el pensamiento moderno recibió de los alemanes una impronta que no debemos ignorar ni dar de lado. Si fue, como creemos, un error seguirla, es innegable, no obstante, que el error tiene su fecundidad *(oportet haereses esse)*, en cuanto que sirve para cincelar la verdad, y nos permite aprehender mejor sus articulaciones rectoras, así como definirla mejor, a la manera como la sombra demuestra la luz: *lucem demonstrat umbra*[3]. Para volver al camino recto después que nos hemos separado de él, es útil e incluso necesario, encontrar de nuevo el punto en el que nos hemos desviado y aquel al que hemos sido conducidos. Mas, a este respecto, el primero y el más grande de los filósofos alemanes modernos, aquel de quien puede decirse, en cierto modo, que todos proceden y del que todo deriva, Kant, presenta un interés particular, porque, ante todo, tuvo el mérito de plantear la cuestión como debe serlo, y porque, además, tiene para nosotros la ventaja de descubrir el origen primero de esta desviación del pensamiento a la que sus sucesores, con esfuerzos todos ellos contradictorios e igualmente vanos, intentaron escapar a fin de retornar a la realidad original que, en último extremo, ya solo les quedaba por suprimir.

---

[1] Véase la obra póstuma de Edith Stein, en religión Teresia Benedicta a Cruce (1891-1943), sobre la que volveremos más adelante: *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* Friburgo B. 1950. Después de haber leído la *Vida de Santa Teresa,* Edith Stein se convirtió al catolicismo y entró en el Carmelo. Su última obra, inacabada, estaba consagrada a exponer la doctrina de verdad y de universal amor de San Juan de la Cruz.

[2] A sor Adelgondis Jägerschmidt, de quien lo recibimos. (Citado más adelante.)

[3] Inscripción que figura en el reloj de sol de la catedral de York.

1. Kant. Su formación. Influencias sufridas. El pietismo luterano. Wolff. La ciencia newtoniana. Hume y Rousseau. La elaboración del criticismo. La "revolución copernicana" y sus presupuestos. 1.° Distinción de la materia y de la forma del conocimiento, de la sensibilidad y del entendimiento, de la intuición y del concepto; 2.° El Espacio y el Tiempo, formas "a priori" de la sensibilidad; 3.° De la posibilidad de los juicios sintéticos "a priori". El idealismo trascendental. El problema del acuerdo entre el pensamiento y las cosas: ¿En qué condiciones los objetos se regulan sobre nuestro modo de representación?

Toda doctrina, incluso la más abstracta, no hace más que traducir a un hombre. Para comprender la doctrina de Kant, nos es preciso, pues, ver primeramente quién era el hombre, lo que fueron su educación, su religión, las influencias sufridas, la formación y el desenvolvimiento de su espíritu, su vida, en fin: vida de repliegue sobre sí, de concentración, de constante meditación, en la que solo hay de extraordinario el poder intelectual del hombre que la vivió[1].

Manuel Kant nació en Koenigsberg el 22 de abril de 1724 y murió en esta misma ciudad el 12 de febrero de 1804. Era hijo de un modesto sillero que pretendía ser de origen escocés. Su madre, Ana Regina Reuter, a la que perdió a la edad de trece años, ejerció en la formación de su espíritu una influencia decisiva, a la que rindió un testimonio tanto más digno de ser resaltado cuanto que es de nuestra madre, como decía William James, de la que recibimos nuestra religión, de la que nuestra filosofía no es más que una trasposición: lo que no es menos verdad en el caso de Kant y nos ofrece, ciertamente, la clave de una doctrina cuyo propósito y conclusiones no fueron siempre claramente percibidos. "Mi madre, dice, era una mujer de gran sentido, piadosa y honrada, una madre tierna, que, por sus enseñanzas y el ejemplo de su virtud, conducía a sus hijos al temor de Dios. Me llevaba con frecuencia a las afueras de la ciudad, atraía mi atención hacia las obras de Dios, se expresaba con piadoso arrebato sobre su omnipotencia, su sabiduría, su bondad, y grababa en mi corazón un profundo respeto por el Creador de todas las cosas. No olvidaré nunca a mi madre, porque ella depositó e hizo crecer el primer germen del bien en mí, abría mi corazón a las impresiones de la naturaleza, excitaba y ampliaba mis ideas, y sus enseñanzas tuvieron sobre mi vida una influencia saludable y siempre persistente." Su madre, que había educado a Kant en el pietismo, le hizo entrar a la edad de ocho años en el *Collegium Fride-*

---

[1] Víctor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes,* pág. 196.

ricianum, cuyo director Schultz, amigo de la familia, estaba animado de la misma fe. Así, tanto en su hogar como en la escuela, Kant, con el respeto a la ley moral y a Dios, que no perdió nunca, recibió la impronta de esa forma renovada de luteranismo que ponía el acento en la parte preponderante que corresponde a la conciencia en la adhesión a las verdades religiosas, al mismo tiempo que en la realidad del mal, y en la necesidad de la regeneración y de la conversión íntima del corazón. Todos estos rasgos deben ser retenidos, pero hay dos de entre ellos que revisten una importancia particular porque se los encuentra en el punto de partida de todas las especulaciones de Kant sobre la ciencia y sobre la moral.

Del luteranismo, al que la fe pietista pretende reducir a sus orígenes primeros, Kant retiene una doble tesis [1]: en primer lugar, la del *formalismo del pensamiento,* que Lutero había heredado del nominalismo occamista, y que se enlaza, tanto en Kant como en Occam y en Lutero, con una fe cuya realidad plena la constituye la experiencia que yo tengo de ella; cuando afirmo "que es moralmente cierto que Dios existe", lo esencial no es "que Dios existe", sino "yo afirmo", o "yo creo", de suerte que la fe práctica es puramente subjetiva y no difiere de la fe "firme confianza" más que por el interés moral, es decir por la necesidad absoluta de que yo obedezca a la ley [2]. Abocamos así a un "subjetivismo sin contenido [3]". La otra tesis que Kant recibió del luteranismo, y que él no somete a discusión, es la de un *determinismo* absoluto en el orden natural o fenoménico, regido, según Lutero, por la voluntad inmutable y eterna de Dios, e incompatible con la existencia de la libertad: de suerte que, una vez admitido este postulado, no queda más que negar la libertad como hace Lutero, o relegarla, como Kant, a un plano nouménico, situado fuera del mundo de la experiencia, como la simple garantía de realización de la ley moral que supone la libertad.

[1] Véase a este respecto nuestro estudio sobre Les deux réformes (R. de Méta., noviembre de 1918, Reed. en *Cadences,* 1949, págs. 16-28). Sobre esta filiación de Occam a Kant y al idealismo alemán, filiación de gran importancia histórica y filosófica, véase la exposición que damos en *El pensamiento cristiano,* págs. 464-480 de la traducción española, de la doctrina occamista, en la que se encuentra ya la distinción de lo sensible y de lo inteligible, de la intuición y del concepto, el cual no se aplica más que al *objeto* en tanto que representado y no a la cosa existente realmente, y en el que la *intentio* del alma es el sustituto mental (noción que Brentano, antiguo franciscano, legó a la fenomenología). En Occam el fideísmo se enlaza ya estrechamente al formalismo del pensamiento, como aparece en Lutero *(ibíd.,* pág. 576 y sgs., y nota [* 62] en el Apéndice). Hay que hacer notar, por lo demás, que la tesis del formalismo del pensamiento se vio reforzada en Kant—que, en todos sus pasos, es esencialmente un lógico—, por la concepción logicista que domina toda su doctrina de la ciencia, y cuya consistencia trata de salvar con su teoría de la forma: formalismo que abocará en nuestros días a una ontología formal absoluta y trascendental, fundada en la inmanencia del *organon* matemático (J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science,* P.U.F., 1947). En cuanto a la tesis luterana del determinismo, se vio igualmente confirmada en él por la concepción de la ciencia fisicomatemática que sacaba de Newton.

[2] Como dice Kant en el Canon de la Razón pura, 3.ª sección. De la opinión, del saber y de la fe (Barni, t. II, pág. 290).

[3] Según la expresión de que se sirve E. Boutroux *(Science et religion,* página 223), a propósito del ritschlianismo. Todo el esfuerzo de la fenomenología, y así mismo el de Kant, no fue otro que el de dar a este "subjetivismo" un "contenido", fundamentando en la subjetividad trascendental del "Yo pienso" la objetividad misma, a falta de la realidad.

Iniciado durante sus años de colegio en la fuerte disciplina de los latinos, cuyo impronta conservó siempre, Kant, desde el punto de vista filosófico, fue educado en el racionalismo de Wolff, que se combinaba, en Schultz y sus primeros maestros, con el pietismo luterano, y que volvió a encontrar en 1740 en un maestro importante de la Universidad de Koenigsberg, Martín Knutzen. Christian Wolff, el iniciador y el propagador de la filosofía de las luces, al que se llamaba "el Sabio", gozaba entonces de una fama extraordinaria en las Universidades alemanas, en las que fijó para dos generaciones los programas, el vocabulario y los métodos. Había sustituido la escolástica aristotélica por una escolástica nueva, sacada de Leibniz, pero que consagraba la ruptura funesta de la ontología y de la teodicea. Siguiendo a Leibniz, proclamaba que el mundo, obra de una Razón universal, es todo él inteligible, y puede ser explicado *a priori* con la ayuda tan solo del principio de razón suficiente, reducido por él al principio de simple posibilidad. Por ello definía la filosofía como la ciencia de todas las cosas posibles, mostrando cómo y por qué son ellas posibles: noción que estaba llamada a desempeñar un gran papel en la filosofía de Kant. Salvo que Kant, que alaba en Wolff el rigor del análisis, no tardó en descubrir sus límites, y, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica,* reprocha "al más grande de todos los filósofos dogmáticos" el no haber sabido dar a la metafísica el carácter de una ciencia verdadera por la crítica previa de su instrumento, es decir, de la razón pura misma y por el examen crítico de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento.

Un hecho no menos importante fue la iniciación de Kant en la ciencia newtoniana, que no puso nunca en duda, y que constituyó siempre para él el tipo y el modelo de la ciencia. Martín Knutzen, que se había convertido en su ardiente propagador, le dio a conocer, a la vez que la doctrina de Leibniz (* 81), el sistema de Newton y, con él, el método a seguir para el estudio de las ciencias de la naturaleza, o de lo que se llamaba entonces la "filosofía natural". Esta influencia se traduce en las primeras obras que publicó después de la muerte de su padre, durante los nueve años en que, para ganarse la vida, hubo de hacerse preceptor en casa de diversas familias de la nobleza. En la primera en fecha, *Pensamientos sobre la verdadera valoración de las fuerzas vivas* (1747), donde afirma su determinación de "marchar siempre por el

camino que se trazó y que nada la impedirá seguir", Kant, como fiel discípulo de Newton, trata de resolver el conflicto entre Descartes y Leibniz por la intervención de un nuevo factor, la tendencia, *Bestrebung o intensio*, análoga a la atracción newtoniana, de la que saca esta fórmula: la fuerza es igual al producto de la velocidad por la *intensio*. La misma inspiración newtoniana se encuentra en todos los escritos de la época que se extiende de 1755, fecha en la que se convierte en libre docente en la Universidad de Koenigsberg, hasta 1770, en que obtuvo, con el título de profesor ordinario, la cátedra de Lógica y de Metafísica en la misma Universidad. Ella suscitó la importantísima *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), en la que Kant formula, antes de la *Exposición del sistema del mundo* de Laplace (1796), la hipótesis de la nebulosa primitiva, y a la que siguieron diversos tratados de meteorología, de geología, de geografía concebida como "una historia continua"; la ciencia de la naturaleza le ponía, pues, en presencia de "la Creación", que no es la obra de un instante, que no se termina nunca, porque comenzó y no se detendrá jamás, hasta que haya alcanzado su término". Y con Haller, "el más sublime de los poetas alemanes", exclama: Infinitud, ¿quién te mide?

Unendlichkeit! Wer misset dich?

La influencia de Newton se afirma también en la *Monadologia physica* de 1756, en la que el dinamismo se une a la concepción del espacio como de algo absoluto, dotado de una permanencia interna[1] y de una realidad propia, independiente de la materia que lo llena, que impone a los objetos su forma, y cuyas dimensiones determinan lo alto y lo bajo, el lugar adelante y atrás, la izquierda y la derecha, y esta concepción se mantendrá íntegramente en su artículo de 1768 sobre el primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio, consagrado al estudio, que le atrajo siempre, de las figuras simétricas y no sobrepuestas, como la mano izquierda y la mano derecha, o la mano y su imagen en un espejo. Pero a partir de esta época, como aparece en las últimas líneas de este artículo, Kant se da cuenta de las dificultades que

[1] Véase lo que dice también Kant hacia 1785 en las *Lose Blätter* (Ac. Berlín, t. XVIII, núm. 5653): "La permanencia pertenece interiormente a la representación del espacio, como dice Newton. La permanencia de la forma en el espíritu no es la misma cosa..." Se ve claramente que, incluso después del descubrimiento del punto de vista crítico de la idealidad del espacio y del tiempo, Kant mantiene el principio de la existencia de lo permanente espacial para justificar la existencia de las cosas fuera de mí (e incluso de la existencia de nuestro yo en el tiempo), en suma de lo *dado*, que no se reduce a la representación que tengo de él. Sobre las dificultades de interpretación que presentan estos textos, véase lo que dice P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme Kantien*, pág. 142, págs. 207-249. (La modalidad existencial del objeto del sentido externo.)

suscita tal concepción: porque, si el espacio es real, deja de ser un puro objeto de pensamiento para convertirse en una intuición; ahora bien; ¿cómo una intuición, que es un modo de conocimiento experimental puede ser conocida *a priori* como lo exige el carácter apodíctico de las matemáticas? A esta cuestión Kant responderá, dos años más tarde, por medio de una concepción nueva del espacio y, de rechazo, también del tiempo, que señalará el punto de partida de su posición crítica (* 82).

Kant, bajo la influencia de Newton, se había desprendido progresivamente del "dogmatismo" tal como lo encontraba expuesto en el sistema de Wolff, para buscar en la experiencia las bases sólidas de una metafísica fundada como ciencia. A la influencia de Newton, desde 1756, se había añadido una doble influencia que fue decisiva para la orientación de su pensamiento: la de Hume, y luego la de Rousseau.

Hume en primer lugar, del que había podido leer en 1756 sus *Ensayos de moral* y sus *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano*, que acababan de ser traducidos al alemán, y del que escribiría veinticinco años más tarde, en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, que le había "despertado de su sueño dogmático[1]", ofreciendo otra dirección a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa. La influencia de Hume es visible ya en las obras que publicó en 1762-63: *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, donde denuncia la lógica de la Escuela y la impotencia del juicio lógico, fundado tan solo en el principio de identidad, para alcanzar la verdad; el *Ensayo sobre la tentativa de introducir en filosofía el concepto de cantidad negativa*, donde ataca la pretensión que tiene Wolff de reducir el principio de razón suficiente al principio de contradicción, o lo real a lo posible; en fin, la crítica del argumento ontológico que expone en su obra sobre *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, complemento metafísico indispensable, según él, de su *Historia universal de la naturaleza*. Ahora bien: cuando se examina de cerca estas últimas obras, se impone una doble observación, que vienen a confirmar todos los pasajes de su obra donde habla del "ilustre Hume[2]". El geógrafo de la razón humana, como le denomina, el

[1] Cf. L. Robinson (R. Méta., 1924, pág. 280 y sgs.) contra Bruno Erdmann.

[2] Véase sobre todo, además del Prólogo a los *Prolegómenos* y la *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, L. I, cap. I, II, la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, VI, la Analítica trascendental, § 14, y la Metodología trascendental, I, 2, de la que están sacados los textos citados más adelante. A este respecto, Husserl hace observar que Hume tal como lo comprende Kant no es el verdadero Hume, y que la duda de Hume, lo mismo que la de Descartes, se manifiesta más fecunda que el método kantiano para la determinación de los datos originales de los que se debe partir. (G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941, pág. 133.) De hecho, Hume se ocupa, no como Kant, de las *condiciones de posibilidad* de la experiencia, sino de la *experiencia* misma.

que, de entre todos los filósofos, y gracias a la penetración y al equilibrio de su juicio, se aproximó más a la solución del problema, Hume, reconoció en efecto que el enlace del efecto con su causa es una proposición no *analítica* sino *sintética*, es decir tal que el segundo término no está contenido en el primero, sino que añade a él algo que no puede ser obtenido por un simple análisis: distinción que se convertirá en una de las bases de toda la Crítica [1]. Pero, por otra parte, Hume creyó haber contestado suficientemente a las cuestiones que planteaba relegándolas más allá de ese horizonte de la razón que, sin embargo, no había sabido determinar, y en la incapacidad en que se encontraba de explicarse cómo es posible que la inteligencia conciba como necesariamente enlazados en el objeto conceptos que no lo están en el entendimiento, no supo reconocer al principio de causalidad otro fundamento que la experiencia y la necesidad subjetiva resultante de una asociación frecuentemente repetida a la que denomina hábito. Aboca así a un uso escéptico de la razón pura, que engendra una "neutralidad" que pone a la razón delante de sí misma, impidiéndola toda salida, y, por consiguiente, toda paz filosófica duradera. Ahora bien: aun reconociendo el valor del método escéptico para la investigación, y para una sana crítica del entendimiento y de la misma razón, Kant rechaza enérgicamente el escepticismo como doctrina; pero no ve todavía el medio de salir de él como no sea por una demostración "puramente *a priori*" de la existencia del Ser necesario, Dios, porque no descubrió aún, como hará dos años más tarde, lo que no supo, según él, reconocer Hume, a saber: "que el entendimiento es, por sus conceptos mismos, el autor de la experiencia que le suministra sus objetos".

Juan Jacobo Rousseau, del que leyó hacia la misma época el *Discurso sobre la desigualdad* (1755), luego el *Emilio* y el *Contrato social* (1762), le proporcionó otro medio más eficaz y más seguro de escapar al escepticismo sin renunciar al método escéptico que tiende a la certeza por el descubrimiento de lo que constituye "el punto de disentimiento" de las doctrinas contrarias. Y como la crítica de Hume debía conducirle a determinar las verdaderas condiciones de un conocimiento *a priori*, que formarán, según él, la base inquebrantable de la razón pura en su uso teórico, la influencia de Rousseau, confirmando los principios de su educación primera, le llevará por camino que habría de conducirle al reconocimiento de la primacía de la razón en su uso práctico [2].

[1] Cf. Delbos, "Sur la formation de l'idée de jugements synthétiques *a priori* chez Kant" (Année philosophique, 1909, pág. 13).

[2] Como resulta claramente de una importante nota de Kant al Prólogo de los *Prolegómenos*. Con respecto a la influencia que ejerció Rousseau sobre Kant, véanse sus *Notas a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (ed. Rosenkranz-Schubert, t. XI, pág. 226 y sgs.); su artículo en la Gaceta de

Sabemos, y Kant mismo nos lo ha dicho, con qué avidez, con qué entusiasmo y con qué pasión leyó el *Emilio*, que le alejó durante varios días de sus habituales paseos, como habría de hacerlo más tarde el anuncio de la Revolución francesa. En varias ocasiones nos da a conocer la impresión extraordinaria que produjo en él la elocuencia mágica de Rousseau y la sensibilidad de un genio tal como quizá no existió otro. Fue Rousseau, nos dice, quien le abrió los ojos; no obstante la apariencia paradójica de sus opiniones, hizo desvanecerse de su espíritu la ilusoria creencia en la superioridad de un progreso que tendría su fuente en algún otro lugar que no fuese la naturaleza moral del hombre, la enseñó a estimar a los hombres, a poner por encima de la ciencia la virtud, a depositar más confianza en la bondad natural del hombre, a echar una mirada hacia atrás *(zurücksehen)* sobre el estado de naturaleza, no para retornar a él *(zurückgehen)*, sino para juzgar por él del estado actual de la civilización. Rousseau se aparece a Kant como el Newton del mundo moral; porque, lo mismo que Newton encontró el principio que enlaza entre sí todas las leyes de la naturaleza física, Rousseau encontró la verdad simple que ilumina las profundidades de la naturaleza humana, y esta verdad es la primacía absoluta del sentimiento moral y de sus datos, no solamente para el hombre, sino para todo ser razonable y para Dios mismo, lo que basta para establecer el carácter universal de las leyes que rigen el mundo inteligible considerado desde el punto de vista moral. Entre Rousseau y Kant, sin embargo, hay la diferencia de que, para Rousseau y para los que Kant llama los educadores sentimentales, la ley moral es un dato del instinto o de la conciencia empírica, en tanto que para Kant es un hecho de la razón pura, es decir, un acto análogo a la espontaneidad del entendimiento teórico, que no tiene necesidad, para recibir una "materia" o un contenido, de aplicarse a una intuición sensible, porque la razón pura en su uso práctico se anuncia como originalmente legislativa *(Sic volo, sic jubeo)* y pone la máxima de la ley al mismo tiempo que su materia, la libertad, que así dada *a priori*, anteriormente a toda determinación experimental [1].

Koenigsberg (1764) sobre el "profeta de las cabras", que hace pensar en el Hombre de las Cévennes y testimonia a los ojos de Kant que el hombre en el estado de naturaleza, tal como lo concibe Rousseau, no es una quimera; las *Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad* (1786), así como la *Crítica de la razón práctica*, l. I, cap. III (apóstrofe al Deber), las *Reflexiones*, Erdmann, I, número 659; II, núm. 148, 1156-1162, y las *Lose Blätter* G. 9, citados por Lachièze-Rey, pág. 198.

[1] Sobre el "hecho de la razón pura" *(Factum der Vernunft)* en tanto que distinto del "hecho empírico", y que es menos un dato que un acto, pero un acto que nos conduce a un hecho ("res facti", *Lose Blätter* E 3), véase la *Crítica de la razón práctica*, I, I, § 7, y el comentario que da sobre él Delbos, *Philosophie de Kant*, pág. 431 y sgs. Este descubrimiento de la especificidad y de la superioridad del hecho moral, del que Kant es deudor de Rousseau, no se hizo claro a su espíritu sino después del descubrimiento decisivo del método crítico

Así se revela a Kant la existencia de un orden superior, de un orden inteligible, que eleva al hombre por encima de sí mismo y asegura, como dirá en la *Crítica de la razón práctica,* su personalidad, es decir, su libertad y su independencia con respecto al mecanismo de la naturaleza.

De esta triple influencia procede la manera como Kant plantea el problema fundamental de la filosofía. La ciencia existe: Newton lo prueba. La moral existe: Rousseau lo estableció. Sin embargo, Hume mostró que la ciencia no es cierta, que la moral tampoco lo es, y que su acuerdo es imposible porque la una descansa en la necesidad y la otra en la creencia en la libertad. Pero [1] sabemos también de antemano que la duda de Hume, a pesar de su utilidad negativa, no es admisible, porque destruye, junto a la posibilidad misma de la metafísica, la ciencia y la moral, que son dadas.

Desde este momento el problema crítico se plantea así: ¿Cómo es posible la ciencia? ¿Cómo es posible la moral? ¿Cómo es posible el acuerdo de la ciencia y de la moral? A la solución de este problema consagra Kant en adelante todo su esfuerzo. Y para ello no hace una llamada como los ingleses a la experiencia interna o externa; no trata de determinar el origen psicológico ni el desenvolvimiento cronológico de nuestros conocimientos. Procura, por medio de un análisis metafísico, alcanzar o deducir sus principios puros o *a priori,* es decir, los únicos que permiten llegar a un conocimiento absolutamente válido, necesario y universal [2], como ocurre en las matemáticas, porque, al no depender de ninguna experiencia, están ligados necesariamente a la na-

cuya "gran luz" le fue ofrecida en el año 1769 *(Reflexionen,* Erdmann, II, número 4). Pero aparece ya en las últimas obras del período precrítico: en el *Ensayo sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), donde muestra que "la experiencia interna", la "conciencia inmediata", y más específicamente el "sentimiento" puede determinar la materia de la moralidad, o, en otros términos, lo que el deber manda; y, después de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* en los *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (1766), donde, al rechazar las especulaciones de los que pretenden como Swedenborg, el autor de los *Arcania coelestia* (1756), ponernos en comunicación directa con el mundo de los espíritus, y asignar a la metafísica su papel verdadero, que es el de señalar los límites de la razón humana, establece como contrapartida que la ley moral, fundamento de la verdadera sabiduría, es la única capaz de conducir al hombre a sus verdaderos fines, abriéndole la perspectiva de una vida futura e incitándole a prepararla por el paciente cumplimiento de su tarea en la vida presente.

[1] Como dice Kant en el Prólogo y el § 4 de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783).

[2] Kant permanece, pues, firmemente aferrado a la concepción aristotélica según la cual no hay ciencia más que de lo necesario; le concede incluso un rigor lógico todavía más estricto, de suerte que rechaza y excluye los felices compromisos por los cuales Aristóteles, naturalista enamorado de lo concreto, había llegado a otorgar en su sistema un lugar a la experiencia como tal, a fin de dejar a salvo, en cierta medida, la realidad individual y contingente (cf. *La notion du nécessaire,* introducción, págs. 149 y sgs., 171-79). *El pensamiento antiguo,* referencia a Aristóteles. Kant no podrá salvar a la persona más que suprimiendo el saber, o la ciencia, para sustituirla por la creencia.

turaleza del pensamiento y, *por consiguiente,* a la determinación *a priori,* si no a la existencia misma, de su objeto, lo que constituye el postulado inicial de todo el sistema y la dificultad mayor que plantea, porque esto equivale a decir, según los términos mismos de Kant [1], *que no podemos conocer las cosas "a priori" sino en la medida en que nosotros mismos las hacemos.*

En 1769, como sabemos, nació en Kant la idea crítica que, según él, habría de remontar toda dificultad y resolver el problema invirtiendo el punto de vista sobre el conocimiento y lo real. El 2 de septiembre de 1770 escribía a Lambert :"Desde hace aproximadamente un año me enorgullezco de haber llegado a una concepción tal que no temo tener que cambiarla jamás, sino que será necesario ampliar y que permitirá examinar toda clase de cuestiones metafísicas según un criterio perfectamente seguro y fácil y decidir con certeza en qué medida pueden resolverse o no." Entonces, en efecto, se plantea en toda su amplitud el problema del conocimiento o, con más precisión, el de la *posibilidad del conocimiento,* y se plantea en esta forma: cómo puede ser mantenido el valor objetivo de la ciencia, tal como Newton lo fijó inmutablemente, si el enlace del efecto con su causa, como mostró Hume, consiste en un enlace *sintético* y, por tanto, según Hume, puramente *subjetivo,* puesto que se reduce a un hábito nacido en nuestro espíritu de una experiencia frecuentemente repetida que se termina por mirar equivocadamente como *objetiva,* cuando no nos ofrece más que la *apariencia de la necesidad* [2]. Desde este momento la cuestión que se plantea a Kant es la de saber cómo una *síntesis* puede tener un valor *objetivo.* Porque una síntesis como él la entiende es un juicio sintético *a priori.* Es operada por el espíritu independientemente de la experiencia. Es, pues, en un sentido "subjetiva". Desde este momento, ¿cómo puede hacernos conocer su objeto como

[1] "No podemos conocer las cosas como son en sí (noumena), y, en general, no podemos conocer las cosas *a priori* sino en la medida en que nosotros mismos las hacemos." *(Lose Blätter* E 2, ed. Reicke, II, 5. Ac. Berlín, XVIII, pág. 667, número 6342. Fragmento de 1796-1798.)

[2] Introducción a la *Crítica de la razón pura,* VI, Problema general de la *razón pura* (Barni, I, 50). No se le ocurre al espíritu de Kant el investigar por una profundización de la experiencia, si el hábito (como decimos en nuestro libro sobre *L'habitude,* 2.ª ed.; pág. 20) no podría ser concebido como la apropiación, desde el primer acto, de una estructura definida, gracias a la actualización de una aptitud innata que responde a él: concepción que supone, por consiguiente, una adecuación, de las estructuras psíquicas a las estructuras externas, de las formas intencionales a las formas reales, y por tanto, en fin de cuentas, una armonía entre el espíritu y las cosas, entre nuestras ideas y las ideas que se realizan en la naturaleza; en lo cual halla su fundamento un realismo mucho más de acuerdo con la naturaleza de las cosas que la solución kantiana y el idealismo trascendental que ella origina.

una *verdad necesaria?* O en otros términos [1], ¿cómo esta representación subjetiva puede ser llamada objetiva *a priori?* (* 83).

La respuesta a esta cuestión es lo que Kant, en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) denominará su *revolución copernicana:* consiste esencialmente en esto, nos dice, que "en lugar de admitir, como se ha hecho hasta aquí, que todos nuestros conocimientos deben regularse sobre los objetos, va a indagar si no seríamos más felices en los problemas de la metafísica suponiendo que los objetos se regulan sobre nuestro conocimiento, lo que permite explicar mucho mejor la posibilidad de un conocimiento *a priori* de estos objetos antes incluso de que nos sean dados."

Pero esta hipótesis fundamental o, por decirlo mejor, este cambio radical de perspectiva y de método implicaba para su justificación y su puesta en práctica otros diversos presupuestos o distinciones esenciales, que se hacen manifiestos en la disertación latina de 1770, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible,* presentada por él para obtener el cargo de profesor ordinario, y en las cartas que escribió a Marcos Herz durante los diez años de intensa meditación que separan la *Disertación* (1770) de la *Crítica* (1781).

1.° El primero de estos presupuestos consiste en la distinción que establece entre la sensibilidad y el entendimiento [2], es decir, como lo muestra en la Disertación, entre el espacio y el tiempo, de una parte, a lo que llama en esta época "conceptos singulares", "conceptos puros de la intuición", *en los que* los objetos nos son dados, y de otra parte, los conceptos intelectuales *por los que* son pensados y entre los que distingue ya los conceptos abstractos y las ideas puras. Se encuentra aquí en germen el descubrimiento que se afirma desde la primera página de la Estética trascendental; a saber, que existen dos fuentes del conocimiento, la *intuición* y el *concepto,* la sensibilidad (que nos suministra la intuición) y que es la capacidad que tiene nuestro espíritu de *recibir* representaciones, y el entendimiento (del que proceden los conceptos), que es la facultad que tenemos de producir representaciones. Sin la sensibilidad ningún objeto nos sería dado; sin el entendimiento, ninguno sería pensado. La sensibilidad ofrece, pues, la *materia* del conocimiento; el entendimiento, la *forma.* Distinción capital y propiamente iluminadora, que señaló una etapa decisiva en la crítica del conocimiento, de su contenido y de su aplicación a lo real, porque, en contra de los que tienden a hipostasiar todos nuestros conceptos—tal es el caso de una escolástica decadente o mal interpretada—, suministra un criterio seguro para decidir entre los conceptos que son puras ficciones o creaciones del espíritu, y los que reciben de la intuición un contenido real: receptividad característica de nuestra condición de ser finito cuyas intuiciones y, por consiguiente, todos los conocimientos verdaderos, se refieren a una realidad ya existente que nosotros no hemos hecho [1]. Ahora que Kant, luego de haber planteado tan clara y justamente el principio mismo del conocimiento, tuvo, como veremos, el error de hacer de la *sensibilidad* la *fuente única de la intuición,* "al menos para nosotros, los hombres [2]", lo que le condujo a rehusar al hombre cualquier otra intuición que no fuese la intuición sensible y a confinar el conocimiento humano al mundo de los fenómenos, negándole a la vez el de las cosas en sí.

2.° El segundo de los presupuestos que implica el punto de vista crítico versa sobre la naturaleza del espacio y del tiempo. Hasta entonces, Kant, siguiendo a Newton, había considerado el espacio como el *sensorium Dei,* es decir, como una realidad exterior absoluta en la que percibimos los objetos. Ahora no ve en él más que una forma *a priori* de *nuestra* sensibilidad, es decir, algo así como una exigencia interior que nos es propia y que imponemos necesariamente a los objetos de la intuición sensible para hacerlos cognoscibles; en otros términos, el espacio es considerado como la condición de la posibilidad de los fenómenos exteriores (lo mismo que el tiempo es la condición formal *a priori* de los fenómenos interiores y mediatamente por esto mismo de todos los fenómenos en general) [3], y no como una determinación que

[1] Estética trascendental, § 4 (Barni, I, 68-69, con la redacción, en nota, de la primera edición); § 8 (I, 85). Cf. la respuesta de Kant a Eberhard (1790), edición Ac. Berlín, VIII, 235.

[2] Leibniz y Wolff, sin duda, habían señalado ya la diferencia entre lo sensible y lo inteligible—y muchos otros antes que ellos—, pero, observa Kant, habían cometido el error de no establecer entre ambos más que una diferencia lógica de lo oscuro a lo claro, sin relación con su origen y con su contenido, que establece entre lo sensible y lo inteligible una diferencia trascendental (§ 8. Barni, I, 82), concerniente a la posibilidad que tienen nuestras representaciones de referirse *a priori* a objetos de experiencia (introducción a la Lógica trascendental, II. Barni, I, 98).

[1] Heidegger puso muy en claro esta finitud del hombre y del conocimiento humano, que implica, y que denuncia, la naturaleza receptiva de nuestra intuición. Y partiendo de este punto de vista de Kant sobre la naturaleza intrínsecamente finita del hombre, y profundizando en la esencia de esta finitud, Heidegger constituyó su metafísica del *Dasein,* tal como se la encuentra expuesta en *Sein und Zeit (Kant y el problema de la metafísica,* publicada en 1929, reeditada sin cambios en 1950, trad. fr. con una excelente introducción de A. de Waehlens, Gallimard, 1953. Cf. en particular, págs. 19, 48, 275-86).

[2] Adición significativa ofrecida por Kant en la primera página de la segunda edición de la *Razón pura* (Estética trascendental, I. Barni, I, 61), que debe ponerse en relación con el texto de su escrito de 1791 "sobre los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff" (publicado por Rink en 1804.)

[3] Estética trascendental, § 6 C (Barni, I, 74). Sabemos el papel que desempeña el tiempo en el esquematismo trascendental para la inclusión de los fenómenos en la categoría (Barni, I, 170. Heidegger, 168).

depende de ellos; en efecto, dice Kant, es imposible representarse nunca que no haya espacio, aunque se pueda concebir que no hay objetos en él; porque el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas. No podemos, pues, hablar de espacio más que desde el punto de vista del hombre. Si salimos de estas condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad, que son las condiciones de la posibilidad, no de las cosas, sino de su manifestación, la representación de espacio no significa ya nada[1].

Ahora bien: aquí es donde surge la dificultad mayor con la que tropieza Kant desde un principio, y de la que trata, vanamente al parecer, de salir; porque si las formas *a priori* de la sensibilidad—y con mayor razón los conceptos del entendimiento—nos permiten obtener un conocimiento necesario y universal y por él escapar a la duda escéptica de los empiristas, parece evidente también que el espacio y el tiempo, considerados como condiciones necesarias de toda experiencia externa e interna, no son más que condiciones simplemente subjetivas de nuestra intuición, y que podemos decir así *a priori* muchas cosas en lo tocante a la *forma* de sus objetos, pero nunca nada que tenga relación con la *cosa en sí*, que pueda servir de fundamento a estos fenómenos[2], tanto más, añade Kant, cuanto que toda nuestra intuición no nos hace conocer más que simples relaciones de lugar (extensión), cambios de lugar (movimientos), leyes del cambio (fuerzas motrices), y que simples relaciones no hacen conocer una cosa en sí. Entonces se plantea la cuestión: *si las formas de nuestro conocimiento son "a priori", ¿qué garantía tenemos de que se apliquen a lo real y de que impongan a los objetos sus leyes?* Lambert y Mendelssohn habían percibido claramente la dificultad a propósito de la tesis esbozada por Kant en la Disertación de 1770[3]. Mendelssohn, sobre todo, escribe: "Que el tiempo deba ser simplemente un dato subjetivo, no puedo convencerme de ello por varias razones. La sucesión es una condición necesaria de las representaciones que pertenecen a espíritus finitos. Pero los espíritus finitos no son solamente sujetos; son también objetos; Dios y los espíritus análogos a él pueden representárselos y, por consiguiente, la sucesión que se da en ellos debe ser considerada como algo objetivo." Y añade: "Puesto que debemos atribuir una sucesión real a los seres que tienen representaciones y a sus cambios, ¿por qué no extender esta sucesión al objeto de los sentidos, modelo y prototipo de las representaciones, es decir, al mundo?"

1 Estética trascendental § 4, A-B (Barni, I, 67-68). Sobre todo esto, véase la nota (* 82) en el Apéndice.

2 Estética trascendental, § 8, I (Barni, I, 85). Lo que sigue (§ 8, II) es una adición de la segunda edición.

3 Véase la carta de Lambert del 13 de octubre de 1770, la de Mendelssohn del 25 de diciembre de 1770, la carta de Kant a Marcos Herz del 21 de febrero de 1772 (Ac. Berlín, t. X, núms. 57, 59, 65).

Pero esto es precisamente lo que Kant no podría admitir sin renunciar a su punto de vista y sin recurrir a un Ser supremo y trascendente que implantase estas nociones en nosotros; lo que constituye la subversión, dice, de la filosofía[1]. Sin embargo, reconoce en su carta a Herz del 21 de febrero de 1772: "No niego que los fenómenos sean algo real, como no niego que los cuerpos sean algo real, aunque entiendo simplemente por ello que algo real corresponde al fenómeno." Fórmula misteriosa que, sin excluir la interpretación idealista conforme con el punto de vista fundamental de Kant, abre el camino a una solución realista cuyo equivalente o sustituto Kant se esforzó al menos en dar en la Deducción trascendental, pero sin llegar a encontrar en las cosas nada más que lo que nosotros ponemos en ellas, ni a descubrir, como dice en las últimas líneas de la introducción a la *Razón pura*, el sustrato desconocido de la sensibilidad, "esa raíz común, pero desconocida por nosotros, de las dos fuentes del conocimiento, a saber la sensibilidad por la que los objetos nos son dados y el entendimiento por el que son pensados".

¿Cuál es entonces el objeto del conocimiento? Una X, declara Kant, es decir, algo de lo que no podemos saber nada y, por tanto, pudo decirse justamente "una nada[2]". Y como, sin embargo, el espíritu humano tiene dificultad para detenerse aquí, los sucesores de Kant, por el idealismo absoluto, operarán el *saltus mortalis* que consiste en hacer de *nuestra* representación no solamente la regla de la posibilidad del objeto *para nosotros*, sino el principio generador del objeto o de las cosas *en sí*. Ahora bien: Kant mismo tendía a este punto, como lo prueba este texto del *Opus postumum*[3]: "Cuando se trata de la forma de todos los objetos de los sentidos, el espíritu del hombre es el Dios de Spinoza, y el idealismo trascendental es un realismo en sentido absoluto." Pero un realismo en sentido humano.

Aquí se manifiesta en toda su claridad el alcance de la sustitución operada por Kant, al mismo tiempo que sus límites, y el peligro que hace correr al espíritu humano; porque es manifiesto que *nuestra* representación del espacio y del tiempo no podría ser proyectada tal

1 Porque esto sería admitir, como dice en su respuesta a Eberhard (1790), una armonía preestablecida entre el espíritu y las cosas que pretendería reemplazar la construcción de la cosa por el espíritu, único fundamento, según él, de un conocimiento necesario y sistemático. Por lo cual escribe hacia 1780-83 en las *Lose Blätter* (D 24. Reicke, I, 263. Ac. Berlín, XVIII, núm. 5642): "Un objeto que se halla fuera de nosotros es trascendente, es decir, completamente desconocido, y resulta inútil para establecer un criterio de la verdad."

2 Heidegger, págs. 178-79, en referencia a los textos de la primera edición sobre la Introducción a la deducción trascendental (Barni, II, 319-322) y sobre el Principio de la deducción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos (I, 263 nota).

3 Adickes C 384, pág. 756. Cf. 333.

cual es en lo real; no se aplica al átomo, como tampoco, en el otro extremo, no se aplica a Dios: ni a Dios ni al átomo podemos dar leyes. Nuestro conocimiento ha de plegarse a ellos, y no a la inversa. De hecho, para atenernos a este único punto, el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, así como el descubrimiento del mundo del átomo y la constitución de la microfísica, dieron un golpe decisivo y mortal a la representación que Kant se forja del espacio y del tiempo, y más generalmente a su principio "copernicano" que somete los objetos al modo de nuestra representación. La semejanza no existe más que en la geometría euclidiana, y es un vano pensamiento asimilar entre sí los estadios de la naturaleza, como si un pequeño modelo no fuese otra cosa que un gran modelo reducido, y como si el modo de representación y de construcción que conviene a uno pudiese aplicarse al otro. El orden es inseparable de la noción de escala, y aunque *nuestra* escala tenga su valor en *nuestro* mundo y en *nuestro* orden, sin embargo no es ni universal ni necesaria como creía Kant. Ni el espacio ni el tiempo existen independientemente de las cosas que están contenidas en ellos. Mas para encontrar el orden real de las cosas es preciso conservarlas en la escala adecuada. Las condiciones propiamente humanas bajo las que las percibimos y las concebimos no bastan para definirla e incluso la desfiguran gravemente, como ocurre siempre, según la expresión de Platón, cuando se toma al hombre y no a Dios como la medida de las cosas.

3.º No obstante, siguiendo su principio crítico—y he aquí el tercer presupuesto que le ofrece el punto de aplicación y le permitirá, según piensa, rechazar las conclusiones escépticas de Hume sin abandonar su descubrimiento del carácter sintético del enlace causal[1]—, Kant, al examinar la ciencia del espacio, a saber, la geometría, y más generalmente la ciencia matemática de la naturaleza en la que encuentra el modelo de una ciencia perfecta, descubre que las proposiciones en las que descansa esta ciencia son todas ellas proposiciones *sintéticas;* así, estas proposiciones: "7+5=12", "la línea recta es el camino más corto de un punto a otro", "el espacio no tiene más que tres dimensiones", "en todos los cambios físicos la cantidad de materia permanece constante", proposiciones todas ellas en las que el segundo concepto añade algo al primero y que no puede ser sacado por simple análisis, y estas proposiciones sintéticas son todas ellas juicios *a priori,* puesto que implican una necesidad que no puede ser sacada de la experiencia. Desde este momento el verdadero problema de la razón

[1] Véase a este respecto, y para lo que sigue, la Introducción a la *Razón pura,* V-VI, la Exposición trascendental del concepto del espacio en la Estética trascendental, § 3 (exposición que no figuraba en la primera edición), la Analítica de los principios, cap. II, 3.ª sec., § 3, y el Prólogo a los *Prolegómenos,* § 2 c.

pura se reduce a esta cuestión: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos "a priori"?* De la respuesta a esta cuestión depende la salvación o la ruina de la metafísica. Ahora bien: al investigar cómo es posible una matemática pura y cómo es posible una física pura—que sean posibles está probado por su misma realidad—, nos veremos llevados a determinar por medio de una crítica trascendental (* 84), cómo es posible la metafísica a título de ciencia. El sorprendente ejemplo de la matemática debe darnos buena esperanza para llegar a ello, puesto que nos muestra hasta dónde podemos ir en el conocimiento *a priori* sin la ayuda de la experiencia, a condición, sin embargo, de asegurarse de los fundamentos del edificio con un análisis riguroso de los conceptos que tenemos de los objetos. Y sin duda, observa Kant, nos sorprenderemos de no habernos dado cuenta mucho antes de esto y de que la metafísica haya permanecido en el estado precario de incertidumbre y de contradicción en que se encuentra. La razón de ello es que no se reconoció exactamente la diferencia entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos ni se determinó con precisión el uso que hay que hacer de ellos en las diferentes ciencias. Así Hume, deteniéndose únicamente en la proposición sintética del enlace, del efecto con su causa, creyó poder concluir que este principio, por ser sintético, es totalmente imposible *a priori* y no puede ser sacado más que de la experiencia. Pero no hubiese lanzado nunca tal aserción, que destruye toda filosofía pura, si hubiera reconocido que los juicios matemáticos, a los que reconoce el carácter de necesidad, no son juicios analíticos, sino juicios sintéticos, de suerte que, si se niega a los juicios sintéticos todo valor *a priori,* se echa por tierra a la vez las matemáticas puras. Así la ciencia nació el día en que un griego, Tales u otro, para demostrar el triángulo isósceles, descubrió que no debía aferrarse a lo que veía en la figura o incluso al simple concepto que tenía de ella, sino que debía engendrar o construir esta figura por medio de lo que se representaba *a priori* por conceptos y que para conocer con certeza una cosa *a priori* no debía atribuir a esta cosa más que lo que derivaba necesariamente de lo que él mismo había puesto en ella como consecuencia de su concepto[1]. En estas condiciones el mundo no se aparece ya como *algo a constatar,* sino como *algo a construir* o a de-

[1] Prólogo de la segunda edición de la *Razón pura* (Barni, I, 19). Cf. Deducción de los conceptos puros del entendimiento, § 17 (I, 141). El ejemplo privilegiado de la construcción del objeto matemático fue tratado repetidamente por los sucesores de Kant en apoyo de su idealismo absoluto. (Véase por ejemplo el *Sonnenklarer Bericht* de Fichte, 1801, primera lección). Si un Husserl afirma la primacía de la intuición sobre la construcción *(Ideas directrices para una fenomenología,* trad. fr., pág. 25), se trata todavía de una "intuición dada original" (pág. 19), es decir, en su fondo creadora (pág. 15), o al menos constituyente, que fundamenta lo trascendente mismo *en* lo inmanente del sujeto (pág. 117, núm. 3). Por ello pudo decir Gaston Berger: "La fenomenología es

ducir. Eduard Zeller se encontraba en la línea recta de la teoría kantiana cuando en 1869, ante Emile Boutroux, inauguró su curso de Heidelberg en estos términos: "Hoy, señores, vamos a construir a Dios."

Pero semejante construcción [1] no es cosa fácil. Kant no tardó en darse cuenta de ello. De hecho la *Crítica de la razón pura* apareció luego de un intervalo de once años (1769-1781), que no bastan a explicar ni sus funciones universitarias ni la debilidad de su salud, ni el trabajo que se toma por dar una perfecta claridad a pensamientos nuevos. La verdadera razón de estas dudas y de esta tardanza debe ser buscada en otra parte; quiero decir en la materia cómo había planteado la cuestión y en los términos mismos cómo la había planteado.

Y no es, a decir verdad, que se plantee la cuestión de saber cómo se ponen de acuerdo el pensamiento y las cosas; esta cuestión, como Kant había visto claramente, constituye la cuestión fundamental de la metafísica y, por consiguiente, de la filosofía. Pero Kant la reduce a esta otra cuestión: *¿Cómo y en qué condiciones los objetos se regulan sobre nuestro modo de representación?* Entonces la dificultad se vuelve insuperable: insuperable para quien admite con Kant que nosotros no hemos creado estos objetos, más insuperable todavía para quien trata de probar contra toda evidencia que nosotros los hemos creado; porque se trata de saber cómo se opera el paso *de la realidad de las representaciones a la de los objetos.* En su carta a Herz del 21 de febrero de 1772, Kant plantea en términos perfectamente claros el dilema: o la representación es un efecto del objeto, o es causa del objeto. Pero si, con Kant, se admite que la representación no es el efecto, sino la causa generadora del objeto; si, en otros términos, el objeto es un producto de la representación, si es construido por ella, ¿puede decirse que el objeto sea otra cosa que la representación? En esta concepción el dualismo de la representación y del objeto desaparece, y no tenemos ya que preguntarnos cómo se produce el acuerdo de los dos términos, del pensamiento y de las cosas, puesto que uno de ellos—el objeto, la cosa, lo existente—se ve suprimido y reducido al otro, y no queda ya otra cosa desde ese momento sino investigar cómo el objeto es construido por el espíritu.

---

una filosofía de la intuición creadora." *(Le Cogito de Husserl,* págs. 97-100.) Sin embargo, en su forma existencial, la fenomenología se esfuerza por alcanzar lo dado: "Lo real debe describirse y no construirse o constituirse", escribe Merleau-Ponty *(Phénoménologie de la perception,* pág. IV. Cf. A. de Waehlens, *De la phénoménologie à l'existentialisme,* Cahiers du Collège philosophique, Arthaud, 1941). Queda por saber si los postulados de los que se parte y si el método que se adoptó permitirán alcanzar algún éxito.

[1] Léase en la edición de la Academia de Berlín, t. X, núm. 65, págs. 124 y sgs., la importante carta del 21 de febrero de 1772 a Marcos Herz, y otra carta al mismo del 28 de agosto de 1778. Kant envió la obra prometida a Herz el 1 de mayo de 1781 (Ac. Berlín, t. X, pág. 249).

Pero ¿quién no ve que esta manera de plantear el problema lo que hace es eludirlo sin resolverlo? Resta siempre por saber "cómo condiciones subjetivas del pensamiento pueden tener un valor objetivo", porque "podría ocurrir en rigor que los fenómenos fuesen de tal naturaleza que el entendimiento no los encontrase absolutamente conformes con las condiciones de su unidad, y que todo permaneciese en una confusión tal que, por ejemplo, en la serie de los fenómenos no hubiese nada que correspondiese al concepto de la causa y del efecto, con lo que este concepto quedaría absolutamente vacío, nulo y sin significación [1]". Y de hecho, si no se deja más que el espíritu (del hombre) en presencia del espíritu (del hombre), el uno como constituido, el otro como constituyente, ¿quién podrá garantizar, quién podrá fundamentar el valor, quiero decir *la verdad,* de las construcciones que opera de los objetos y del sujeto mismo; en suma, de nuestra propia existencia? ¿Quién nos asegura que las cosas se plegarán a nuestras exigencias y a nuestras leyes? Porque las cosas están ahí, y en cierto modo nos obligan. Kant no lo ignora. No niega que algo real deba corresponder al fenómeno. Reconoce incluso expresamente que deben admitirse noúmenos, al menos en ese sentido plenamente negativo de que nuestro modo de intuición no se extiende a todas las cosas, sino solamente a los objetos de nuestros sentidos, que, por consiguiente, su valor objetivo es limitado, que, por consiguiente, también hay lugar para alguna otra intuición y con ello para cosas que serían sus objetos [2]. Pero entonces, añade, el concepto de un noúmeno es problemático, es decir, que no es más que la representación de una cosa de la que no podemos decir ni que es posible ni que es imposible, puesto que no conocemos otra especie de intuición que nuestra intuición sensible ni otras especies de conceptos que las categorías, y ni aquellas ni estas son apropiadas para un objeto extrasensible. El concepto de noúmeno no es, pues, el de un objeto; es el problema inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad y por esto mismo a nuestro pensamiento. Pero ¿qué es este objeto en sí que constituye la causa de los fenómenos? ¿Cómo podrá determinársele por el pensamiento? la cosa en sí, ¿no se reduce a la simple posición de un "ser de pensamiento [3]", aunque este ser ideal se corresponda él mismo con *algo,* pero con algo de lo que no puede decirse nada que sigue siendo para nosotros un vacío que no podemos llenar con ninguna experiencia posible ni con el entendimiento puro?

Planteada así la cuestión, responder a ella era "la tarea más difí-

---

[1] De la deducción de los conceptos puros del entendimiento, § 13 (Principios de una deducción trascendental en general. Barni, I, 131).

[2] Observación final de la Analítica trascendental, sobre la anfibolia de los conceptos de la reflexión (Barni, I, 289 y sgs.).

[3] "Die Position eines Gedankendings" *(Opus postumum,* Adickes C 555, página 694).

cil que podría emprenderse en favor de la metafísica[1]". ¿Cómo lo intentó Kant? ¿Y tuvo realmente éxito? Es lo que nos queda por examinar, tratando a la vez de abarcar su sistema en una visión de conjunto.

2. EL SISTEMA. CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA (1781). EL ALCANCE DE NUESTRO CONOCIMIENTO DEPENDE DE LA NATURALEZA DE NUESTRA INTUICIÓN, QUE NO PUEDE SER MÁS QUE SENSIBLE. LA INTUICIÓN INTELECTUAL, AL SER CREADORA, NO PUEDE PERTENECER MÁS QUE AL SER SUPREMO. CAMINO ABIERTO AL FORMALISMO DEL PENSAMIENTO: LOS CONCEPTOS COMO PRINCIPIOS DE LA POSIBILIDAD DE TODA EXPERIENCIA EN GENERAL. ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS Y DE LOS PRINCIPIOS. ESQUEMATISMO. EL OBJETO COMO FENÓMENO Y COMO COSA EN SÍ. ENTENDIMIENTO Y RAZÓN: CONCEPTOS E IDEAS. DIALÉCTICA TRASCENDENTAL. LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA. LA LIBERTAD, LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y DIOS, OBJETOS DE CREENCIA, NO DE SABER

El conocimiento como hecho, dice Kant, supone dos condiciones y contiene dos elementos: una materia y una forma. La sensibilidad suministra la materia del conocimiento; el entendimiento, su forma. De la primera proceden las intuiciones; del segundo, los conceptos. Sin la sensibilidad ningún objeto nos sería dado, sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los conceptos sin intuiciones están vacíos; las intuiciones sin conceptos están ciegas.

Ahora bien: examinemos más de cerca estas afirmaciones, en las que se encuentra implicado todo el sistema. En efecto, planteados así los términos del problema, toda la cuestión consiste en saber cuál es la naturaleza de las intuiciones, puesto que son ellas las que nos suministran la materia o el contenido del conocimiento, y dado que todo pensamiento, en último extremo, está al servicio de la intuición. Vengamos a la frase de Kant con la que se abre la *Crítica de la razón pura*, al comienzo de la Estética trascendental:

> De cualquier manera y por cualquier medio que un conocimiento pueda referirse a objetos, el modo por el que se refiere inmediatamente a ellos y que todo pensamiento toma como medio para aprehenderlos es la intuición.

Mas, si todo conocimiento es, como en efecto lo es, conocimiento de un objeto, de la naturaleza de nuestras intuiciones dependerá enteramente la naturaleza de nuestro conocimiento, al mismo tiempo que su destino

[1] *Prolegómenos*, Prólogo (Ac. Berlín, t. IV, pág. 260. Trad. fr. 1891, pág. 40).

y su valor. ¿Versan nuestras intuiciones sobre algo que exista en sí? Entonces nuestro conocimiento será capaz de aprehender las cosas mismas. De otro modo, permanecerá encerrado en lo que se nos aparece, es decir, en los fenómenos.

A esta cuestión, que lo compromete todo, Kant da sin dudar la respuesta que le dictan sus postulados básicos. Por ello, luego de haber declarado que el único medio para que un conocimiento se refiera a los objetos es la intuición, añade:

> Pero esta intuición no tiene lugar sino en tanto que el objeto nos es dado, y, a su vez, el objeto no puede sernos dado (al menos a nosotros los hombres) más que a condición de afectar el espíritu de una cierta manera... Así, pues, es por medio de la sensibilidad como los objetos nos son dados, y es ella tan solo la que nos suministra intuiciones... Todo pensamiento debe, en último análisis, sea directamente, sea indirectamente, referirse a intuiciones, y, por consiguiente, en nosotros, a la sensibilidad, puesto que ningún objeto puede sernos dado de otro modo.

O, como dice al comienzo de la Lógica trascendental: "Nuestra naturaleza quiere que la intuición no pueda ser nunca más que sensible para nosotros." Imposible, pues, suponer en mí un entendimiento que fuese intuitivo: una intuición intelectual cae en absoluto fuera de nuestra facultad de conocer.

Sorprendente afirmación, cuyas consecuencias van a desenvolverse inevitablemente en el sistema de Kant y, bajo otras formas, en los sistemas de sus sucesores. Kant no pone por un instante en duda que la razón en general, y más específicamente el entendimiento, sea pura espontaneidad o productividad, y que la receptividad, que nos pone en relación con el objeto, sea tan solo resultado de la sensibilidad: como si la capacidad de recibir no fuese, también para la inteligencia, la señal de la más alta excelencia y perfección en su orden propio de finitud[1]. Pero Kant lo niega obstinadamente, como una cosa muy natural.

Sin embargo, trató de justificar su principio haciendo apelación, una vez más, a la finitud del conocimiento humano de la que tiene el justo sentimiento. En efecto, la intuición, que constituye el centro de gravedad del conocimiento[2], es en nosotros una intuición finita, por tanto una intuición receptiva, y por tanto también una intuición sensible, que supone órganos susceptibles de ser afectados, y que en fin, por vía de consecuencia, tiene necesidad del pensamiento, o del concepto, que determina al objeto, para convertirse en un conocimiento válido

[1] Como Duns Scoto lo había proclamado con una fuerza incomparable y como Maine de Biran iba a hacerlo a su vez (*El pensamiento cristiano*, páginas 786-88).

[2] Porque el entendimiento no conoce por sí mismo (Analítica trascendental, 2.ª ed., § 21. Cf. Heidegger, *Kant*, págs. 85 y sgs.).

universalmente, y por consiguiente comunicable a cada uno y a todos. El conocimiento en nosotros, es, pues, intuición y concepto. En Dios, por el contrario, el conocimiento no es más que intuición, y no pensamiento, que supone siempre límites [1], y esta intuición divina es una intuición original, es decir, una intuición que hace surgir el ser (origo) individual o lo singular que ella representa inmediatamente; en suma, una intuición que crea su objeto y se lo da al representárselo.

La argumentación por la cual Kant pretende justificar su principio merece que nos detengamos en ella, puesto que todo deriva de ahí. En la teología natural [2], se tiene buen cuidado de alejar absolutamente de la intuición, y, por consiguiente, del conocimiento propio de Dios, las condiciones del espacio y del tiempo. Pero, ¿con qué derecho se puede proceder así cuando se comenzó por hacer del espacio y del tiempo formas de las cosas en sí? En efecto, prosigue Kant—asimilando la existencia de Dios a la existencia en general, el Creador a lo creado, lo Incondicionado condicionante total a lo condicionado espacial y temporal—, si es verdad que estas formas son las condiciones de toda existencia en general, deberían ser también las condiciones de la existencia de Dios: lo que él no podría admitir:

> Si, pues, no se quiere hacer del espacio y del tiempo formas objetivas de todas las cosas, no queda sino hacer de ellos formas subjetivas de nuestro modo de intuición, sea externo, sea interno. Este modo es llamado sensible porque no es original, es decir, tal que la existencia misma del objeto de la intuición sea dada por él (un modo semejante de conocimiento, en la medida en que podemos juzgar de él, no podría convenir más que al Ser supremo), sino que depende de la existencia del objeto, y por consiguiente no es posible sino en tanto la capacidad de representación del sujeto es afectada por él.
>
> No es necesario así mismo limitar a la sensibilidad del hombre este modo de intuición por el que nos representamos las cosas en el espacio y en el tiempo. Puede ocurrir que todos los seres finitos que piensan tengan necesariamente esto de común con el hombre (aunque no nos encontremos en condiciones de decidir sobre ello); no obstante esta universalidad, esta especie de intuición no dejaría de pertenecer a la sensibilidad porque ella es derivada *(intuitus derivatus)* y no original *(intuitus originarius)* [3] y dado que, por consiguiente, no es intelectual, como la que, según la razón indicada hace un momento, parece no pertenecer más que al Ser supremo, y no a un ser dependiente en cuanto a su existencia así como en cuanto a su intuición, que determina su existencia con relación a objetos dados.

[1] Estética trascendental, 2.ª ed. B 71 (Barni, I, 88). De ahí la conclusión sacada por Heidegger (86) de que el pensamiento como tal lleva de suyo la impronta de la finitud: lo que le inducirá, *gravi passu*, a negar a Dios el pensamiento.

[2] Observaciones generales sobre la estética trascendental, § 8, IV, añadidas en la 2.ª edición.

[3] Sobre la expresión *intuitus originarius*, su origen, su sentido y su alcance, de la que dependen, no solamente la teoría kantiana del conocimiento, sino todas las doctrinas que proceden de Kant y el proceso mismo de la filosofía moderna surgido de él, véase la nota que hemos publicado en las *Mélanges Régis Jolivet* (Vitte, 1960), págs. 137-51. Los términos *originarius, derivatus*, aplicados por Kant a la intuición, fueron tomados por él de la lengua del derecho, lo mismo que tomó de los jurisconsultos *(Crítica*, § 13. Barni, I, 127) la distinción de la cuestión de derecho *(quid juris)* y de la cuestión de hecho *(quid facti)*, y el término "deducción", por el cual designan la primera, la que debe demostrar el derecho o la legitimidad de la tesis, y de la que se sirve Kant, en la "deducción" trascendental de las categorías, para explicar cómo los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos. De manera análoga, según el uso que hace de ella la teología moral y subsidiariamente el derecho canónico, para caracterizar una adquisición, ya sea primaria y no suponga ningún derecho anterior en el que se apoye, ya sea secundaria y apoyada en un derecho anterior—Kant mismo recurrió a esta expresión en su *Doctrina del derecho*, donde la emplea más de seis veces en unas páginas y la ofrece incluso en su forma latina—el *intuitus originarius* es el que no supone nada antes que él y el que crea su objeto, lo mismo que la "acquisitio originaria" no supone ningún "ser jurídico" y hace que "alguna cosa sea mía", es decir, crea un derecho, en tanto que el *intuitus derivatus* supone antes que él un objeto del que procede, de la misma manera que la "acquisitio derivata" procede de lo que "otro ha hecho ya suyo", es decir, supone un derecho anterior preexistente. Así, en su caso, el objeto es *dado por el espíritu*, que lo crea enteramente—lo que no podría convenir más que a Dios—, en el otro, el objeto es *dado al espíritu*, que lo recibe y se siente afectado por él—por los sentidos, dirá Kant, cual es el caso de un ser finito como es el hombre.

Así se desvela y se precisa el último principio que forma el fondo del pensamiento de Kant, a saber: *la imposibilidad de atribuir al hombre una intuición intelectual porque, según él, la intuición intelectual es necesariamente creadora.* Intuir, es crear. Kant niega este poder al hombre, sus sucesores se lo atribuyen. Pero, ¿no estaríamos obligados a decir que recibir es al hombre lo que crear es a Dios? Lo que dejaría a salvo a la vez la finitud del conocimiento humano y su valor. Ni Kant, ni sus sucesores, se plantearon esta cuestión. Kant vio muy bien que *el espíritu humano recibe y no crea;* pero, formado en un empirismo que no piensa poner en duda, interpreta este principio en el sentido de que no podemos tener más que intuiciones sensibles, *como si los sentidos fuesen para el hombre el único modo de recibir.* Cosa curiosa, no se imagina por un solo instante que podamos tener una *receptividad intelectual.* Para él, la receptividad es el hecho de la sensibilidad, y solo de la sensibilidad (lo que encierra a nuestro conocimiento en el mundo de las apariencias sensibles, o de los fenómenos): en nosotros, dice, la intuición es receptiva, *por tanto,* proviene de la sensibilidad. Este *por tanto,* contiene toda una metafísica y descubre su postulado oculto. Todo el esfuerzo de Kant consistirá en encontrar un sustituto a esta especie de intuición que nos niega en el dominio del conocimiento o de la especulación—y será este la ley moral que postula el hecho de la libertad—, lo que le permitirá descubrir en el uso práctico de la razón pura el medio de extenderla inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad.

Sea lo que sea, las premisas de la deducción kantiana se encuentran claramente planteadas: las intuiciones del hombre no pueden ser más que sensibles, constreñidas, por tanto, a las dos formas puras de la intuición sensible, que son el espacio y el tiempo, y no podría haber en nosotros intuición intelectual, porque esta especie de intuición no puede existir más que a condición de determinar la existencia misma de su objeto: no puede, pues, existir más que en el Creador; en el hombre no puede en absoluto existir, en cualquier forma que sea.

Desde este momento, el camino queda abierto en toda su extensión al formalismo del pensamiento. Kant señaló su salida con una perfecta claridad [1].

> No podemos pensar ningún objeto más que por medio de las categorías, y no podemos *conocer* ningún objeto pensado más que por medio de intuiciones que corresponden a estos conceptos. Ahora bien: todas nuestras intuiciones son sensibles, y este conocimiento, en tanto que su objeto es dado, es empírico. A este conocimiento empírico es a lo que se denomina experiencia. *No hay, pues, otro conocimiento "a priori" posible para nosotros que el de los objetos de experiencia posible*... Ahora bien: no hay más que dos maneras de concebir un acuerdo necesario de la experiencia con los conceptos de estos objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles los conceptos, o bien son los conceptos los que hacen posible la experiencia. La primera explicación no puede convenir a las categorías, ni siquiera a la intuición sensible pura, puesto que las categorías son conceptos *a priori* y, por consiguiente, son independientes de la experiencia. Queda, pues, la segunda explicación, que es como el sistema de la epigénesis de la razón pura, a saber: que las categorías contienen, del lado del entendimiento, los principios de la posibilidad de toda experiencia en general.

Tal es el hilo conductor de la analítica, o descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. *Analítica de los conceptos* primero. Y como los actos del entendimiento se reducen todos a juicios, podrán encontrarse fácilmente todas las funciones del entendimiento si se llega a determinar de una manera completa las funciones de la unidad en el juicio considerando la forma independientemente del contenido. De ahí la tabla de las categorías, o de todos los conceptos de la síntesis que están contenidos *a priori* en el entendimiento según la cantidad, cualidad, relación y modalidad [2].

La dificultad comienza cuando, al abordar el problema de la *verdad*, se trata de explicar cómo los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos (esto es, dice Kant, lo que yo denomino la deducción trascendental de las categorías), o, en otros términos, cómo las *condiciones subjetivas del pensamiento* pueden tener un *valor objetivo*, es decir, suministrar las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos, cuando realmente la representación no da por sí mismo la *existencia* a su objeto. La cuestión que se plantea es la de saber si los conceptos, válidos para nuestro entendimiento, lo son también para las cosas. La razón, por sus leyes, toma la delantera, como ocurre en Galileo, y fuerza a la naturaleza a responder a sus preguntas; pero no podría obligar a la naturaleza a darle *tal* respuesta. En suma, no conoce *a priori* de las cosas más que lo que ella misma ha puesto en ellas. El resto se le escapa. ¿Cómo, pues, reducirlo?

[1] Analítica trascendental, § 27: Resultado de la deducción de los conceptos del entendimiento (Barni, I, 161).

[2] Ofrecemos la tabla completa de las categorías y de los principios en el cuadro adjunto, que indica además la correspondencia de las diferentes partes de la Crítica.

No hay, dice Kant [1], para una representación sintética y su objeto más que dos maneras posibles de coincidir: o bien es el objeto el que hace posible la representación, o bien es la representación la que hace posible el objeto. En el primer caso, la relación es exclusivamente empírica, y la representación no es nunca posible *a priori*. En el segundo caso, la representación, sin dar la existencia al objeto, lo determina sin embargo, *a priori*, en el sentido de que solo ella permite conocer algo *como objeto*. Así el enlace de los elementos diversos, en el que Hume había cometido el error de no ver más que una necesidad subjetiva de salida de la experiencia, es una operación del entendimiento, que no es él mismo más que la facultad de formar enlaces *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción en el acto indivisible del *Yo pienso*, que hace que todas las representaciones sean mías. Tal es el principio supremo de todo uso del entendimiento, y el principio más elevado de todo el conocimiento humano. La unidad de la conciencia es, pues, lo único que constituye la relación de las representaciones a un objeto, es decir, su valor objetivo.

Sin embargo, la dificultad no queda resuelta, ni siquiera elucidada con ello. Reaparece, agravada incluso, cuando se trata de aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento para encontrar en ellos el conocimiento de un objeto correspondiente. Tal es precisamente el fin que se propone Kant en la *analítica de los principios* [2], que no son otra cosa que las reglas del uso objetivo de las categorías. La doctrina tras-

[1] An. trasc. § 14: Paso a la deducción trascendental de las categorías (Barni, I, págs. 132-33). Y, para lo que sigue, § 16 y 17.

[2] Un idealista puro como Brunschvicg detiene la Crítica en la Analítica de los conceptos y reprocha a Kant el haberse desviado de la posición idealista en el momento en que, por medio de la Analítica de los principios, trata de descubrir el contenido del conocimiento, es decir, un objeto que corresponda fuera de nosotros a las reglas *a priori* del espíritu que, según él, nos bastan y se bastan a sí mismas.

cendental del juicio, que está destinada precisamente a determinar las condiciones en las cuales pueden ser dados objetos en armonía con los conceptos, contiene dos partes. La primera, y la más importante [1], trata de la condición sensible que permite emplear los conceptos puros del entendimiento gracias a un tercer término, homogéneo por una parte a la categoría, por otra al fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al segundo, a saber: el *esquema trascendental* gracias al cual se opera la subsunción de las intuiciones empíricas en los conceptos puros, de los fenómenos en la categoría, por la determinación trascendental del tiempo, que permite construir *a priori* su existencia permanente, y prescribir en cierto modo a la naturaleza su ley.

La segunda parte establece el cuadro sistemático de todos los principios del entendimiento puro, es decir, de los juicios sintéticos que derivan *a priori* de los conceptos puros del entendimiento y sirven de fundamento a todos los demás conocimientos *a priori*, al ser a la vez las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general las de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*. Es decir, que lo que hace posible el acto de experiencia hace al mismo tiempo posible el contenido de la experiencia, o su objeto [2]. Así, las reglas del entendimiento, todos sus conceptos y, con ellos, todos sus principios, no son solamente verdaderos *a priori*, sino que son la fuente de toda verdad, es decir del acuerdo del conocimiento con sus objetos, por lo mismo que las reglas del entendimiento contienen el principio de la posibilidad de la experiencia.

Ahora bien: hay que decir que no hemos determinado así más que las condiciones en las que el objeto se convierte en un *objeto para mí*, pero no en absoluto las que lo determinan *en sí*. El uso de los conceptos puros del entendimiento tal como fue definido no puede ser trascendental, sino que permanece siempre empírico: el uso de las categorías no puede en manera alguna extenderse más allá de los límites de la experiencia para alcanzar ese "algo" existente fuera de mí que me resulta completamente desconocido, en suma: los seres inteligibles que corresponden a los seres sensibles, los *noúmenos*, cuya posibilidad ni siquiera es imaginable, puesto que, para nosotros, fuera de la esfera de los fenómenos no hay más que el vacío: simple problemática a la que no corresponde ninguna intuición [3]. Lo que equivale a declarar que la

[1] No es exagerado decir en efecto que las once páginas de la *Crítica de la razón pura* que tratan del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento (A 137-148, B 176-187. Barni, I, 170-177), constituyen la parte central y el núcleo de toda la obra, como lo mostró Heidegger *(Kant*, 147 y sgs. 159-71), quien, por su parte *(Sein und Zeit*, 1927), asigna por fin a la ontología fundamental la interpretación del *Dasein* como temporalidad (Kant, 295).

[2] Analítica de los principios, cap. II (continuación del esquematismo), sistema de todos los principios del entendimiento, 2.ª sección: Del principio supremo de todos los juicios sintéticos, final.

[3] Analítica de los principios, cap. III. Del principio de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos (Barni, I, 260 y sgs.). En la 2.ª edición, Kant añade esta nota significativa: "En una palabra, todos estos conceptos no pueden ser *justificados* por nada, y su posibilidad *real* no puede por consiguiente ser demostrada si se hace abstracción de toda intuición sensible—la única intuición que nosotros tenemos—, y no queda entonces más que la posibilidad *lógica*, es decir, que el concepto o el pensamiento es posible, pero no es esto de lo que se trata: la cuestión que se plantea es la de saber si se refiere a un objeto y, por consiguiente, si puede significar algo." Como observa justamente Heidegger *(Kant*, pág. 299), no podría sugerirse más claramente el derrumbamiento de la supremacía de la lógica en metafísica, supremacía que la segunda edición de la *Crítica* había acentuado, y que se afirma radicalmente en Hegel.

lógica fracasa al tratar de definir la existencia puesto que todos los conceptos y con ellos todos los principios del entendimiento puro no son nada más que los principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y como tales se refieren siempre y necesariamente a una intuición empírica, a falta de la cual no se sabe si se piensa un objeto.

Pero hay en nosotros una facultad, *la razón* (Vernunft) esencialmente distinta del *entendimiento* (Verstand), que no se contenta, como el entendimiento, con reducir los fenómenos a la unidad por medio de ciertas reglas, sino que reduce las reglas del entendimiento a la unidad por medio de ciertos principios de los que pretende hacer un uso no ya empírico, sino trascendental, para alcanzar, más allá de los fenómenos, la cosa en sí, dice Kant, por un procedimiento completamente ilegítimo puesto que no tenemos ninguna intuición que corresponda a ella [1].

Y no, a decir verdad, porque el noúmeno o la cosa en sí sea algo distinto al fenómeno. La Crítica, escribe [2], nos enseña a tomar el objeto *en dos sentidos diferentes*, es decir, como fenómeno y como cosa en sí. Pero cuando, cediendo a la ilusión metafísica, por otra parte natural e inevitable, la razón pretende determinar la causa no sensible de nuestras representaciones y alcanzar, más allá de los fenómenos o seres sensibles dados a nuestra representación, los noúmenos o seres inteligibles concebidos como existentes en sí, entonces, como tal conocimiento supondría una intuición intelectual que no es la nuestra, caemos en el error, en la quimera, o en antinomias insolubles: el papel de la crítica es precisamente denunciar esta ilusión.

Examinemos, en efecto, las ideas trascendentales. Se reducen todas ellas a tres clases: la primera, contiene la unidad absoluta del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. De ahí las tres ideas del alma, del

[1] Dialéctica trascendental, Introducción: De la apariencia trascendental (Barni, I, 297. Cf. I, 256). De la razón pura como asiento de la apariencia trascendental (I, 300: "Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de ahí al entendimiento, y termina por la razón.")

[2] Prólogo de la segunda edición (I, 27). Cf. el *Opus postumum*. Adickes C, 551. Heidegger, *Kant*, pág. 93.

mundo y de Dios, que son producidas necesariamente por la razón pura, y que forman el objeto de la psicología, de la cosmología y de la teología racionales. Su crítica constituirá el triple objeto de la Dialéctica trascendental [1].

La psicología racional pretende conocer la naturaleza del alma sacándola de esta única proposición "Yo pienso". Pero, de que el yo tenga siempre en el pensamiento el valor de un sujeto lógico simple, no se puede concluir que yo soy, como objeto, un ser subsistente por mí mismo, o una *sustancia,* porque se trata aquí de una proposición, no ya analítica, sino sintética, privada de valor y de significación: el concepto de sustancia, en efecto, se refiere siempre a una intuición; ahora bien: en mí, las intuiciones no pueden ser nunca más que sensibles y por consiguiente caen enteramente fuera del campo del entendimiento y de su pensamiento. Concluir del sujeto lógico la realidad de la sustancia es un paralogismo: yo no *me conozco* en modo alguno como *yo soy,* sino solamente como *yo me aparezco* a mí mismo; la conciencia de sí está, pues, muy lejos de ser un conocimiento de sí, como lo sería si su intuición fuese intelectual [2]. La metafísica deductiva es, pues, incapaz de darnos un conocimiento de mí mismo como ser, y de probar por simples conceptos la identidad de la persona, la espiritualidad del alma y su inmortalidad. Así, todo conocimiento buscado fuera de los límites de la experiencia, incluso cuando interesa en el más alto grado a la humanidad, tal como se le pide a la filosofía especulativa, se resuelve en una esperanza ilusoria. Sin embargo, añade Kant, el derecho e incluso la necesidad de admitir una vida futura no se ven en modo alguno comprometidos por esto [3].

Si examinamos ahora la segunda especie de argumentos dialécticos [4], que tiene por contenido la totalidad de los fenómenos, sobre la cual versan los conceptos cosmológicos, reconocemos cuatro ideas cosmológicas que corresponden a los cuatro grupos de categorías que la razón lleva a lo absoluto:

---

[1] Libro I, 2.ª y 3.ª secciones. Cf. libro II, cap. II, 6.ª sección (Barni, II, 65).

[2] Dialéctica trascendental, libro II, capítulo I (Barni, I, 331-352). Sobre toda esta compleja y difícil cuestión podrá consultarse con fruto el libro de P. Lachièze-Rey sobre *L'idéalisme kantien,* págs. 5, 30, 181, 366-89.

[3] Libro II, cap. I. De los paralogismos de la razón pura: refutación del argumento de Mendelssohn en favor de la permanencia del alma (Barni, I, 346-47). Todo este capítulo, salvo las cinco primeras páginas, fue profundamente retocado en la segunda edición. Prueba—como el corto escrito de Kant a Kiesewetter "¿Pensar es un hecho de experiencia?"—, de su embarazo y de su incertidumbre con respecto al Yo pienso, sin que pueda afirmarse no obstante, con Kuno Fischer y Shopenhauer, que la segunda edición señala un retorno al realismo trascendental. Kant no llegó a ver nunca en el objeto otra cosa que una realidad intencional (Lachièze-Rey, 239, 250).

[4] Dial. trasc., cap. II. Antinomia de la razón pura, 1.ª sección: Sistema de las ideas cosmológicas (Barni, II, 3-13).

OBJETO de la Crítica de la Razón pura.	POSICION DE LA CUESTION	I. ESTETICA TRASCENDENTAL
EL CONOCIMIENTO		*¿Cómo es posible la metafísica pura?*
1. MATERIA: lo que es dado en la experiencia. *La intuición.*	Distinción de los juicios analíticos *(a priori)* y de los juicios sintéticos *(a posteriori).*	LA SENSIBILIDAD pura receptividad, suministra conocimientos inmediatamente referidos a los objetos que nos afectan: *intuiciones empíricas* (la intuición intelectual, o *intuitus originarius,* creadora de su objeto, es imposible para el hombre).
2. FORMA: condición *a priori* de la posibilidad de la experiencia. *El concepto.*	¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*	
Principio: Las intuiciones sin conceptos están ciegas. Los conceptos sin intuiciones están vacíos.		1. ESPACIO: Forma *a priori* de la sensibilidad externa. 2. TIEMPO: Forma *a priori* de la sensibilidad interna. Realidad empírica. Idealidad trascendental.

II. ANALITICA TRASCENDENTAL

¿Cómo es posible la física pura?

EL ENTENDIMIENTO

reduce a la unidad los fenómenos (objetos indeterminados de las intuiciones empíricas suministradas por la sensibilidad) por medio de ciertas reglas: los *conceptos*

A. Analítica de los conceptos puros del entendimiento					B. Analítica de los principios del entendimiento puro
	a) *Deducción metafísica:*		b) *Deducción trascendental:*	c) *Esquematismo trascendental:*	
	Tabla lógica de los juicios.	Tabla trascendental de los conceptos del entendimiento (categorías).	Legitima todos los conceptos en su aplicación a los objetos, por la unificación de lo diverso de la intuición en la unidad del *Yo pienso,* que les confiere su valor.	Unión de los conceptos simples y universales con las intuiciones complejas y particulares con ayuda de los esquemas trascendentales de la imaginación y del entendimiento puro, según la forma del tiempo.	Síntesis *a priori,* que regula el uso objetivo de las categorías.
1. *Cantidad*	Universales Particulares Singulares	Unidad Pluralidad Totalidad		1. *El número.*	1. *Axiomas de la intuición.* Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.
2. *Cualidad*	Afirmativos Negativos Limitativos	Realidad Negación Limitación		2. *La realidad* en el tiempo.	2. *Anticipaciones de la percepción.* En todos los fenómenos, lo real, objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, o un grado.
3. *Relación*	Hipotéticos Categóricos Disyuntivos	Sustancia Causa Reciprocidad		3. *Permanencia* *Sucesión* *Simultaneidad*	3. *Analogías de la experiencia.* La experiencia no es posible más que por la representación de un enlace necesario de las percepciones *(sustancia, causalidad, reciprocidad).*
4. *Modalidad*	Problemáticos Asertóricos Apodícticos	Posibilidad Existencia Necesidad		4. *Existencia* del objeto en el tiempo.	4. *Postulados del pensamiento empírico en general.* *a)* Lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (formas de la intuición y categorías) es posible. *b)* Lo que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es real. *c)* Aquello cuyo acuerdo con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia existe necesariamente.

III. DIALECTICA TRASCENDENTAL

¿En qué condiciones será posible una metafísica?

LA RAZON

trata de reducir las reglas del entendimiento a la unidad por medio de ciertos principios, realizando lo incondicionado en forma de un ser u objeto determinado: las *ideas* versan sobre «noúmenos» o cosas en sí, incognoscibles a falta de una intuición intelectual que corresponda a ellas.

A. Psicología racional

Silogismo categórico, tendente a un sujeto absoluto, que se postula como sustancia incondicionada.

Idea del alma.
Paralogismos de la razón pura.

Imposibilidad de demostrar la espiritualidad y la inmortalidad del alma, a falta de una intuición que permita atribuir estos predicados al sujeto.

B. Cosmología racional

Silogismo hipotético, tendente a la idea de la totalidad absoluta de las condiciones de los fenómenos.

Idea del mundo.
Antinomias de la razón pura.

Tesis (postulada por la razón)	*Antítesis* (postulada por el entendimiento)

Antinomias matemáticas

1. *Cantidad:* idea de la totalidad absoluta de todos los fenómenos dados en el T. y en el E.

El mundo tiene un comienzo en el T. y está limitado en el E.	El mundo no tiene ni comienzo en el T. ni límite en el E.

2. *Cualidad:* idea de la culminación absoluta de un todo fenoménico dado.

Toda sustancia compuesta está compuesta de partes simples, y no hay nada que no sea simple o compuesto de partes simples.	Ningún compuesto consiste en partes simples, y no existe nada simple en el mundo.

Antinomias dinámicas

3. *Relación:* idea de la serie completa de las causas (causa primera).

La causalidad natural no es la única de la que pueden derivar los fenómenos del mundo. Es necesario admitir también, para explicarlos, una causalidad libre.	No hay libertad, y todo en el mundo sucede únicamente según leyes naturales.

4. *Modalidad:* idea de la serie completa de los seres dependientes (Ser necesario).

Existe en el mundo, sea como parte de él, sea como su causa, un ser necesario.	No existe en ninguna parte, ni en el mundo, ni fuera del mundo, un ser necesario, causa de este mundo.

Solución: Tesis verdaderas en el mundo de los *noúmenos,* antítesis verdaderas en el mundo de los *fenómenos.*

C. Teología racional

Silogismo disyuntivo, tendente a la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento.

Idea de Dios
o ideal de la Razón pura.

1. *Argumento ontológico.* (saca la existencia necesaria de lo posible por vía analítica).

2. *Argumento cosmológico.* (A contingentia mundi.)

3. *Argumento físico-teológico.* (Por las causas finales.)

El argumento 2.º y el 3.º se reducen al primero, que, al tomar lo posible por lo real, no es más que una ilusión trascendental.

Conclusión

Disciplina y canon de la Razón pura.

La idea de Dios y la idea de la inmortalidad del alma son posibles desprovistos de contradicción, que recibirán un contenido categórico de su enlace necesario con la existencia de la libertad, materia que postula la forma del deber, por tanto como objetos, no de ciencia (Wissen), sino de creencia (Glauben).

1.º Desde el punto de vista de la cantidad, la totalidad de la conjunción de todos los fenómenos dados, es decir, la idea de la magnitud del mundo en el espacio y en el tiempo.

2.º Desde el punto de vista de la cualidad, la culminación de la división de un todo fenoménico dado, es decir, la idea del elemento simple.

3.º Desde el punto de vista de la relación, la serie completa de las causas de un fenómeno, es decir, la idea de una causa primera.

4.º Desde el punto de vista de la modalidad, la serie completa de los seres dependientes, es decir, la idea del ser necesario.

Así, pues, la razón, por medio de esta síntesis regresiva, busca lo incondicionado, sea del *mundo* considerado como el conjunto matemático de todos los fenómenos (las dos primeras ideas), sea de la *naturaleza,* considerada como un todo dinámico (las otras dos). La ilusión dialéctica (Schein) consiste en tener estas ideas por objetos cognoscibles como lo son los fenómenos. Ahora bien: en el momento en que la razón pretende prolongar fuera de los límites de la experiencia la serie de las condiciones de la experiencia, resultan de ello proposiciones sofísticas que nada tienen que esperar ni que temer de la experiencia, y cada una de las cuales no solamente está en sí misma exenta de contradicción, sino que encuentra en la razón condiciones que la hacen necesaria: desgraciadamente la afirmación contraria descansa en razones no menos buenas y no menos necesarias. Para escapar al escepticismo que engendran tales antinomias, no hay más que un medio, que es usar el método escéptico propio de la filosofía trascendental, que tiende a la certeza por el discernimiento del malentendido o "punto de disentimiento" inicial del que procede el conflicto.

Las cuatro antinomias de la razón pura son las siguientes:

	Tesis	Antítesis
I.	El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está limitado en el espacio.	El mundo no tiene ni comienzo en el tiempo ni límite en el espacio.
II.	Toda sustancia compuesta está compuesta de partes simples, y no hay nada que no sea simple o compuesto de partes simples.	Ningún compuesto consiste en partes simples, y no existe nada simple en el mundo.
III.	La causalidad natural no es la única de la que pueden derivar los fenómenos del mundo. Es necesario admitir también, para explicarlos, una causalidad libre.	No hay libertad, y todo en el mundo sucede únicamente según las leyes naturales.
IV.	Existe en el mundo, sea como parte de él, sea como su causa, un ser necesario.	No existe en ninguna parte, ni en el mundo, ni fuera del mundo, un ser necesario, causa de este mundo.

En este juego dialéctico de las ideas cosmológicas, son las más altas ideas metafísicas, son los fundamentos mismos de nuestras esperanzas y las luces sobre nuestros fines últimos los que se encuentran comprometidos. ¿Tiene el mundo un comienzo y límites? ¿Hay en alguna parte, sobre todo en el yo pensante, una unidad indivisible e imperecedera? ¿Soy yo libre? ¿Hay una causa suprema del mundo? Son estas cuestiones por cuya solución el matemático daría de buen grado toda su ciencia. Desgraciadamente, la razón se ve tan presionada de argumentos en favor y en contra que no puede ni tomar partido, ni aun renunciar a hacerlo; le es preciso examinar el origen de este conflicto insoluble y el valor de los argumentos que son producidos por una y otra parte. Ahora bien: las tesis ofrecidas por el dogmatismo de la razón pura, aparte de que tienen la ventaja especulativa de suministrarle un punto fijo del que suspender la cadena entera de las condiciones, tienen por sí mismas un interés práctico indudable puesto que las ideas fundamentales de la moral y de la religión están ligadas a ellas, lo que explica su popularidad. Pero, a su vez, el empirismo de las antítesis satisface plenamente al entendimiento, que, gracias a ellas, permanece siempre en su propio terreno, en el campo de las experiencias sensibles. ¿Cómo resolver este conflicto entre la razón y el entendimiento, entre el platonismo y el epicureísmo? Si es imposible dar una solución dogmática de la cuestión, una solución crítica es sin embargo posible, considerando la cuestión relativamente al fundamento del conocimiento en el que descansa. La clave de ello se encuentra en el idealismo trascendental que nos enseña que los objetos de la experiencia, tanto interna como externa, únicos accesibles a nuestra facultad de intuición sensible, no nos son nunca dados en sí, sino solamente en la experiencia, y que no tienen existencia alguna fuera de ella. Desde este momento, es evidente que la razón comete un abuso cuando pretende culminar la síntesis de las condiciones en un objeto trascendental fuera del espacio y del tiempo. Se hace, pues, desaparecer la antinomia de la razón pura mostrando que se reduce a una *oposición dialéctica,* como lo es la de dos contrarios que pueden ser igualmente falsos, y que las dos partes se disputan nada más que por una apariencia trascendental que la una afirma, y que la otra niega: apariencia resultante de que se aplica la idea absoluta de totalidad, que no tiene valor o sentido más que como condición de las cosas en sí, a fenómenos que no existen más que en la representación. El único medio de resolver las antinomias es devolver emparejadas las dos partes en litigio, puesto que la cuestión que ellas debaten sobrepasa los límites de la experiencia posible [1].

[1] Kant vio muy bien la *estructura antinómica de nuestro espíritu,* como lo había hecho ya Zenón de Elea, ese dialéctico sutil, dice (Barni, II, 70), al que se dirige el injusto reproche de ser un sofista: injusto en cuanto que no negó dos contradictorios, sino que mostró que, cuando juicios opuestos suponen una condición imposible, caen ambos con su condición. Pero ¿significa esto (como dice J. Furstenberg, *Essai pour una logique du réel,* Plon, 1956) que es imposible encontrar para dos afirmaciones contrarias la conciliación racional que el espíritu reclama imperiosamente y que cada uno intentará vanamente encontrar por su parte? Sí, si uno se encierra en el interior del pensamiento, y si, haciendo de nuestro entendimiento un Dios formal como lo hace Kant, tiende a tomar las antinomias *de nuestra razón* por antinomias *del objeto* o *de las cosas,* cuando la contradicción no se halla en lo real sino en el espíritu humano (Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances,* § 145. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales,* § 188). Pero Kant no acepta como juez más que una "experiencia posible" cuyas condiciones son también postuladas por nuestro espíritu. Pascal toma como juez una experiencia real: y así se explica el deslinde que efectúa entre la razón lógica y la razón de los efectos, porque lo que es incomprensible (para la primera) no deja de ser (sin lo cual lo real dado sería absolutamente incomprensible). Es verdad que Pascal, físico y experimentador a la vez que pensador, conoce, por haberla practicado, la manera de determinar un hecho, lo que ignora Kant *(Pascal,* Plon, págs. 178 y sgs.).

Es así como se resuelven las dos primeras antinomias, las antinomias matemáticas: la tesis y la antítesis son igualmente falsas, porque una y otra consideran el mundo mismo, con todos los fenómenos que contiene, como una cosa en sí; pero dado que el mundo no existe en sí, independientemente de la serie de mis representaciones, se sigue de aquí que no existe ni como un todo infinito en sí ni como un todo finito en sí, ni como compuesto de partes simples ni como divisible hasta el infinito. Pensar de otro modo, es transformar indebidamente y subrepticiamente un principio *regulador* de la razón en principio cosmológico *constitutivo.*

Sin embargo, existe una diferencia esencial entre las antinomias matemáticas y las dos últimas antinomias, las antinomias dinámicas [1]. En efecto, no se trata ya aquí, como en las antinomias matemáticas, de relaciones entre magnitudes *de la misma especie.* Las categorías dinámicas nos descubren una perspectiva completamente nueva sobre el proceso en el que la razón se halla comprometida, y dejan una salida compatible con la pretensión de la razón: en la síntesis dinámica, en

[1] Novena sección: Observación final sobre la solución de las ideas matemáticas trascendentales y observación preliminar sobre la de las ideas dinámicas trascendentales (Barni, II, 87-90). Hay que hacer notar por lo demás (Robinson, R. Méta., 1924, págs. 309, 349) que Kant había considerado primero una solución positiva para todas las antinomias, si todas las antítesis fuesen verdaderas de los fenómenos y todas las tesis de las cosas en general *(Lose Blätter,* Reicke, tomo I, págs. 205 y 207). Bajo la influencia del berkeleyano Arthur Collier, que recoge en su *Clavis universalis* (1713, trad. alemana 1756) una idea de Bayle *(Diccionario,* art. Zenón, observación F: objeciones contra la existencia de la extensión), Kant, deseoso de dar una prueba nueva de la idealidad del espacio y del tiempo, adoptó para las antinomias matemáticas una solución negativa que permaneció como "un cuerpo extraño" en su sistema, y lo lastró en demasía para alcanzar la metafísica de la armonía preestablecida, única que podía ofrecerle la solución a la dificultad.

efecto, puede presentarse una síntesis *de lo heterogéneo,* sea en el enlace causal, que no es una relación analítica, sino un paso de lo mismo a lo otro, sea en la relación de lo necesario con lo contingente, que es de la misma clase. Así, la síntesis dinámica de las condiciones sensibles permite una condición heterogénea que no sea una parte de la serie, sino que, por ser puramente inteligible, resida fuera de la serie: lo que da satisfacción a la razón, colocando al frente de los fenómenos una condición que no sea por sí misma un fenómeno, es decir, un incondicionado, sin romper ni turbar por ello la serie de los fenómenos que permanecen constituidos según las exigencias del entendimiento. Basta, pues, referir las tesis a las cosas en sí y las antítesis al mundo fenoménico para que ambas sean verdaderas.

Así, en la tercera antinomia, puede concebirse relativamente a lo que llegan dos clases de causalidad: la causalidad según la naturaleza, que rige la sucesión de los fenómenos en el tiempo, en la que toda causa de lo que comienza comenzó también y tiene necesidad de una causa (todo es causante y causado, diría Pascal); y la causalidad por la libertad, que es, en el sentido cosmológico, la facultad de *comenzar por sí mismo* un estado cuya causalidad no tiene que ser determinada en el tiempo por alguna otra causa [1]. La libertad es, en este sentido, una idea trascendental pura, en la que nada fue tomado de la experiencia, de suerte que nada impide atribuir al objeto trascendental, además de su propiedad de aparecer como fenómeno, una causalidad no fenoménica, *inteligible* en cuanto a su acción considerada como la de una cosa en sí, *sensible* en cuanto a los efectos de su acción considerada como fenómeno en el mundo sensible. Así, el hombre estaría, como fenómeno, sometido a las leyes que determinan los efectos en el tiempo según el enlace causal, y no sería en este sentido más que una parte del mundo sensible, cuyos efectos o actos, lo mismo que cualquier otro fenómeno, derivarían inevitablemente de la naturaleza y se explicarían por ella; pero, por su carácter *inteligible,* el mismo sujeto estaría liberado de toda influencia de la sensibilidad así como de toda determinación fenoménica en el tiempo, por tanto de toda necesidad natural, y como, por consiguiente, nada ocurre en él en tanto que noúmeno, puede decirse de él que comienza *por sí mismo,* por una acción original, sus efectos en el mundo sensible, sin que sus efectos deban por ello comenzar por sí mismos. Así, la *libertad* y la *naturaleza,* cada una en su sentido perfecto, pueden encontrarse juntamente sin contradicción en las mismas acciones, según que las refiramos a su causa inteligible o a su causa

[1] *Ibid.* III (Barni, II, 90-91). Esta observación de Kant adquiere todo su valor si se pone en relación la tesis de la tercera antinomia con la de la primera: según que se postule la libertad o la necesidad en el *origen de* las cosas, se admite o se niega la libertad *en* las cosas. *(Notion du nécessaire,* 98 núm. *Conversaciones con Bergson,* pág. 25.)

sensible, la primera situada fuera de la serie: lo que une con un lazo sólido, aunque no presentado claramente por Kant, la tesis de la tercera antinomia con la tesis de la primera, y el problema de la libertad con el problema del origen del todo.

Seguramente, confiesa Kant, esta distinción debe parecer en extremo sutil y oscura [1], pero se explica y se justifica si se considera la aplicación en la práctica. Porque en esta idea trascendental de la libertad se funda el concepto práctico que tenemos de ella, que deshace el nudo de la dificultad y nos permite afirmar la *existencia* de la libertad cuando, si se trata a los fenómenos como cosas en sí, la libertad se ve perdida sin remedio. Ahora bien: que la razón esté dotada de causalidad, y de una causalidad propia, sustraída a las condiciones empíricas, es lo que resulta claramente de los *imperativos* que imponemos como regla en el orden práctico a las facultades activas. El *deber* expresa una especie de necesidad que no se encuentra por ninguna parte en la naturaleza. El entendimiento no puede aprender de esta más que *lo que es,* fue o será, y no en absoluto lo que *debe ser.* Es preciso sin duda que la acción sea posible en condiciones naturales, cuando el deber se aplica a ella; pero estas condiciones naturales no conciernen más que a los efectos de la voluntad en el orden fenoménico, y no en absoluto a la determinación de la voluntad misma. Desde el punto de vista del carácter empírico, no hay libertad en nuestras acciones. Pero, si examinamos estas mismas acciones desde el punto de vista de la razón—no, es verdad, de la razón especulativa para *explicar* su origen, sino de la razón en tanto que es una causa de *producirlas*—, en una palabra si las aproximamos a la razón desde el punto de vista *práctico,* encontramos una regla muy distinta y un orden muy diferente al de la naturaleza. La razón, en este sentido, es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios por los cuales el hombre se manifiesta manifestando

[1] Delbos, en su exposición del 27 de octubre de 1904 a la sociedad francesa de su filosofía, y, siguiéndole a él, Lachelier y Evellin, luego Lachièze-Rey en *L'idéalisme Kantien* (págs. 384, 474), han puesto en claro los diversos aspectos difícilmente conciliables de la teoría kantiana de la libertad, sobre todo en lo que concierne a las relaciones de la libertad trascendental y de la libertad práctica, la jerarquía que establece entre las diferentes significaciones del concepto de la libertad, y la evolución de su pensamiento que le condujo cada vez más a excluir u omitir de la idea de libertad los elementos trascendentales para retener tan solo los elementos aplicables a la práctica moral, conteniendo el concepto de deber, según los puntos de vista expresados en el *Opus postumum,* el fundamento de la posibilidad del concepto de libertad postulado por el imperativo categórico, y transformándose su concepción de la libertad y del carácter por la vía del análisis reflexivo, en el sentido de una eliminación de la cosa en provecho del *acto* por el que nos dictamos a nosotros mismos nuestra conducta. Es así como espera soslayar la dificultad, siempre subsistente, de una inserción temporal de nuestra causalidad libre en la trama de la necesidad física, lo que no llegó a elucidar.

a la vez ese poder que tiene la libertad de comenzar por sí misma una serie de acontecimientos sin que en ella misma nada comience. Cada uno de estos actos está determinado en el carácter empírico del hombre antes incluso de ocurrir. Pero en cuanto al carácter inteligible, no hay ni *antes* ni *después,* y toda acción es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura. Esta actúa, pues, libremente en el sentido positivo de la palabra.

Texto capital en el que se encuentra en germen, y más que en germen, toda la *Crítica de la razón práctica,* con la solución general que el sistema de Kant propone a la dificultad planteada, solución que trae a plena luz, a propósito de la tercera antinomia, la aclaración a la idea cosmológica de una libertad unida a la ley general de la necesidad natural. Esto es lo que desarrolló con perfecta claridad en el Prólogo a la segunda edición [1].

Si la crítica no se equivocó al enseñarnos el objeto en dos sentidos diferentes, es decir, como fenómeno y como cosa en sí; si su deducción de los conceptos del entendimiento es exacta, y si, por consiguiente, el principio de causalidad no se aplica a las cosas más que en el primer sentido, es decir, en tanto que ellas son objetos de experiencia, mientras que, en el segundo sentido, las cosas no le están sometidas; entonces la misma voluntad puede ser concebida si contradicción, de una parte, en el orden de los fenómenos o de las acciones visibles, como necesariamente sometida a la ley física y, en este aspecto, como no libre, y sin embargo, de otra parte, en tanto que perteneciente a una cosa en sí, como escapando a esta ley natural y, por consiguiente, como libre.

Y sin duda, prosigue Kant, yo no puedo *conocer* la libertad, como tampoco el alma, por la razón especulativa, a falta, en mí, de una intuición que corresponda a ella y en la cual yo pueda apoyar mi concepto, pero yo puedo, sin embargo, *pensarla* como una idea que no contiene ninguna contradicción.

"Ahora bien: como me basta, desde el punto de vista de la moral, que la libertad no sea contradictoria en sí misma y que, por consiguiente, pueda al menos ser pensada; como también, desde el momento que no obstaculiza el mecanismo natural de la misma acción tomada en otro sentido, no hay necesidad de tener un conocimiento más extenso de ella, la moral puede conservar su posición en tanto que la física conserva la suya. Lo que no habría tenido lugar si la crítica no nos hubiese instruido previamente acerca de nuestra inevitable ignorancia en lo relativo a las cosas en sí y si no hubiese limitado a simples fenómenos todo nuestro *conocimiento* teórico... Yo no podría, pues, *admitir a Dios,* la *libertad* y la *inmortalidad* según la necesidad que tiene de ello mi razón en su uso práctico necesario, sin *rechazar* al mismo tiempo las pretensiones de la razón pura a puntos de vista trascen-

[1] Barni, I, 27. Cf. *Lose Blätter* G, 9. *Reflexionen,* Erdmann, núms. 1156, 1157, 1162 (civitas Dei). *Crítica de la razón práctica,* I, I, § 7.

dentales, porque, para alcanzar estos puntos de vista, le es preciso servirse de principios que no se extienden en realidad más que a objetos de la experiencia posible y que, si se los aplica a una cosa que no puede ser objeto de una experiencia, la transforman realmente y siempre en fenómeno, y declaran así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. He tenido, pues, que suprimir el *saber* para sustituirlo por la *creencia.*

De esta misma manera se resuelve la cuarta antinomia, y de ahí partirá Kant para fundamentar la existencia del Ser necesario, Dios, luego de haber criticado las pretensiones de la teología racional para establecerlo por la razón especulativa [1].

En efecto, la regresión dinámica tiene esto de particular, que, en lugar de tratar los fenómenos como cosas en sí, en las que las condiciones serían homogéneas con lo acondicionado, y donde no podría tener lugar un incondicionado, no se ocupa aquí más que de la derivación que hace salir la existencia contingente del ser necesario, de suerte que las dos tesis contradictorias pueden ser verdaderas al mismo tiempo, con tal de que se las tome en sentidos diferentes, lo contingente como perteneciente al mundo sensible, el Ser necesario como perteneciente al mundo inteligible. La existencia de un Ser necesario aparece, pues, como posible. Pero este "ser de razón" ¿corresponde a un objeto real? La existencia de fenómenos cuya existencia, siempre condicionada, no tiene su fundamento en sí misma y no podría bastarse a sí misma, nos incita a buscar algo distinto a todos los fenómenos; por consiguiente, un objeto inteligible en el que cesa toda contingencia. El primer paso que damos fuera del mundo nos obliga, pues, a comenzar estos nuevos conocimientos por la búsqueda del Ser absolutamente necesario.

¿Qué es Dios para la razón? No es solamente una *idea* (como lo es la sabiduría), sino un *ideal* (como lo es el sabio), es decir, según el punto de vista de Platón—que Kant define aquí perfectamente—, es la idea de un ser *individual* en quien se unifican todas las ideas de la razón: estas ideas, es verdad, según Kant, no tienen, como las ideas de Platón, una virtud creadora, sino que, como principios reguladores, tienen una virtud práctica, que sirve de fundamento a la posibilidad de perfección de ciertos actos. Ahora que la razón no se detiene aquí: pretende elevarse hasta un ser completamente determinado en su contenido y no solamente en su forma, en suma hasta el ser Ser perfecto, el *ens realissimum,* el Ser supremo, el Ser de los seres, y aún mejor: el Ser original del que deriva toda posibilidad de las cosas. El concepto de un tal ser es el de Dios concebido en el sentido trascendental.

Pero ¿con qué derecho la razón hace de este ideal un objeto *reali-*

[1] Dialéctica trascendental, cap. II, 9.ª sección, IV: solución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos en cuanto a su existencia en general (Barni, II, 108-113). Cap. III: Ideal de la razón pura, primera y segunda secciones (II, 114-124).

zado, un ser *hipostasiado,* y en fin *personificado?* Todas las pruebas de la razón especulativa en favor de la existencia de un Ser supremo se reducen a tres[1]: la más antigua, la más clara, que es la prueba "físico-teológica" sacada del orden y de la finalidad que testimonian las cosas del mundo y su conjunto; la prueba "cosmológica", llamada por Leibniz *a contingentia mundi,* y que pretende remontar del ser contingente al Ser necesario, tomando su punto de apoyo en la experiencia; en fin, la prueba "ontológica", que pretende sacar la existencia de Dios de la simple definición del Ser perfecto. Ahora bien: estos tres argumentos, nos dice Kant, se reducen en realidad a uno solo, que es el argumento ontológico, porque afirmar que el ordenador o que la causa de este mundo contingente, concebido como necesario, existe también necesariamente, es volver a "esa prueba ontológica cartesiana tan alabada, que pretende demostrar por conceptos la existencia de un ser supremo". Mas, al pretender concluir de la posibilidad la existencia, se confunde con un predicado real un simple predicado lógico que hace abstracción de todo contenido: cien táleros reales no contienen nada más (desde el punto de vista lógico) que cien táleros posibles. Y, sin duda, yo soy más rico si poseo cien táleros reales que si poseo tan solo la idea de ellos: pero el objeto en realidad no está simplemente contenido de una manera analítica en mi concepto, sino que se añade a él sintéticamente, y únicamente la experiencia puede determinar si lo posible es real; ahora bien: aquí nos falta en absoluto la intuición para determinar si el concepto de Dios es real, y por consiguiente no tenemos ningún medio de garantizar a un concepto formado por nosotros mismos su realidad objetiva[2]. De cualquier manera que el entendimiento haya llegado

[1] Tercera sección (II, 125-130). En las secciones siguientes, Kant muestra sucesivamente la imposibilidad de una prueba ontológica (II, 130-137), de una prueba cosmológica (137-149, con explicación de la apariencia dialéctica en todas las pruebas trascendentales de la existencia de Dios), y de la prueba físico-teológica (149-156).

[2] Observamos aquí (como ya lo mostré en mi conferencia del 5 de octubre en Jena, *Begriff und Idee,* publicada en *Die Tatwelt,* 1936) que Kant desconoció enteramente el sentido del argumento llamado por él "argumento ontológico", tal como fue formulado por San Anselmo *(El pensamiento cristiano,* referencia a San Anselmo), y después de él por Descartes: 1.°, asimilando el concepto de Dios al de un concepto cualquiera, el de un tálero por ejemplo—lo mismo que Gaunilon lo asimilaba al de las Islas Afortunadas—, cuando la fuerza de la prueba reside en el hecho de que el concepto de Dios es único y que es imposible aplicar a Dios las condiciones y determinaciones de las cosas finitas; 2.°, más fundamentalmente aún reduciendo a un *"concepto* formado por nosotros" una *idea* (en el sentido platónico) que es en nosotros "la cosa misma", o su efecto y su signo (por la presencia de Dios en el alma): alternativa que Kant enuncia (Barni, II, 134), pero que no se toma el trabajo de refutar, como si el error fuese evidente. Así, su crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios, y de las otras dos pruebas que reduce a esta, queda desprovista de valor, puesto que peca por *ignorantia elenchi,* es decir, por ignorancia de lo que precisamente

a este concepto, la existencia del objeto solo puede ser encontrada analíticamente, puesto que la *existencia* del objeto consiste precisamente en lo que *es* postulado en sí *fuera del pensamiento.* Pero tal tentativa excede todo esfuerzo humano. Así, la necesidad incondicionada de la que tenemos necesidad tan indispensable como del último apoyo de todas las cosas es el verdadero abismo de la razón humana. Aquí, todo se derrumba alrededor de nosotros... [1]

Sin duda, dice Kant[2], el concepto de un ser supremo es una idea muy útil en muchos aspectos; pero precisamente porque no es objeto más que en idea y no en realidad, hay que reconocer que es incapaz por sí solo de extender nuestro conocimiento, "y no nos haremos nunca más ricos en conocimientos con simples ideas que lo que podría hacerse un comerciante en dinero si, con el pensamiento de aumentar su fortuna, añadiese algunos ceros a su libro de caja". El Ser supremo permanece, pues, para el uso especulativo de la razón como un simple ideal. Pero se trata de un ideal exento de defectos, de un concepto que termina, culmina y corona todo el conocimiento humano. La realidad objetiva de este concepto no puede sin duda ser probada por este camino, pero no puede tampoco ser refutada. Ahora bien: al establecer *la imposibilidad de demostrar la no-existencia de Dios,* ejerciendo así "una censura continua de nuestra razón", la crítica echa por tierra todas las afirmaciones contrarias a la suprema realidad, sean ateas, materialistas, deístas o antropomórficas, y deja de este modo el camino abierto para una justa concepción de Dios, "si no a otro punto de vista, tal vez al punto de vista práctico, que estableciese sin contradicción la hipótesis de un ser supremo y absolutamente suficiente" [3].

Pero esto es, precisamente, lo que Kant va a establecer en la *Crítica de la razón práctica.* Deja ya entrever su propósito en las consideraciones relativas al Canon de la razón pura[4]. En efecto, dice, el objetivo final al que se refiere la especulación de la razón en su uso trascendental concierne a tres objetos de una importancia cardinal para la razón misma: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En otros términos, se trata de saber *lo que es preciso*

se cuestiona, como lo mostró claramente Hegel *(Ciencia de la lógica,* l. I, 1.ª sec., cap. I: El ser, traducción francesa. Jankélévitch, págs. 77-81).

[1] Dial. trasc., cap. III, 5.ª sección (Barni, II, 144).

[2] Sobre la concepción que Kant se forjó de Dios y sobre el lugar que Dios tiene en su sistema, véase el estudio de J. Kopper, *Kants Gotteslehre* (Kantstudien, Band 47, 1955-56, págs. 31 y sgs.) Schelling, en su *Filosofía de la mitología* (lec. 12 y 16, trad. Jankélévitch, t. II, p. 35-49, pág. 137), habría mostrado ya que "todo el gran aparato de la crítica kantiana no tendía en último lugar más que a demostrar la existencia de Dios": de ese Dios del que tuvo finalmente "el valor y la lealtad" de decir "que no es una simple idea".

[3] Capítulo III, 7.ª sección (Barni, II, 162).

[4] Del objetivo final del uso puro de nuestra razón (Barni, II, 268-273).

hacer si la voluntad es libre, si hay un Dios y una vida futura, y como esto preside nuestra conducta con relación al fin supremo, no es dudoso que se descubra aquí el objetivo final de las sabias disposiciones de la naturaleza en la constitución de nuestra razón. A las tres preguntas en las que está contenido todo el interés de mi razón, tanto especulativo como práctico, "¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, la razón en su uso práctico responde: "Haz lo que pueda hacerte digno de ser feliz". Ahora bien: este enlace necesario de la felicidad con la moralidad que no nos ofrece el mundo sensible, pero que la razón exige, la razón no puede esperarlo más que postulando en principio como causa de la naturaleza una *razón suprema* que presida según las leyes morales un *corpus mysticum* de los seres razonables. Dios y una vida futura son, pues, según los principios de la razón, dos suposiciones inseparables de la obligación que esta misma razón nos impone. Sin un Dios y sin un mundo que no es actualmente visible para nosotros, pero que esperamos, las magníficas ideas de la moralidad pueden muy bien ser objetos de aprobación y de admiración, pero no son móviles de intención y de ejecución [1]. He aquí lo que nos permite concluir, a falta del *saber*, una *creencia* a la que conviene el nombre de *fe*, y cuya piedra de toque es la *apuesta* que da una dirección a mis actos y a mis pensamientos. La cuestión que se plantea siempre es la de saber lo que vale esta certeza, y ver si la realidad objetiva de las tres ideas reguladoras de la razón pura, la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, puede ser probada "por otro camino", que permita restablecer la unidad de la razón, y el acuerdo entre la naturaleza y el mundo de los fines.

3. Ultimas tentativas para restablecer la unidad de la razón y el acuerdo entre la naturaleza y el reino de los fines. Crítica de la razón práctica (1788). La autonomía de la voluntad sometida a la ley del deber. Realidad del concepto de libertad: la razón en su uso práctico postula a la vez que la forma (tú debes) la materia (tú puedes) de su objeto. Cómo la ley moral conduce a la religión y, más específicamente, al cristianismo. El fideísmo de Kant. Esfuerzo para remontar el dualismo: Critica del juicio (1791). ¿En qué condiciones son posibles los juicios de finalidad? El subjetivismo, término de la doctrina. Opus postumum: la cosa en sí como ser de pensamiento o autoposición del universo y del yo. La receptividad construida, camino abierto al idealismo absoluto de sus sucesores. Cómo la metafísica del sujeto culmina, sin embargo, en una metafísica de Dios. Grandeza y límites del kantismo

[1] Canon de la razón pura, 2.ª sección: Del ideal del soberano bien como principio que sirve para determinar el objetivo final de la razón pura (Barni, II, 273 y sgs., 279). Para lo que sigue, véase la 3.ª sección: De la opinión, del saber y de la fe (Barni, II, 248-291), y, sobre la armonía que exige efectivamente la moral, la Respuesta a Eberhard de 1790 (trad. Kempf, Vrin, 1959), así como el apéndice a la Dialéctica trascendental sobre el uso regulador de los principios de la razón pura, en el que su "ostentoso desdén de la probabilidad" (Cournot, *Considérations*, 1. IV, cap. III) le impide discernir el principio constitutivo que le permitiría pasar del objeto en idea al objeto en realidad, de la idea del ser al ser (Barni, II, 164-204).

He aquí lo que la razón especulativa nos enseña con respecto al *concepto de Dios*, así como en relación con la inmortalidad del alma y la libertad. Desde este momento el problema consiste en saber cómo la razón en su uso práctico puede hacernos percibir en su aspecto *real* conceptos que no podían ser representados por la razón especulativa más que de una manera problemática, y cómo el orden de la libertad, con todo lo que implica y presupone, es posible al lado del orden de la naturaleza. Tal es precisamente el objeto de la *Crítica de la razón práctica* y del sistema que ella nos presenta como bastándose a sí mismo. Hay que ver aquí, no, como pretendió Benno Erdmann, una deformación o una desviación del pensamiento kantiano, en contradicción con los principios que postuló, una manera disimulada de reintroducir el viejo dogmatismo metafísico y ontológico cuya vanidad había demostrado, sino muy al contrario como vieron Jean-Paul Richter, Renouvier y Arnold, la culminación y el objetivo final de la Crítica. Kant lo declaró expresamente: "El origen de la filosofía crítica es la moral." Y también: "La realidad del concepto de libertad entraña como consecuencia inevitable la doctrina de la idealidad de los objetos como objetos de la intuición en el espacio y el tiempo [1]." Sea lo que sea de

[1] *Lose Blätter*, Reicke D 14 y D 12 (t. I, pág. 217). Véanse a este respecto las observaciones de Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, págs. 63 y sgs., y lo que dice Kant en el Examen crítico de la analítica de la razón práctica (trad. Picavet, pág. 184), a saber: que, si no se admite la idealidad del espacio y del tiempo, y si se hace de ellos determinaciones esenciales del Ser primitivo y de los seres de este mundo como cosas en sí, no hay otra salida que el spinozismo. Ahora bien: contra Jacobi, que había denunciado en la Crítica una tendencia secreta al panteísmo *(Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, 1785), Kant protestó en la Revista mensual de Berlín *(¿Qué es orientarse en el pensamiento?*, 1786. Trad. fr. Vrin, 1959), mostrando que en oposición al fanatismo aventurado de Spinoza él concibe a Dios como el Ser que asegura a las cosas su realidad y su armonía, pero que no las contiene. Dios mismo está fuera del espacio y del mundo, e igualmente está fuera del tiempo. De él hay que decir, no que es "sustancia infinita", sino que es "completa suficiencia": definición que debe ponerse en relación con la de Santa Teresa (Sólo Dios basta), que significa que sólo Dios basta, porque El mismo se basta. Véanse las *Vorlesungen über die Metaphysik* editadas por Politz (1821), págs. 242 y sgs., y las *Vorlesungen* editadas por M. Heinze (1894), págs. 712-25.

este último punto, es indudable, como Kant muestra en sus *Fortschritte* de 1791, que la idealidad del espacio y del tiempo y la libertad son los dos pivotes de todo su sistema, y que si el segundo no dirigió al primero, hay, sin embargo, entre ambos una convergencia o un acuerdo fundamental del que la libertad constituye la clave.

La cosa es visible ya en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785), que el sistema de la Razón práctica presupone, dice Kant[1], en la medida en que esta obra nos hace tomar contacto previo con el principio del deber, da de él una fórmula determinada y lo justifica en tanto que ley universal de la voluntad pura. Es la voluntad la que, con exclusión de todo motivo sensible[2], constituye el principio de todo bien. Ahora bien: la voluntad buena es la que no tiene otra ley que el deber y la que lo cumple por puro respeto a la ley. Tal es el principio que se impone a la voluntad universal. De ahí la primera máxima o ley fundamental de la razón pura práctica: *"Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal."* Pero la única máxima que puede ser erigida en ley universal es la que preside un fin absoluto, independiente de todos los móviles empíricos que constituyen un imperativo condicional y no el imperativo categórico del deber, y este fin no puede ser otro que la voluntad del ser razonable mismo tomándose como fin. De ahí la segunda máxima: *"Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio."* Y, en fin, como solo en sí misma la persona razonable puede encontrar, con la ley autónoma de su propia actividad, la única autoridad capaz de garantizar el valor del imperativo categórico del deber, la tercera máxima sería: *"Obra en el reino de los fines como si fueses a la vez el autor y el sujeto de una legislación universal."*

Pero esta autonomía de la voluntad razonable, que se da a sí misma su ley supone una condición *sine qua non*, a saber, la libertad. Ahora bien: ¿cómo es posible este poder y cuál es su fundamento? ¿Cómo puede establecerse en un solo y mismo sujeto, el hombre, la unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza? Es función de la metafísica de las costumbres preparar su determinación, partiendo de los juicios de la razón común, para elevarse desde ahí al conocimiento filosófico, y permitir, en fin, a la Crítica de la razón práctica establecerla mostrando cómo un ser razonable sometido al deber pertenece no solamente al mundo sensible, sino al mundo inteligible en el que sus actos están conformes con el principio de la autonomía de la voluntad, de la que la *libertad* es la clave, como es también la clave de bóveda de todo el edificio de un sistema de la razón pura. Así, por la apelación al sentido común y a la voz de la conciencia, por el análisis de los juicios que los hombres formulan naturalmente sobre la conformidad de sus acciones con la ley moral independientemente de toda consideración sensible, esta investigación, hecha siguiendo el ejemplo de Voltaire[1] y de Rousseau, en una forma "popular", apropiada al sentido común, evitando el inventar palabras nuevas como que se cose una pieza nueva sobre un vestido viejo, nos conduce, no a sacar la moral de la vida, sino a obtener del objeto un conocimiento *a priori* por conceptos puros, como la razón común lo reconoce implícitamente, y nos invita a emprender su búsqueda a fin de determinar la pura forma de la ley y de su posibilidad. Como dice en las últimas líneas de la Razón práctica: "Tenemos, por decirlo así, a la mano los ejemplos del juicio moral de la razón. Descomponiéndolos por el análisis en sus conceptos elementales, gracias a un procedimiento análogo al de la química, podrán obtenerse en el estado puro los elementos empíricos y los elementos racionales que se encuentran en ellos. Y así la ciencia conducida metódicamente de una manera crítica es la puerta estrecha por donde se accede a la doctrina de la sabiduría."

Demos de lado las divisiones escolásticas, por definiciones, problemas, teoremas, corolarios y escolios, que tratan de establecer un paralelismo entre las dos Críticas. Nos queda esto, que señala el camino nuevo por el que se lanza la Crítica y establece el derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una extensión que no es posible para ella en el uso especulativo.

Sin embargo, siempre nos encontraremos con la razón pura, aunque se trate de la razón considerada en su uso práctico, es decir, en su aplicación a las máximas de la voluntad, y no a los objetos del conocimiento. Ahora bien: mientras que la razón en su uso especulativo

[1] *Crítica de la razón práctica*, Prólogo (Picavet, pág. 10).

[2] Esta exclusión de todos los móviles sensibles, del placer, del interés, de los fines del instinto y de la sensibilidad, hacía decir a Schiller (carta a Goethe del 21 de dic. de 1798. Stuttgart, 2.ª ed. 1856, II, 229) que la filosofía práctica de Kant presenta un aspecto melancólico, y que "hay siempre en él algo que, como en Lutero, recuerda al *monje*", pero no, a decir verdad, el verdadero ideal del monje, que es la alegría.

[1] En el capítulo sobre los móviles de la razón práctica (Picavet, pág. 140), Kant cita a Voltaire como un tipo de hombre en el que los flancos débiles de su carácter no nos dispensan del respeto que le es debido y que se dirige a la ley que su ejemplo nos presenta. Sabemos, por lo demás, que Kant había leído mucho a Voltaire: concluye sus *Sueños de un visionario* con las palabras de Cándido "Cultivemos nuestro jardín"; las tres preguntas que se plantea la razón pura (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué debo esperar?) son las que Voltaire había planteado en el *Poema sobre el temblor de tierra de Lisboa* y en el *Filósofo ignorante;* al igual que Voltaire, enlaza la creencia en la inmortalidad del alma con la creencia en la existencia de Dios, fundada en la exigencia de justicia, de suerte que, "si Dios no existiese, sería preciso inventarlo". (Cf. Picavet, nota 15, pág. 316.)

se veía obligada a no sobrepasar los límites de la experiencia y se extraviaba en el momento que los sobrepasaba en la búsqueda de objetos inaccesibles, la razón en su uso práctico puede bastar para la determinación de su objeto y por esto mismo tiene siempre una realidad objetiva, puesto que la voluntad es un poder, o de producir objetos que corresponden a las representaciones, o de determinarse a sí mismo a realizar estos objetos, es decir, de determinar su causalidad; tiene, pues, el poder creador que faltaba a la razón en su uso especulativo, lo que la impedía toda intuición intelectual y hacía de sus conceptos puras formas sin materia, al menos inteligible. Y así—tocamos aquí la articulación rectora del kantismo—*mientras que, en el uso teórico, la forma del conocimiento debía recibir su materia de otra parte, a saber, de la intuición empírica, en su uso práctico la razón, por medio de la libertad, pone la materia al mismo tiempo que la forma de su objeto.*

La forma, en efecto, es la ley que preside la buena voluntad sin condiciones de sentimiento, de placer, de interés; por tanto, sin mezcla de ninguna clase; en una palabra: es el deber, ese imperativo categórico que exige que la acción sea cumplida por puro respeto [1] a la ley, que nos dice: "Tú debes porque tú debes"; que nos prescribe el obrar siempre de tal manera que seamos a la vez sujeto y autor de una legislación universal en un reino de los fines, en el que la humanidad fuese tratada siempre como fin, nunca como medio.

Así el deber implica y postula necesariamente la autonomía de la voluntad: no tenemos necesidad de consultar a la experiencia; nos basta advertir en el interior de nosotros la existencia de la ley moral para estar seguros de nuestra libertad. Debemos; por tanto, podemos. La forma pone aquí su materia: la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; la libertad es la *ratio essendi de la ley moral* [2]. Este concepto de la libertad, la razón especulativa no podía plantearlo más que de una manera problemática, sin poder afirmar su realidad objetiva: la razón práctica lo afirma por el contrario como objetivamente real, y con ello se resuelve la antinomia con la que la razón y el entendimiento se enfrentaban, la una afirmando la libertad, el otro el determinismo, sin poder encontrar salida. La antítesis, que postula el determinismo, es verdadera en el orden fenoménico, es decir, en el mundo sensible; la tesis, que afirma la existencia de una causalidad libre, es verdadera en el orden nouménico, es decir, en el mundo inteligible; ninguna contradicción en esto.

[1] "La personalidad misma", dice Kant en la *Religión*, no es otra cosa que "la idea de la ley moral con el respeto que le es inseparable." El puro sentimiento del respeto es la receptividad con relación a la ley moral, de tal suerte que, al someterme a la ley, me someto a mí mismo como razón pura, en tanto que ser libre. Véanse las interesantes observaciones de Heidegger *(Kant*, 214 y sgs.) sobre el respeto y la esencia del sentimiento en general según Kant, correlativamente a la noción moderna de "proyecto de sí".

[2] Prólogo (pág. 3, nota; pág. 7, nota). Ley fundamental de la razón pura práctica, pág. 51). En las *Reflexionen* (Erdmann, II, l. 156. Ac. Berlín, XVII, número 4.349) Kant dice expresamente que la libertad es la única cosa dada *a priori*, que lleva a la admisión de los inteligibles, a saber: Dios y un mundo futuro en el cual la naturaleza esté conforme con las leyes morales.

Se comprende desde este momento que Kant haya podido decir en su Prólogo:

> El concepto de la libertad, en tanto que su realidad es establecida por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda de todo el edificio de un sistema de la razón pura e incluso de la razón especulativa. Y los otros conceptos, los de Dios y de la inmortalidad del alma, que, como simples ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se refieren al concepto de libertad y, con él y por él, adquieren consistencia y realidad objetiva; es decir, que su *posibilidad* es probada por el hecho de que la libertad es real, puesto que esta idea se manifiesta por la ley moral.

Así, aunque todo acto moral esté determinado por el carácter empírico del sujeto según las leyes que regulan la sucesión de los acontecimientos en el tiempo, cada una de estas acciones pertenece también a un fenómeno único del carácter inteligible que él se da a sí mismo y según el cual se atribuye, como a una causa independiente de toda sensibilidad, la causalidad de los fenómenos mismos de este carácter empírico.

Con ello, en fin, se establece no solamente la legitimidad, sino la supremacía de la razón pura práctica en su enlace con la razón pura especulativa, así como el valor de los tres postulados que exige el principio fundamental de la moralidad o la ley por la que la razón determina inmediatamente a la voluntad [1]. Estos postulados de la razón pura práctica son, con la *libertad*, considerada positivamente como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible, *la inmortalidad del alma* y *la existencia de Dios*, a las que conduce la aspiración al soberano bien que es necesitado por el respeto a la ley moral y que supone necesariamente también la realidad objetiva de este Bien supremo.

En efecto, la realización del soberano bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral. Ahora bien: la conformidad perfecta de la voluntad con la ley moral y con la voluntad misma de Dios es la santidad, perfección de la que no es capaz ningún ser razonable en el curso de su existencia sensible y que no

[1] Dialéctica de la razón pura práctica, cap. II: De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del soberano bien. IV: La inmortalidad del alma. V: La existencia de Dios. VI: Sobre los postulados de la razón pura práctica en general. En este último pasaje (Picavet, 240) Kant enumera los postulados de la razón pura práctica en este orden: inmortalidad, libertad, existencia de Dios. Pero es evidente, según el texto inicial citado anteriormente, que los postulados de la inmortalidad y de la existencia de Dios dependen del postulado de la libertad, que constituye la clave de bóveda del edificio.

es posible más que en la suposición de una existencia de la persona subsistente indefinidamente: esto es lo que se llama la inmortalidad del alma.

Por otra parte, la felicidad, que constituye con la perfección uno de los dos elementos del soberano bien, no es más que la perfección realizada o realizable en este mundo. La virtud merece la felicidad, pero no la produce; es preciso, pues, que la justicia sea restablecida en otro mundo por una Causa suprema de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza, y capaz de asegurar esta conexión o esta armonía exacta entre la felicidad y la virtud; este Ser, causa y autor de la naturaleza, es Dios. Lo que equivale a decir que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, no solamente como una hipótesis especulativa, sino como una pura creencia de la razón, porque solo la razón pura es, según su uso teórico y también según su uso práctico, la fuente de la que emana.

En este punto [1] el cristianismo nos ofrece un precepto moral, el del amor a Dios y al prójimo, que le sitúa en pureza y en rigor, así como en medida y conveniencia a nuestra naturaleza de hombre, por encima de la doctrina moral de los estoicos y de todos los filósofos que se dicen expertos en la ciencia de Dios, mientras que la santidad a la que el hombre consagra toda su vida le eleva sobre la sabiduría que se atribuye. Esta ley de todas las leyes presenta la intención moral en toda su perfección, proponiéndonos como modelo un ideal de santidad que no puede alcanzar ninguna criatura en este mundo, un ideal al que debemos tratar de acercarnos por medio de un progreso ininterrumpido, realzando la confianza del hombre con la esperanza de una duración sin fin. Así la doctrina del cristianismo nos da un concepto del soberano bien o del reino de Dios, único que satisface las exigencias más rigurosas, las más altas y las más santas, de la razón práctica. De esta manera, mostrándonos en el soberano bien el objeto y el punto final de la razón pura práctica, la ley moral conduce a la religión, nos lleva a reconocer todos los deberes como órdenes divinas, no como órdenes arbitrarias y fortuitas de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre y autónoma, que, sin embargo, deben ser miradas como órdenes del Ser supremo, puesto que no podemos esperar más que de una Voluntad perfectamente buena, santa y omnipotente el soberano bien que la ley moral nos impone un deber el proponernos como el objeto de nuestros esfuerzos: objeto desinteresado, porque no es mi felicidad, sino la ley moral la que constituye el principio determinante de mi voluntad que trabaja en la realización del soberano bien por el acuerdo y la sumisión a la voluntad de Dios cuyo

[1] Véanse estos admirables textos en el capítulo de los Móviles de la razón pura práctica (Picavet, 148-151), y en la Dialéctica de la razón pura práctica: La existencia de Dios (págs. 232-39), La extensión de la razón pura (pág. 250), De la relación sabiamente proporcionada de las facultades de conocer del hombre con su destino práctico (pág. 266). Aquí encuentra Kant los acentos de un Pascal.

objetivo final en la creación del mundo es la gloria de Dios y el soberano bien, condición y medida de nuestra propia felicidad. También los deberes para con Dios se colocan por encima de todos los demás deberes.

He aquí lo que nos enseña la razón pura práctica en su enlace con la razón pura especulativa y sus datos tienen un valor supremo y regulador desde el punto de vista del conocimiento mismo, puesto que, en definitiva, todo interés es práctico: el interés de la razón especulativa no es más que condicionado, y tan solo se completa en el uso práctico. En efecto, si la razón pura puede ser práctica por sí misma y si lo es realmente como lo prueba la conciencia de la ley moral, no hay nunca más que una sola y misma razón, que desde el punto de vista teórico o práctico juzga según principios *a priori*. Pero en este enlace de las dos razones la primacía pertenece a la razón práctica; es ella la que extiende el dominio de la razón y determina lo que la razón teórica dejaba indeterminado. Pero lo determina desde el punto de vista práctico, como objeto de creencia, no como objeto de ciencia.

Así, esta extensión de la razón en su uso práctico no es una extensión del conocimiento. Kant pretende escapar del escepticismo al que le conduce su idealismo formal por un fideísmo que restaura los objetos supremos de la razón en tanto que dados por los postulados prácticos. La razón no recibe con ello extensión del conocimiento; únicamente la posibilidad, que no era antes más que un problema, se convierte aquí en una aserción, que responde a una necesidad que tiene fuerza de ley. No se trata aquí, por lo demás, más que de una certeza moral, y volvemos así a las conclusiones de la *Crítica de la razón pura* [1]. "Puesto que esta certeza descansa en principios subjetivos (el sentimiento moral), yo no debo siquiera decir: *es* moralmente cierto, sino: *yo estoy* moralmente cierto de que hay un Dios. Esto quiere decir que la fe en un Dios y en una otra vida se halla de tal manera unida a mi sentimiento moral que no corro ya riesgo de perder esta fe, ni temo verme nunca privado de este sentimiento." Pero ¿basta con esto a un espíritu ávido no solamente de creencia o de certeza, sino de verdad o de realidad?

Por otra parte, la solución que da Kant a la antinomia de la razón no es más que una solución aparente. Según él, el hombre, por su existencia fenoménica, en tanto que ser sensible, permanece enteramente sometido al determinismo natural, pero en su existencia nouménica, en tanto que ser moral, determina libremente sus acciones según su carácter inteligible. Así se pondrían de acuerdo según él la naturaleza y la libertad. En realidad Kant no las puso de acuerdo; las separó por completo. Pues, ¿qué significa y qué vale la afirmación práctica de una

[1] Metodología trascendental, cap. II (Canon de la razón pura), 3.ª sección (Barni, II, 290).

libertad nouménica, de un incondicionado absoluto, desde el momento que la razón en su uso especulativo demostró la imposibilidad de que la libertad intervenga, sea en la trama de los fenómenos, sea en el origen de la serie (dos problemas indisolublemente enlazados, según Kant), y dado que excluye, por consiguiente, la libertad de todo el orden temporal para relegarla a un mundo intemporal del que no podemos tener ninguna idea y que no puede, en definitiva, actuar sobre el otro? "Aunque la voluntad sea libre, esto no concierne más que a la causa inteligible de nuestro querer; nuestros actos no deben ser nunca explicados de manera diferente a todos los demás fenómenos de la naturaleza" [1]. ¿Podría decirse que en un sentido, sin embargo, son el efecto de esta voluntad libre? Sin duda; pero ¿qué pensar de un mundo en el que el efecto a cada instante se encuentra radicalmente separado de su causa? [2] He aquí el obstáculo mayor al sistema de Kant [3].

[1] Canon de la razón pura, 1.ª sección (Barni, II, 269).

[2] Como lo hacía observar F. Evellin, en la sesión de la Sociedad francesa de Filosofía del 27 de octubre de 1904, consagrada a la exposición y a la discusión de la tesis de V. Delbos sobre la teoría kantiana de la libertad (Boletín de enero de 1905, pág. 20). A lo cual Delbos responde que Kant admitió siempre una acción de la libertad sobre el mundo de los fenómenos: ahora que no quiso que se la pudiese representar teóricamente y expresar en lenguaje de conocimiento; porque, como dice Lachelier (pág. 5), la causalidad libre, lo mismo que la existencia fuera del tiempo y del espacio de la causa que la ejerce, no puede ser para nosotros el objeto de ninguna intuición. Y añade Lachelier: "lo más difícil es comprender cómo esta causalidad inteligible", que resulta para él del hecho de que nos dictamos a nosotros mismos nuestra conducta, "determina nuestra causalidad fenoménica y modifica, por intermedio de esta última, la marcha de los acontecimientos de este mundo".

[3] De esta ineficacia de la moral kantiana, como consecuencia de su falta de fundamento en la doctrina de Kant, nadie tuvo un sentimiento más vivo que Maurice Barrès, y su apreciación sobre la enseñanza recibida del kantiano Burdeau (al que describe con el nombre de Bouteiller, en el capítulo primero de *Los desarraigados*, Liceo de Nancy, octubre de 1879) constituye un testimonio muy significativo del estado de espíritu de una generación, aunque Paul Claudel encontrase a Barrès injusto con respecto a su maestro: "Kantiano convencido, les ofreció la verdad según su maestro. El mundo no es más que una cera en la que nuestro espíritu, como un sello, deja su impronta... Nuestro espíritu dice: "Hay espacio, tiempo, causas": es el sello que se describe a sí mismo. No podemos verificar si estas categorías corresponden a nada real... La gran empresa para las generaciones precedentes fue el paso de lo absoluto a lo relativo; se trata hoy día de pasar de las certezas a la negación sin que pierda todo valor moral. De pronto, un hombre de gran elocuencia comunicaba a estos jóvenes el más agrio sentimiento de la nada del que no podemos desprendernos en el curso de la vida si no prescindimos de pensar en él y lo sustituimos con múltiples conatos de acción... M. Bouteiller, luego de una etapa en el escepticismo absoluto, creía poder, con Kant, y por medio de una llamada al corazón, reconstruir en sus alumnos la categoría de la moralidad y un conjunto de certezas. No le siguieron... Con parsimonia hacía descansar toda su conducta, e igualmente su enseñanza, en el principio kantiano que formulaba así: yo debo obrar de tal suerte que pueda querer que mi acción sirva de regla universal. Hay en esta regla un elemento de estoicismo, y también un elemento de desmedido orgullo, porque equivale a decir que se puede conocer la regla aplicable a todos los hombres—y, así mismo, un germen de intolerancia fanática, porque concebir una regla común a todos los hombres es sentirse muy tentado a someterles a ella por su bien—, hay, en fin, un desconocimiento total de los derechos del individuo, de todo lo que la vida encierra de variado, de poco análogo, de espontáneo en mil direcciones diversas... Dura moral..." Barrès, como muchos hombres de su generación, no llegó nunca a deshacerse por completo de este idealismo escéptico heredado de la enseñanza kantiana. Claudel, 1890, luego de su conversión, lo abandonó como una losa de plomo.

Si, pues, la *Crítica de la razón práctica* precisó singularmente al mismo tiempo que la noción del soberano bien como síntesis de la moralidad y de la felicidad los conceptos de Dios, de libertad y de inmortalidad del alma; si les dio, desde el punto de vista práctico, un valor incomparable como objetos de creencia, no adelantó con todo la solución del formidable problema que plantea esta absoluta separación de los dos órdenes, el del conocimiento y el de la acción, el del entendimiento sometido al dato sensible y el de la razón que pretende liberarse de él, el de la naturaleza y el de la libertad, cuyo sujeto es, sin embargo, el mismo; a saber, el hombre. Consciente de esta dificultad, pero seguro de que ninguna contradicción puede subsistir en su sistema, cuya unidad orgánica afirma con fuerza, Kant trató de "lanzar un puente de un dominio al otro", de restituir la unidad de la razón, en su doble uso especulativo y práctico, y de encontrar para ello un término medio que estableciese un paso del orden de la libertad al orden de la naturaleza y permitiese al menos concebir la "posibilidad" de realizar en la naturaleza los fines de la libertad.

Tal es el fin que se propuso en la *Crítica del juicio*, cuyo proyecto había concebido en 1787, bajo la forma de una Crítica del gusto, destinada a descubrir los principios *a priori* de una tercera facultad del espíritu, la facultad de los fines o teleología, intermedia entre la filosofía teorética y la filosofía práctica y que serviría de enlace entre ellas. Pero concibió muy pronto una extensión nueva de esas ideas de belleza, de armonía y de finalidad, a las que había negado primeramente todo carácter científico [1], y a pesar de las "investigaciones sutiles" que "la cerrazón de la época le hacía más difíciles", publicó en la Pascua de 1790 la tercera Crítica.

La cuestión que se plantea es la de saber cómo la ley natural de causalidad puede estar subordinada por el pensamiento a la finalidad que rige el orden moral. Ahora bien: el acto de pensamiento por el que se subordina una idea a otra es un juicio. Por consiguiente, habrá que emprender la crítica de la facultad de juzgar si se quiere encontrar

[1] *Crítica de la razón pura*, Dial. trasc. III, 6.ª sec. (Probarían todo lo más un *arquitecto*, pero no un *creador* del mundo. Barni, II, 153); Apéndice (Suposición no constitutiva, sino solamente reguladora, *como si*. Barni, II, 195).

un término medio entre la naturaleza y la libertad. Un juicio tal como el de causalidad en general es un juicio *determinante*, por el cual se subsume un caso particular en un concepto general *dado*. Pero el juicio de finalidad es muy distinto; en este caso es el hecho particular y concreto el que es dado y partiendo de él es preciso elevarse a lo general por un juicio *reflexivo*. Ahora bien: ¿en qué condiciones son posibles los juicios reflexivos o de finalidad? Tal es el objeto de la tercera Crítica [1], que llama especialmente la atención sobre la manera cómo "la sensibilidad y el entendimiento, esas dos fuentes heterogéneas del conocimiento, se ponen siempre de acuerdo para permitir un conocimiento experimental en general", y sobre todo "una experiencia de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares y simplemente empíricas, de las que el entendimiento no nos enseña nada *a priori*, a pesar de que la naturaleza parece haber sido organizada intencionalmente para responder a nuestro poder de comprensión". Leibniz, prosigue Kant, designaba su principio con el nombre de *armonía preestablecida*, para indicar que debíamos pensar con ello una cierta finalidad en la manera cómo la Causa suprema dispuso las cosas en nosotros y fuera de nosotros. A esta especie de armonía entre el espíritu y las cosas, entre el entendimiento y la sensibilidad, corresponde una cierta contingencia del orden de la naturaleza que se manifiesta en la finalidad, sea estática, sea biológica. En el primer caso, el entendimiento descubre un acuerdo, por lo demás puramente formal y subjetivo, entre el detalle de la naturaleza y nuestras propias facultades, acuerdo que es la fuente del placer o de la satisfacción estética *desinteresada* experimentada por el espíritu en presencia de lo bello; porque lo propio de lo bello es *agradar universalmente sin concepto* en virtud de un juicio singular al mismo tiempo que universal y necesario, al menos subjetivamente, lo que denota la Idea (y no ya solamente el concepto) de una armonía o de un acuerdo espontáneo, por libre juego, entre el entendimiento y la imaginación [2]. Lo sublime pone en relación la imaginación con la razón,

[1] Como lo indica en la *Crítica del juicio*, Introducción IX, y todavía más explícitamente en la respuesta de 1790 a Eberhard que citamos aquí, y que muestra que Kant no rechaza la idea leibniziana de una armonía preestablecida, concebida como un acuerdo entre el entendimiento y la sensibilidad, o entre las consecuencias que resultan de nuestros conceptos de la naturaleza y las que derivan de nuestro concepto de la libertad, "armonía que exige efectivamente la moral".

[2] Analítica de lo bello, 1.° y 2.° momentos; § 1-9; 4.° momento, § 22. (Trad. Gibelin, Vrin, 1946, págs. 39-53, y 69). Sobre *la naturaleza y el papel de la imaginación*, véase el texto de las *Lose Blätter* (Reicke B 12) en el que Kant muestra que la síntesis trascendental de la imaginación, que suponen el uso empírico y el uso puro de la imaginación productora, está en la base de todos los conceptos del entendimiento. Cf. lo que dice Heidegger *(Kant*, 3.ª sec.) acerca del lugar central que ocupa en el sistema de Kant el acto a la vez receptor y creador de la potencia imaginativa y formativa, que es, según la expresión de la Antropología, "una facultad de intuir incluso sin la presencia del objeto", y en la cual tienen su raíz el entendimiento y la intuición.

que si se muestra impotente para aprehender lo real es capaz de extender hasta el infinito sus ideas más allá de los fenómenos. A diferencia de lo sublime, que reside no en la naturaleza, sino en el espíritu, la belleza natural (de una flor, de un cristal, de un tema musical) encierra, sin representación de fin, una finalidad de forma tal que el objeto parece haber sido predeterminado para nuestra imaginación y que la belleza, en la medida en que resalta en el entendimiento, así como en la facultad de conocer objetos de experiencia, se nos aparece realizada fuera de nosotros en la naturaleza, que el juicio del gusto nos hace concebir, al menos idealmente, no como un mecanismo sin fin, sino como un arte, es decir, como la obra de un espíritu semejante al nuestro, como una libre producción de la belleza por el poder creador e incomunicable del genio.

El juicio estético, y más particularmente el juicio del gusto, nos conduce así a concebir una finalidad de la naturaleza; pero este concepto no puede ser aplicado a la naturaleza más que de una manera ideal y, por consiguiente, puramente subjetiva, de la misma manera que la belleza puede ser tenida por una figuración ideal o un símbolo de la moralidad, siendo también el libre juego de la imaginación en su relación con el entendimiento como el símbolo del libre juego de la voluntad moral en su acuerdo con la razón. El juicio teológico no enuncia solamente la idea de una armonía entre nuestra imaginación y nuestro entendimiento, sino la existencia o al menos la posibilidad de un acuerdo real de las diversas partes de la naturaleza entre sí y, por consiguiente, de una finalidad, no ya solamente formal e ideal como la de las figuras geométricas, ni relativa a nuestro interés humano, sino objetivamente aplicable a las cosas cuyo detalle no es inteligible más que por la representación del todo: tal es la reciprocidad de la causa y del efecto, del fin y del medio, cuyo espectáculo nos ofrece la naturaleza en todas aquellas producciones en las que se organiza a sí misma y que sería inexplicable e incluso inobservable si no se postulase como absolutamente necesaria la máxima de que *nada existe en vano* en tales producciones [1]. ¿De dónde proviene esta finalidad de la vida? No proviene del mecanismo de la materia, a la que la crítica de la razón pura nos prohíbe atribuir ningún poder oculto. ¿Proviene de un principio suprasensible superior a la naturaleza? Pero el juicio de finalidad no autoriza semejante conclusión: la finalidad no es, como la causalidad, un

[1] Analítica del juicio teleológico, § 66: El principio del juicio de finalidad interna en lo seres organizados. Principio teleológico, dice Kant, al que no se puede renunciar, como tampoco al principio universal de la física; a saber, que *nada ocurre al azar*, pues de otro modo no habría lugar en absoluto para la experiencia en general (Gibelin, pág. 123).

principio *constitutivo* que permita establecer *a priori* el detalle de los hechos. El juicio de finalidad no es *determinante,* sino *reflexivo*; nos suministra una materia a considerar, un hilo conductor, y todo lo más un principio regulador para ayudarnos a reconocernos en el detalle de los hechos; no nos permite conocerlos en el sentido riguroso del término, a la manera como los conoce el mecanismo subsumiendo las intuiciones en los conceptos, es decir, yendo del concepto a la intuición, de lo general a lo particular, de las partes al todo, según el acto determinante que constituye el conocimiento propio del entendimiento humano. "Porque no se conoce perfectamente una cosa sino en tanto se la puede crear uno mismo por conceptos"[1]. Ahora bien: la organización, como fin interior de la naturaleza, sobrepasa infinitamente nuestro poder de creación.

Sin embargo, entre las leyes generales de la naturaleza, tal como nuestro entendimiento las determina *a priori,* y el detalle de la naturaleza, que en su infinita variedad no es determinado por ellas, debe existir una concordancia, una armonía o un concierto *(Zusammenstimmung)* que se aparecería a un entendimiento intuitivo capaz de ir del todo a las partes, de ver en el detalle de las cosas algo, no ya contingente o accidental, sino determinado en virtud de las leyes generales de la naturaleza. Para un tal entendimiento, mecanismo y finalidad serían coincidentes. Nuestro entendimiento, en razón de su naturaleza discursiva, no puede tener la intuición simultánea del todo y de las partes; debe contentarse con ir de la *idea* del todo a las partes que lo constituyen, representándose el todo como un efecto cuya idea incluso es su principio y su causa determinante como fin, de suerte que supone en la naturaleza la intervención de una Causa inteligente capaz de determinarse según fines. En otros términos, como lo indica también Kant en su respuesta a Eberhard, este acuerdo, que nos mueve a enunciar juicios sobre los fines reales de la naturaleza, nos prepara para comprender la armonía de las leyes de la naturaleza y de las leyes de la libertad que exige la moral, y en tanto esta concordancia es contingente no puede ser comprendida más que por intermedio de una Causa inteligente del mundo. Esto es lo que Kant pretende establecer en la última parte de la Crítica, donde trata del uso del principio de finalidad[2], mostrando cómo somos llevados a ver en el mecanismo el instrumento de una finalidad superior y universal, derivada de un principio suprasensible, real, aunque inaccesible a nuestra inteligencia, de suerte que se puede juzgar el conjunto de la naturaleza según dos especies de principios sin que la explicación teleológica contradiga la explicación mecanicista; así ocurre en el dominio del arte humano con un reloj, cuyos movimientos particulares se explican por leyes mecánicas, pero cuya existencia supone una voluntad organizadora inteligente; así ocurre, y con mayor razón, en el dominio de la naturaleza viviente con una simple brizna de hierba. Pero solo la explicación mecanicista tiene valor de conocimiento y el principio de finalidad no expresa más que una necesidad subjetiva, una exigencia del juicio humano y no una condición determinante de los objetos mismos; nos autoriza a ver en la vida, lo mismo que en la belleza de la naturaleza, un *símbolo* de una libertad inteligible; pero este símbolo no tiene quizá sentido más que para nosotros, y quizá no expresa nada real, fuera del valor objetivo real que le confiere la razón práctica en el mundo moral, gracias a la única cosa que es dada *a priori* como un fin en sí; a saber: la libertad, Dios y la vida futura, cuyas leyes valen para todos los seres razonables como leyes objetivas de la perfección, que garantizan el acuerdo de la virtud y de la felicidad, de la libertad y de la naturaleza, y el advenimiento de un reino de los fines. Así, pues, siempre partiendo de una exigencia práctica de nuestra naturaleza moral, y no de un conocimiento teórico de la naturaleza en general, se eleva Kant a la existencia de un Legislador supremo como objeto de creencia. La consideración del hombre y sus luces se detienen en este punto, que señala los límites de nuestro poder. La conclusión de la tercera Crítica no hace más que confirmar y precisar los resultados de las otras dos. La razón teórica se ve forzada a admitir la posibilidad de un mundo suprasensible. Pero este no tiene realidad objetiva más que para la razón práctica, a título de creencia moral. No obstante los esfuerzos que realizó para aproximarlos con ayuda del principio de finalidad, el dualismo sigue siendo irreducible entre el mundo de la ciencia y el de la creencia, entre el determinismo fenoménico y la libertad nouménica. De esta no *sabemos* si existe: la cosa en sí permanece inaccesible al saber humano. ¿Quién puede, por consiguiente, garantizarnos que nuestras creencias tienen un valor real?, ¿que el orden moral es algo más que una exigencia de nuestra fe práctica? Kant, en su obra sobre *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793), intentó mostrar que el orden moral procede del querer divino: pero, añade a continuación, sería alterar la pura moralidad; sería, por consiguiente, alterar la religión misma, ver en ella otra cosa

[1] Analítica, § 68 (Gibelin, 189).

[2] Véanse sobre todo los § 77 y 78 de la Dialéctica (págs. 210-15) sobre la unión del principio del mecanismo general de la materia con el principio teleológico en la técnica de la naturaleza, y la manera cómo el principio de una deducción mecánica puede mantenerse al lado del principio teleológico sin hacerlo superfluo; la Metodología del juicio teleológico, § 84 (pág. 232) donde Kant muestra en qué sentido "el hombre es el fin último de la creación"; y las Observaciones finales sobre la prueba moral de Dios y la convicción resultante de la creencia práctica, § 86-91 (págs. 237-73), dado que la idea de la libertad, dice, es el único concepto suprasensible que prueba, gracias a su causalidad propia, su realidad objetiva en la naturaleza y fundamenta así las ideas de Dios y de la inmortalidad como cosas de hecho.

que un acto de nuestra buena voluntad y hacer depender de una gracia divina la regeneración del hombre[1]. Así, el fin último de la creación, que es la realización por el hombre de su tipo tal como existe en Dios desde toda la eternidad a fin de permitir que nos convirtamos en hijos de Dios, este ideal, descendido del cielo para acercarse a nosotros—esté encarnado o no en una persona histórica—, no debe ser concebido también más que como un *ideal,* como una necesidad práctica de la razón, objeto de una fe moral. Debemos imitarlo: es preciso, pues, que podamos hacerlo. He aquí lo que afirma la voluntad buena. Pero, como toda fe, esta afirmación subjetivamente suficiente, que nos hace tener la cosa por verdadera, se ve acompañada de la conciencia de su insuficiencia objetiva: es, pues, opuesta al saber. Lo que equivale a proclamar el fracaso, y el fracaso inevitable, de toda tentativa filosófica en el campo de la teodicea (1791). Y es, además, cortar al hombre lo sobrenatural, excluir de la religión el misterio y el milagro, no reconocer a la gracia más que el papel accesorio de un *parergon,* no ver en la Iglesia más que una "república ética", que descansa, no en símbolos históricos, sino en la única ley moral inmutable, y que establece como único lazo entre los hombres una "fe de razón", de la que la fe histórica no es más que el vehículo y el revestimiento exterior[2]: así ocurre con la resurrección de Cristo, el misterio de la Trinidad o la idea apocalíptica del fin del mundo y del juicio final. El único fundamento de la religión, y de la Iglesia misma, es su acuerdo con la conciencia moral universal y con la ley natural del deber en el que reconoce un mandamiento divino sin dejar por ello de buscar en otra parte, y no en nosotros, la regla de nuestra acción y el principio que la preside y la juzga.

En esta pretensión de excluir lo sobrenatural, de reducir la religión a los límites de la simple razón y de no apoyarla en otro dato que en los de la razón—a la que se niega, por lo demás, toda aprehensión de su objeto para no dejarle más que un ideal, es decir, un concepto vacío que recibe todo su contenido de creencias prácticas—, se reconoce el término supremo de esta doctrina, que arrebata desde el principio al hombre todo medio de encontrar o de reencontrar en las cosas otra cosa que a sí mismo o lo que él mismo ha puesto en ellas, por la que todo lo que sobrepasa nuestra naturaleza le resulta absolutamente extraño y queda para siempre cerrado a ella, de suerte que nuestra naturaleza es incapaz de recibir lo Infinito propiamente dicho o lo sobrenatural.

[1] En el opúsculo "¿Qué es orientarse en el pensamiento?" (1786), Kant decía ya: "Mostraré muy explícitamente que solamente en la razón, y no en un presunto sentido misterioso de la verdad o en una intuición trascendente llamada fe, puede apoyarse una tradición o revelación."

[2] Este principio de interpretación, o de evacuación, del hecho histórico inspiró toda la exégesis neotestamentaria alemana en el siglo XIX, y se encuentra también en Bultmann (*Pensamiento cristiano,* apéndice, nota 3, págs. 704-05).

Por haber separado la libertad de la naturaleza—y aún más gravemente por tratar de dejar a salvo la libertad, con exclusión de toda intervención eficaz de la gracia en sentido propio—, Kant desgajó la vida moral de la vida sobrenatural, la libertad de la gracia, presentándola así inconclusa[1].

El mismo, por otra parte, no dejó de tomar conciencia de esta falta, de este fracaso de su sistema y de su impotencia final para resolver el enigma que planteaba y privarnos, y privarse a sí mismo, de todo medio de superarla: y esto es lo que testimonian las hojas de la obra incompleta que se publicó con el título de *Opus postumum*[2]. En efecto, el propósito general de Kant era establecer los fundamentos de una metafísica que escapase a la incertidumbre y a las contradicciones de la metafísica antigua: una metafísica fundada en el conocimiento racional *a priori* y, en ausencia de una intuición intelectual, en el poder constituyente del espíritu que determina, si no la existencia del objeto, al menos las condiciones de la posibilidad del objeto a conocer y, por consiguiente, de la ciencia misma. Pero, en la realización de este propósito, en su tentativa para hallar un fundamento a partir de la unidad sistemática del saber, Kant se había aferrado a la solución de los problemas particulares que presenta, y había presentado los diferentes factores que intervienen en la constitución de la experiencia como piezas independientes cuya colaboración es tan poco explicable como necesaria: y así hay, por una parte, una sensibilidad receptiva sometida a una forma determinada, la forma espacio-temporal, y, por otra parte, un órgano de enlace de lo diverso que reside en un poder dotado de espontaneidad, el entendimiento y sus conceptos, que no se ve cómo se organiza con la primera, ni cómo puede ser concebido bajo la forma de una autonomía verdadera, puesto que el conocimiento, que es su obra, permanece pasivo bajo la acción incognoscible de la cosa en sí. Es lo que hacía la Crítica, "al mismo tiempo que la más genial, la más con-

[1] Como lo mostró el P. Pouget (*Origine surnaturelle,* págs. 32-34), Kant desconoció el hecho de que nuestra naturaleza, si no postula ni exige lo sobrenatural, contiene en sí abismos de *receptividad* que no podrían ser llenados más que por el Infinito, si Dios quisiese ponernos en contacto directo con él: lo que no permite decir, como hace Kant, que somos incapaces de lo sobrenatural, porque, cualquiera que sea la altura del fin que nuestra acción se propone, esta se ve siempre sobrepasada, y nuestro poder de construcción no satisface nuestro poder de aspiración. Véase a este respecto lo que escribió Maurice Blondel acerca de la falta de conclusión del pensamiento y de nuestra impotencia profunda para terminarlo naturalmente. (*La Pensée,* t. II, 1934, págs. 232 y sgs.)

[2] *Kants Opus postumum,* ed. Adickes (Kant studien, Berlín, 1920). Véanse los textos del *Opus postumum* escogidos y traducidos por J. Gibelin (Vrin, 1950), y la interpretación que da de ellos P. Lachièze-Rey en *L'idéalisme kantien,* en particular págs. 257, 431, 467 (sobre la cosa en sí, Adickes, págs. 669 y sgs., y la distinción del acto y de la conclusión); págs. 460-63 (la materia considerada como fenómeno del espíritu o producto de una actividad espiritual).

tradictoria de las obras de toda la literatura filosófica" [1], porque, según la justa observación de Fichte [2], Kant había perdido un tiempo precioso en definir sus resultados, tiempo que le hubiera sido necesario para establecer los principios capaces de fundamentarlos y para organizar en un todo sistemático los materiales que nos suministra.

Ahora bien: en el *Opus postumum,* donde Kant se anticipa en cierto modo a la obra de sus sucesores, cada uno de estos factores no es planteado más que como un momento provisional en la constitución de la experiencia, y todos los *membra disjecta* del sistema se encuentran referidos y subordinados a una sola función organizadora, la construcción del yo y del mundo bajo la legislación del espíritu constructor, cuyo *acto* se distingue del *acontecimiento* como el construir se distingue de lo construido, o como el enlace se distingue de lo enlazado. El contenido de la representación no se constituye más que por un acto de la conciencia operante, de suerte que el objeto aparece como el producto de la potencia constructora y autónoma del espíritu. En estas condiciones, la receptividad no es ya un dato previo: es el espíritu quien la construye en cierto modo, poniéndose a sí mismo en estado de receptividad y constituyéndose bajo la forma espacio-temporal que encarna, por así decir, la intuición de pasividad; el espacio y el tiempo son actos del sujeto que se pone, haciéndose el objeto de sus representaciones. Hay, pues, una autoposición del universo al mismo tiempo que del yo, y el fenómeno de la cosa se encuentra determinado al mismo tiempo que el fenómeno del espíritu y por él. El sujeto no se encierra, pues, en sí mismo: porque en un mismo acto espiritual el yo se da a la vez como el *porqué* y el *en qué* el mundo se representa. Desde este momento, la cosa en sí no es ya tal como en "idea", como "posición de un ser de pensamiento", como fin y ley eterna de la construcción: no es ya un incognoscible, sino una X o algo desconocido que se revela en el acto mismo de la construcción que opera el espíritu. En cuanto a las categorías, que estaban consideradas como cuadros más o menos indeterminados, formas indiferentes destinadas a aprehender los fenómenos, pasan al segundo plano en la edificación del Universo. Esta implica la introducción, en el medio espacio-temporal, de una *materia,* provista de fuerzas motoras y que nos impresiona por intermedio del movimiento, que es el término medio entre la sensibilidad receptiva y la potencia constituyente del espíritu operante *a priori,* de suerte que no nos consideramos ya como afectados pasivamente por la cosa, por el objeto que nosotros mismos hemos construido. La introducción de esta materia, considerada, no ya como "fenómeno de la cosa", sino

[1] Vaihinger, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus* (Strassburger Abhandilungen zur Philosophie, 1884), pág. 135.

[2] *Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel,* 2.ª ed., t. II, págs. 431 y 511-12.

como "fenómeno del espíritu", como el producto de una actividad espiritual y no como un dato pasivo inserto en el yo por la cosa en sí, no es una hipótesis destinada a coordinar y a interpretar los datos de nuestra sensibilidad, es un postulado, es decir, la única manera cómo podríamos representarnos la génesis de la sensación en nosotros y concebir cómo somos impresionados. Entraña una extensión al contenido del Universo de la realidad reservada primeramente a su forma. La idealidad se vuelve así exclusiva de todo realismo, puesto que la experiencia sistemática, es decir, el Universo, es una construcción espiritual, en la que la cosa misma no es más que el primer acto de posición del espíritu que teje el mundo. Un dinamismo intencional domina esta concepción, en la que la experiencia no está hecha, sino que ha de hacerse, como el fin de la actividad del espíritu. Y así lo arquitectónico es un principio íntegramente realizado, puesto que vemos a cada factor intervenir en su lugar en un movimiento constructor que se prosigue sin ruptura alguna hasta su completa culminación.

Este idealismo concluso, por muchas semejanzas que presente con el platonismo, difiere profundamente del realismo platónico, que busca la medida de las cosas en el pensamiento divino; prepara el idealismo de Fichte y de todos los postkantianos; anuncia la expresión de Schelling: "Filosofar sobre la naturaleza es crear la naturaleza." Ofrece a veces, no obstante, el cuidado que tiene Kant por distinguirse de Spinoza, un eco, panteísta, puesto que según él, no podemos conocer objetos si no introducimos en nosotros los actos de conocer según ciertas leyes, y nuestras representaciones no son producidas por los objetos, sino que estos se adaptan a nuestra facultad de conocer. Así adquieren todo su sentido las declaraciones de Kant en el *Opus postumum:* "En lo que concierne a la forma de todos los objetos de los sentidos, el espíritu del hombre es el Dios de Spinoza, y el idealismo trascendental es un realismo en su significación absoluta" [1]. Pero un realismo relativo al hombre, como al "*cosmotheoros* que crea por sí mismo *a priori* los elementos del conocimiento del mundo, y construye en la Idea la visión de este mundo del que es también el habitante" como fenómeno. Sin embargo, no queda resuelta con ello la cuestión de saber si la autonomía del "Yo pienso", que une estos dos objetos, *Dios* sobre mí y el *mundo* fuera de mí, en un sujeto, el *yo* o el espíritu del hombre en tanto que ser moral, es la autonomía de un sujeto que existe *por sí* o la de un sujeto que encuentra en *sí,* idéntica en naturaleza pero contingente como ella, la ley de su actividad, de suerte que el conocimiento sería en menor grado una *construcción* que una *reconstrucción.* Ahora bien: parece que hacia esta segunda solución, a pesar de todo, inclina la doctrina de Kant, aun sin

[1] Adickes, C 384, pág. 756 (Gibelin, pág. 38). Cf. el texto que sigue, en Adickes, C 333, pág. 756 (Gibelin, pág. 19. Véase también págs. 13, 16, 20 y 22).

haber llegado a fundamentarla de una manera enteramente satisfactoria para la razón: porque no sabemos en último término si lo diverso se plegará a las exigencias de nuestro espíritu y se dejará ordenar según sus leyes. Así, nuestra potencia constructora manifiesta su indigencia en el acto mismo por el que plantea lo real y pretende construirlo, porque este acto manifiesta en nosotros, al mismo tiempo que un poder de creación, un poder de aspiración que no se encuentra satisfecho por el abandono del misterio y el reconocimiento de aquello de lo que nuestro entendimiento mismo es autor. Y así la metafísica del sujeto, en Kant, tiene que culminar en una metafísica de Dios, el Ser que es la Causa suprema de los seres del Universo, el legislador de la naturaleza y de la libertad y el Principio de su acuerdo, el Bien y la Voluntad santa, la Sabiduría suprema, el Ser que realiza todos los fines, único en su existencia personal, y que me obliga de tal manera que todos los deberes del hombre pueden y deben ser tenidos por mandamientos de Dios. Pero queda siempre al descubierto que la filosofía trascendental no nos enseña nada sobre la existencia de Dios, porque este concepto es trascendente: se lo forja. Todo lo que se puede y debe decir, es que, si este concepto no fuese postulado, como realmente lo es por los decretos sacrosantos de la razón práctica, como el Espíritu del Universo, no habría filosofía trascendental. En cuanto a la cuestión de saber si este objeto existe, si es un ser sustancial, no se plantea y no se puede plantear puesto que su concepto es trascendente: la existencia de Dios solo puede ser postulada prácticamente; la realidad de la proposición "Hay un Dios", en tanto que es una proposición *existencial,* no puede demostrarse ni por la razón pura, ni por las fuentes del conocimiento empírico, sino solamente por el imperativo del deber, que puede ser considerado como la voz de Dios. Así, un Dios existe, porque es un imperativo categórico ante el cual toda rodilla se dobla en el cielo como en la tierra, y cuyo nombre es santo. Por lo demás, admítase o no que exista, no se puede prescindir de Él. Son insensatos los que dicen en su corazón: no hay Dios. Pero este Dios no puede ser buscado más que en nosotros. En la idea de Dios vivimos, actuamos y somos. *Est Deus in nobis* [1].

* * *

He aquí lo que confía, al término de su vida terrestre, este hombre, este sabio, cuya confesión nos deja entrever y nos incita a buscar más allá de las palabras que empleó, la intuición que las inspira, y, tras lo que dice, lo que quiso decir: sin lo cual [2], se corre el riesgo de no comprender nada de su obra. El hombre sorprendía a todos los que se acercaban a él o le escuchaban [1], por una serenidad y una alegría inalterables, por la universal curiosidad de un espíritu que reducía siempre todo a un conocimiento de la naturaleza desprovisto de toda prevención así como al valor moral del hombre, hecho de la unión íntima de la libertad y de la ley bajo la disciplina del deber, según la moral del Evangelio que ponía por encima de todo. Sentía el culto por la verdad y el respeto a la justicia, y un día se le oyó decir: "No temo a la muerte, y sabré morir. Os afirmo ante Dios que, si me diese cuenta esta noche que voy a morir, juntaría las manos y diría: ¡Dios sea loado! Pero si un mal demonio me susurrase al oído: has hecho daño a un hombre, ¡oh! entonces todo sería muy distinto." El 12 de febrero de 1804, en el momento de su muerte murmuró: *"Es ist gut."* Está bien. Y, sobre su tumba, contigua a la catedral de Koenigsberg, sus amigos hicieron grabar estas palabras:

> *Der gestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.*
> *(El cielo estrellado sobre mí, y la ley moral en mí.)*

Dos cosas, como él dice [2], que llenan el corazón de una admiración y de una veneración siempre nuevas: dos cosas que veo ante mí y que refiero inmediatamente a la conciencia de mi existencia.

Sin embargo, este Dios, según él, no puede ser buscado y no puede ser encontrado más que en nosotros. Tales son, en efecto, las *última verba* del filósofo, en busca de una verdad que se obstina magníficamente en encontrar en el interior de sí, sin llegar a alcanzar por la razón su fuente, que no es *yo,* decía Santa Teresa, sino *Dios y yo.* Tal es la conclusión de esta grande y alta doctrina que, por la crítica a la que sometió los poderes de la razón, por la relación original que estableció entre la ley y la fe, por el impulso que dio a la reflexión humana, ejerció en los espíritus una influencia soberana y una seducción tal que pudo ser comparada a las revoluciones operadas por Platón y por Descarte; porque, después de Kant, no fue posible pensar como se hacía antes de él. Al distinguir, más claramente de lo que se había hecho

[1] Podrán encontrarse todos estos textos relativos a Dios en el *Opus postumum* (Gibelin, págs. 7, 11, 14, 19, 37, 41-46 y 135-38).

[2] Como él mismo dice en la conclusión de su respuesta a Eberhard (1960). Cf. Heidegger, *Kant,* pág. 256.

[1] Véase el hermoso retrato que trazó de él Herder *(Briefe zur Beförderung der Humanittät,* carta 79. Herder's Werke, ed. Suphan, t. XVII, pág. 404). Joh. Gottfried Herder (1744-1803) siguió, a los dieciocho años, las lecciones de Kant en Koenigsberg, luego, bajo la influencia de Diderot, d'Alembert y Lessing, abandonó la filosofía de Kant por una concepción inspirada en Spinoza, como lo testimonian sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-87), que critica Kant, y que ejercieron una profunda influencia sobre Goethe, así como sobre Quinet, Cousin y Renan.

[2] En las últimas páginas de la *Crítica de la razón práctica* (Picavet, 291-92): páginas que evocan, hasta en los términos, las de Pascal sobre la desproporción del hombre entre los dos infinitos de grandeza y de pequeñez, que Kant debió de conocer, tal vez por intermedio de Jacobi, que las cita.

hasta entonces, la materia del conocimiento y su forma, y, según la expresión de Bergson [1], al ver "en la inteligencia, ante todo, una facultad de establecer relaciones", al atribuir "a los términos entre los que se establecen las relaciones un origen extra-intelectual", Kant "franqueaba el paso a una filosofía nueva, instalada en la materia extra-intelectual del conocimiento por un esfuerzo superior de intuición". Mas, al separar radicalmente la *materia* de la *forma,* Kant se había impedido a sí mismo el descubrir entre ellas un parentesco anterior a su división y fundado en la *realidad* de las cosas. Pensó restablecer su acuerdo mostrando que la inteligencia impone su forma a la materia; pero, con ello y a la vez, todas nuestras intuiciones se vuelven sensibles, es decir, infra-intelectuales, de suerte que *nuestro conocimiento, por su materia misma, se ve limitado al mundo fenoménico y no podría alcanzar lo absoluto, al que únicamente una intuición supra-intelectual podría darnos acceso, no creándolo, sino recibiéndolo.* Ahora bien: precisamente, Kant niega a la inteligencia todo poder de receptividad, para no atribuirle más que un poder de espontaneidad constituyente. Pero Duns Scoto lo había observado con profundidad [2], y Maine de Biran lo descubrirá de nuevo, como veremos, al término de su experiencia interior: el poder de nuestro espíritu no reside en lo que hace, donde no se encuentra más que a sí mismo o lo que él puso en los objetos, impidiéndose así el ir más adelante. Reside en lo que es capaz de recibir, y recibe efectivamente a condición de disponerse a ello, porque con esto el espíritu recibe del Creador Dios la revelación de lo real hecho por él.

He aquí lo que desconoció Kant. Y, por este desconocimiento, fue llevado a mutilar la inteligencia humana y a negarle todo poder de aprehender lo real. Un pensador al que Kant se asemeja por más de un rasgo, pero que no fue como él prisionero de nuestros conceptos, Pascal, dijo: "Instinto, razón. Tenemos una impotencia para probar, invencible a todo el dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, invencible a todo el pirronismo [3]." Kant no vio más que la impotencia de la razón para probar, o para conocer, y la comentó por extenso en su Crítica. No vio que hay en nosotros una idea de la verdad que nos salva del pirronismo y nos da un camino de acceso a lo real.

De esta inteligencia así mutilada y separada de lo verdadero, hizo la norma de la inteligibilidad. Redujo así a la inteligencia que *tenemos* de ellas la inteligibilidad de las cosas, y casi su realidad: casi, porque mantiene, sin embargo, una incógnita, la *cosa en sí;* pero hace de ella

[1] *Evolución creadora.* Véase págs. 744-45, en las *Obras escogidas* de Henri Bergson, ed. hispanoamericana, Aguilar, México, 1959 (Aclaración del traductor).

[2] Véanse estos admirables textos de Duns Scoto en *El pensamiento cristiano,* especialmente nota (* 49).

[3] *Pensamientos,* 273.

un *noúmeno* [1], es decir, un *ser de pensamiento,* y de pensamiento *humano,* por tanto, en definitiva, un simple momento del proceso de constitución de la experiencia según las normas de su posibilidad para nosotros. Y así, allí donde *nosotros* no vemos solución, proclama que no la hay. Pero Pascal dijo: "El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan: es realmente débil si no alcanza a reconocer esto" [2]. Si Dios es incomprensible para nuestra razón, es que nuestra razón es limitada. Pero sería absolutamente incomprensible que no existiese: los hechos, la experiencia, no ya simplemente posible, sino real, nos obligan a reconocer que Dios existe, no obstante la impotencia de nuestra lógica para dar la prueba de ello. Por no haber discernido este punto, Kant, para escapar al escepticismo trascendental y para dejar a salvo los valores morales, se refugió en el fideísmo, e hizo de la cosa en sí, sustraída al saber, el objeto de una creencia prácticamente necesaria. Pero esta creencia no se funda, en último término, más que en las exigencias de una experiencia moral, sin que ella misma fundamente nada en realidad. Una vez quebrantada esta creencia, no subsiste ya más que el determinismo del orden fenoménico, tal como lo concibe el positivismo, que reduce todo, según la expresión de Bergson, a un orden esencialmente "relativo y *humano,* aunque de una humanidad ya un poco divinizada": esto es lo que transparecía en Kant, y lo que se afirma sin restricción en sus sucesores, cuyo idealismo absoluto, en un esfuerzo meritorio, pero condenado de antemano, por encontrar la fuente común del sujeto y del objeto, se vio llevado a excluir la cosa en sí, a eliminar lo dado para no retener más que lo construido, o más exactamente el acto por el que el pensamiento (humano) construye las cosas. Es lo que hicieron un Fichte y sus sucesores, que, aceptando la definición kantiana de la intuición intelectual como de un "conocimiento que produce su objeto", lo atribuyeron atrevidamente al hombre, e hicieron así del Universo una creación del pensamiento humano.

No escapaban al formalismo más que por el panteísmo, o, más exac-

[1] Como observa justamente Maurice Blondel *(L'Être et les êtres,* 1935, página 381), se habla justamente de la "cosa en sí" para liberarla de las condiciones y del ejercicio del pensamiento en nosotros. Pero con esta expresión se sugiere también que el ser permanece como una pura x, y que el término "noúmeno" que se le aplica, "so pretexto de designar lo que el pensamiento alcanzaría sin pasar por los sentidos, evoca la idea no de una realidad independiente del conocimiento, sino la de un objeto de pensamiento, de una elaboración racional, cuando se trata de lo que por hipótesis es independiente de nuestro conocimiento". Esto es lo que confirman los textos del *Opus postumum,* donde la cosa en sí es definida como "un acto del entendimiento que no es nada fuera del entendimiento", como "un simple objeto en general que existe únicamente en el sujeto", o la simple "posición de un ser de pensamiento" (Adickes C 555, 599. Lachièza-Rey, 423, núm. 455).

[2] *Pensamientos,* 466, 477.

tamente, por un humanismo que diviniza al hombre y le hace ocupar el lugar de Dios. Solución desesperada de un problema mal planteado, para el que todas las soluciones que pueden darse son igualmente deficientes, parciales y erróneas. Cuando se separa al hombre de Dios, la verdad para él se ve cegada en su misma fuente, y le costará un trabajo infinito sustraerse a las consecuencias ruinosas de tal sustitución, para encontrar—o reencontrar—a Dios sin Dios.

II

EL IDEALISMO DE FICHTE Y DE SCHELLING

1. La búsqueda del Dios perdido. Visión de conjunto sobre el pensamiento alemán después de Kant en referencia a la máxima de San Ignacio de Loyola (Confía en Dios como si todo el éxito de la empresa dependiese únicamente de ti y no de Dios, y obra, sin embargo, como si Dios solo hubiese de hacerlo todo y tú nada). La interpretación que dieron de ella los alemanes, de Fichte y de Schelling a Schopenhauer y a Hegel, a Nietzsche, Husserl y Heidegger, a la fenomenología y al existencialismo. Ficción y verdad. La verdadera figura del Ser. 2. Fichte. Su ambición: trazar por la razón, partiendo de la libertad del yo, la génesis de las cosas. La Doctrina de la ciencia: un Absoluto del saber y de la acción sustituye a la cosa en sí. La filosofía como todo sistemático y su principio: el Yo que se produce a sí mismo como sujeto y objeto. El ritmo ternario, tesis, antítesis, síntesis, del gesto creador al que está suspendido el Universo del pensamiento. El problema con el que tropieza Fichte: ¿por qué existe algo más que el yo? La ambigüedad fundamental del idealismo fichteano: la libertad creadora finalmente absorbida en la necesidad de producción de un Absoluto, impersonal. 3. Schelling. Originalidad y fuerza de su posición realista: el filósofo de la Naturaleza y el poeta. La intuición intelectual primordial del no-saber en la búsqueda del hecho puro, y el descubrimiento del verdadero sistema existente en la inteligencia divina. Prioridad ontológica del ser o de lo existente, término del pensamiento. Dios es el Ser: la Esencia universal no existe más que en y por el Ser individual absoluto, libre creador y maestro del mundo, impensable a nuestro espíritu al que limita y llena. La personalidad, característica esencial del ser. La significación de la muerte y la inmortalidad personal. La tarea de la filosofía positiva: devolver al hombre la presencia de Dios. La verdadera unidad realizable únicamente para la humanidad por el camino de la religión. Dios todo en todo.

BIBLIOGRAFÍA

1. La búsqueda del Dios perdido. Visión de conjunto sobre el pensamiento alemán después de Kant, en referencia a la máxima de San Ignacio de Loyola (Confía en Dios como si todo el éxito de la empresa dependiese únicamente de ti y no de Dios, y obra, sin embargo, como si Dios solo hubiese de hacerlo todo y tú nada). La interpretación que dieron de ella los alemanes, de Fichte y de Schelling a Schopenhauer y a Hegel, a Nietzsche, Husserl y Heidegger, a la fenomenología y al existencialismo. Ficción y verdad. La verdadera figura del Ser

Se encuentra en San Ignacio de Loyola una sentencia famosa, muchas veces citada, pero con frecuencia en una forma errónea, que, para suprimir su paradoja aparente, debilita singularmente la fuerza del

quiasmo que la constituye y el alcance del pensamiento que expresa gracias a una doble antítesis en los términos entrelazados. He aquí esta sentencia en su formulación auténtica[1]: "Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus." En otros términos, que la primera regla de tu acción sea: Confía en Dios como si todo el éxito de la empresa dependiese únicamente de ti y no de Dios, y obra, sin embargo, como si Dios hubiese de hacerlo todo y tú nada. Fórmula admirable de precisión, y de una riqueza casi inagotable por las perspectivas que abre a la *tensión* y al *acuerdo* de lo eterno y el tiempo, de la gracia y la naturaleza, de la libertad divina y la libertad humana, a condición de no separar los términos mismos del contenido total de la sentencia, como tiende a hacerlo el pensamiento conceptual, sino de referirlos al conjunto; porque cada uno de los imperativos se une al otro, la fe a la acción, y la acción a la fe, por el entrecruzamiento de las relaciones de cada uno de ellos con la subordinada del otro *(omnia a te, nihil a Deo, tu nihil, Deus omnia)*, de suerte que se encuentran excluidos el perezoso abandono a Dios del quietista y la presunción pelagiana del hombre que confía exclusivamente en sí y ocupa en cierta manera el lugar de Dios. Lo que hay de verdaderamente notable, en efecto, en la sentencia de Ignacio, es, para expresarse en términos de dialéctica hegeliana, que el pensamiento forma un círculo y vuelve sobre sí, puesto que el final (como si Dios solo hubiese de hacerlo todo) nos envía al principio (confía en Dios). Pero este fin y este principio, en Ignacio a diferencia de Hegel, es Dios: todo parte de El, todo aboca a El, en el tiempo como en la eternidad. Si hacemos uso primeramente de nuestra

[1] Tal es la forma que da a la sentencia tradicional el jesuita húngaro G. Hevenesi en sus *Scintillae ignatianae* (Viena, 1705), y que se encuentra reproducida en el *Thesaurus spiritualis societatis Jesu* (Bilbao, 1887), de conformidad con el pensamiento auténtico de San Ignacio *(Monumenta ignatiana,* serie IV, vol. I, 391-400, 466). Esta sentencia, de la que se encuentra un primer esbozo en los coloquios de Erasmo *(Confabulatio pia,* ed. 1664, pág. 56), fue reproducida por Baltasar Gracián en su *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), de donde la tomaron Fichte y Schopenhauer. Véase a este respecto, además del artículo muy documentado de Pedro Sainz Rodríguez sobre el prototipo erasmiano de la sentencia ignaciana (Miscellanea F. Ortiz, La Habana, 1956), los penetrantes estudios de Francisco Maldonado de Guevara *(Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola,* Universidad de Granada, 1954) y del P. Gaston Fessard *(La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola,* Aubier, 1956, páginas 306-63. C. R. de Jeanne Hersch, R. Méta. 1956, pág. 370. El texto literal de la sentencia, según el *Oráculo manual y arte de prudencia,* es el siguiente: *"Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos:* regla de gran maestro, no hay que añadir comento." [Cf. la edición de las *Obras completas* de Baltasar Gracián, al cuidado de Arturo del Hoyo, Aguilar, Madrid, 1960, páginas 216-17. (Adición del traductor.)]

libertad, es porque este es el designio de Dios sobre nosotros, y todo el uso que hacemos de ella no tiene fuerza más que por El, ni tiene otro fin que El.

Y sin embargo, todo el proceso, que está dirigido de principio a fin por la acción divina, respeta el orden temporal, puesto que el primer *como si* abre por completo el campo a mi libre iniciativa y a su despliegue en el tiempo, dándoles por primera regla el *Deo fide* que la hace depender de una iniciativa divina y que confirma el segundo *como si* que apoya mi acción en el Querer omnipotente de Dios, único capaz de asegurar a mi acción su eficacia, para la obtención de sus fines, natural y sobrenatural, al servicio de Dios.

Ahora bien: es muy significativo constatar que la sentencia ignaciana, con la dialéctica que pone en juego y los problemas que plantea, mereció una gran atención de la filosofía alemana después de Kant [1]. Pero recibió de los alemanes una interpretación muy diferente, singularmente reveladora de su posición esencial, sobre la cual la sentencia ignaciana proyecta en cambio una luz deslumbradora. En efecto, en tanto que, en la dialéctica ignaciana, la aparente contradicción de las dos parejas de proposiciones (todo de ti, nada de Dios, nada de ti, todo de Dios) es aclarada por el hecho de que ponen en relación a la criatura y al Creador, a la libertad participada del hombre y a la libertad perfecta de Dios, efectuándose el movimiento que las une bajo el signo único de Dios y bajo el sacramento de lo divino, en quien se resuelve la tensión de lo temporal a lo eterno sin sacrificar ninguno de los dos términos al otro—porque Dios respeta y no absorbe ni anula lo que creó—, los alemanes, liberando de Dios a la naturaleza y al espíritu,

[1] Schopenhauer y Fichte la conocieron por conducto de Baltasar Gracián, a quien leyeron, el primero en el original que tradujo al alemán, el segundo en la versión francesa de Amelot de la Houssaye *(L'homme de cour,* reed. Grasset, 1934, pág. 198). Hegel, por su parte, cita el *Viajero querubínico* de Angelus Silesius, obra plenamente penetrada de espiritualidad ignaciana *(Lecciones sobre Estética,* ed. del Jubileo, X, 493. Cf. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative,* Aubier, 1951, pág. 225). Conoció además por medio de su amigo el poeta Hölderlin, que la inscribió en sus primeras obras, la frase lapidaria sacada del *Elogium sepulcrale S. Ignatii* (Anvers, 1640): "Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est." No sentirse forzado por lo más grande, verse sin embargo contenido por lo más pequeño, he aquí lo divino. A partir de este contacto entre la pequeñez de la tumba en la que yace el cuerpo y la grandeza del alma que no puede ser encerrada en los límites del espacio y del tiempo, el poeta de *Hyparion,* luego el dialéctico de la *Fenomenología del espíritu,* describen la lucha eterna del yo y del mundo, que hará pasar al hombre, tanto a la humanidad como al individuo, del *en-sí* primero al *en-y-por-sí* final, a través de las diversas figuras de la conciencia, para abocar al fin, por el juego de las negaciones y oposiciones antitéticas, en el "reino total de la vida del espíritu", que a su término encuentra su principio, alcanzando la comprensión del Reino de Dios por el saber absoluto. Pero henos ya con ello muy lejos de la claridad latina y de la espiritualidad ignaciana.

tienden a hacer del *como si* aplicado al todo de Dios una pura ficción que lo elimina de hecho y en derecho, y sustituyen la *existencia* real de Dios por una *acción* que se regula sobre esta existencia como si fuese real, cuando nuestra *representación* es incapaz de alcanzarla y la tiene, desde el punto de vista del saber, como no existente. Esta era ya, como hemos visto, la posición de Kant: Yo no puedo decir "Dios existe", ni siquiera "es moralmente cierto que Dios existe", sino *"yo estoy* moralmente cierto de que Dios existe". Conclusión por lo demás difícilmente sostenible, que no satisface a la razón y de la que los sucesores de Kant intentaron escapar sin salir no obstante de su posición inicial, a saber, que lo propio del conocimiento es *constituir* su objeto, no *recibirlo:* lo que les llevó finalmente, para no separarlo de lo real, *a poner al hombre en el lugar de Dios.*

Fichte interpreta en estos términos la máxima ignaciana [1]: "Piensa que tú no eres nada por ti mismo, y que, todo lo que tú eres, lo tienes de Dios; pero obra como si no hubiese un Dios para ayudarte y como si tú, en soledad, debieses hacerlo todo, puesto que Dios, de hecho, no pretende ayudarte de otra manera que como lo hizo al darse por ti una vez por todas." Soledad que equivale a hacer del hombre el huérfano de Dios [2], porque pone frente a él no a un Dios de amor, íntimamente presente en todo instante en su alma, sino a un Dios inexorable, cuya obra redentora se sitúa en el pasado y no perpetúa sus efectos aquí abajo hasta el fin de los tiempos; a un Dios que nos abandona a nosotros mismos, en la soledad de una existencia privada de él, de suerte que, al tomar finalmente la delantera sobre el pensamiento—*Im Anfang war die Tat,* dice el Fausto de Goethe—, la *acción* del hombre se desenvuelve de una manera autónoma fuera del campo de la acción divina, sustituye a esta y la identifica consigo, para hacerse en cierto modo, según la expresión de Goethe, creadora de todas las cosas.

[1] *Ueber Machiavelli als Schriftsteller,* 1807 (Nachgelassene Werke, III, 449).

[2] Nadie trazó con más fuerza que Dostoyevski en su obra la imagen terrorífica de un mundo privado de Dios y de la vida eterna: el hombre no puede vivir sin Dios, como lo declara el ateo convencido, en el seno de su misma negación. Solo en Cristo se halla la salvación, hasta el punto de que si alguno, escribe, me demostrase que Cristo está fuera de la verdad y que en efecto la verdad no está en Cristo, preferiría permanecer con Cristo antes que con la verdad. Al problema del sufrimiento que provoca la revuelta de Iván en *Los hermanos Karamazov* no hay otra respuesta que la cruz del Hombre-Dios que tomó sobre sí los sufrimientos y los pecados del género humano: de ese Cristo Redentor del que duda el Gran Inquisidor (a quien Dostoyevski atribuye la doctrina que no es en modo alguno la del catolicismo sino la del luterano Fichte), de ese Cristo viviente y misericordioso que manifiesta su naturaleza divina por su presencia continuada y su poder de perdón, de quien el pecador no cesa de recibir la gracia, única cosa capaz de apartarle de su abismo de perversidad. Véase a este respecto Nicolás Arseniev, *Les abîmes de la pensée et l'expérience religieuse de Dostoïevski* (Vie intellectuelle, abril de 1948). H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes. 4.ª ed., 1950.

Las consecuencias de tal doctrina habrían de desenvolverse con una fuerza inevitable. Kant rehusaba al hombre la intuición original, única susceptible de revelarle lo real, es decir, la existencia misma *(Dasein)* del objeto, porque este modo de conocimiento, dice, no podría convenir más que al Ser supremo *(Urwesen)* que crea la cosa al mismo tiempo que la piensa. Fichte atribuye al hombre este poder, pero transfiriéndolo del conocimiento a la acción. Damos un paso más y abocamos a esa filosofía del *como si*[1] que "descubre lo verdadero en la base y con ayuda de lo falso" e identifica en último término lo que denominamos la "verdad" con una "ficción", con un "error adaptado a la acción".

Desde entonces, las proposiciones antagónicas y complementarias del *como si* ignaciano hallan su fundamento, no ya, como en Ignacio, en una realidad superior, puesta por Dios, recibida y aceptada por nosotros, sino en un ser imaginario, puesto por nosotros, forjado por nosotros, que basta, sea real o no, para regular nuestra acción como si efectivamente no existiese ya Dios.

Sean cuales fueren las diferencias entre los puntos de vista, los métodos de aproximación y las doctrinas, encontramos aquí una de las características esenciales de la filosofía alemana después de Kant. Se expresa en una forma mítica en esa teosofía, que sedujo por algún tiempo a Schelling como sedujo también a Novalis y a los románticos alemanes, y que tiende a hacer de los objetos de la naturaleza, lo mismo que de las obras del arte y de las acciones libres, el producto de una actividad, unas veces inconsciente, otras consciente, detentadora de potencias que son como Ideas realizadas en la naturaleza y que nos ponen en presencia de *absolutos derivados*, expresión de una divinidad en desenvolvimiento.

Según este punto de vista, la naturaleza, nos dice Schelling[2], debe ser tratada como un incondicionado, lo que no es posible más que si se ve en ella no solamente un objeto, sino un sujeto, provisto de la facultad de producción que Fichte atribuía al Yo: así, la naturaleza no puede ser conocida más que como producción real del espíritu; lo que aparece como existente es un efecto de su acción, y no se puede alcanzar si no se le hace coincidir con ella y como participante de ella. De ahí la atrevida fórmula de Schelling de que "pensar la naturaleza es crearla": fórmula a cuyas consecuencias solo podrá escapar por una profundización del pensamiento, que le llevará a reencontrar, en el principio de todo, la libre creación, obra de un Dios personal en relación con seres personales dotados de la inmortalidad; porque solo de Dios puede decirse: Pensar la naturaleza es crearla.

[1] H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund des idealist. Positivismus*, Berlín, 1911-13.

[2] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 (S. Werke, I, 3, página 12 nota, pág. 13: "Ueber die Natur philosophiren heisst die Natur schaffen"). *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 *(ibíd.*, pág. 284: La naturaleza como sujeto o actividad productora ideal, *Natura naturans).*

Schopenhauer[1] dará, de esta doctrina, una fórmula a su manera, no sistemática, más popular, más sorprendente, más próxima en intención a lo dado inmediato, y que, en su búsqueda del "pensamiento único", descubre su inspiración secreta, aunque rebajándola un grado. A ejemplo de Mefistófeles que desvela la esencia del mundo, mostrará en la naturaleza entera el producto de una evocación mágica, debida a la omnipotencia de la Voluntad que constituye la esencia de la naturaleza así como del hombre, que ejerce sobre ella una especie de violencia interna, y, a la manera de un mago, evoca a nuestros ojos cosas que se nos *aparecen* como reales, pero que no son nada más que productos y reflejos de su propia esencia, vueltos ya inofensivos por el hecho mismo de su evocación que los somete a nuestra soberanía disipando su misterio.

Desde otro punto de vista, esta vez dialéctico y no ya mítico, y por caminos muy diferentes, Hegel aboca a un parecido desplazamiento de Dios en provecho del hombre. En Ignacio, el yo humano se humilla en la medida misma en que, llamándolo Dios a una unión más íntima, trata de elevarse y se eleva más alto; las dos dimensiones son, después de esta coincidencia, las de la altura y la profundidad, que responden la una a la otra en lo *altius*, que pone a la criatura en su verdadero lugar con relación al Creador Dios y hace así coincidir los dos ejes de la libertad humana y de la libertad divina, de lo temporal y de lo eterno, en un *hic et nunc* que no es un instante pasajero del tiempo, o un "eterno presente" que pretendiese anular la duración[2], sino una doble pulsación, de expansión y de contracción alternantes, un movimiento doble, de descenso de lo divino hacia lo humano y de ascenso de lo humano a lo divino, que debe renovarse sin descanso y extenderse a toda la duración de nuestra vida, lo mismo que la "santificación", a diferencia de la "justificación" instantánea, exige un esfuerzo nunca terminado del hombre bajo la acción de la gracia divina. Así, pues, en nuestra misma

[1] Esto es lo que proclama repetidamente en sus primeros escritos (publicados por P. Deussen en 1911), en su libro "Sobre la voluntad en la Naturaleza" (1836) y en "Los dos problemas fundamentales de la Etica" (1841).

[2] Véase a este respecto los artículos de Amicus en la *Revue catholique des Eglises* (1904, pág. 534), sobre la diferencia entre la "justificación" protestante y la "santificación" católica; la introducción al *Pays de Galles*, Pour une science de l'individuel (1923), sobre las "vocaciones descendidas en perpendicular" y la "transmisión horizontal"; el apéndice al estudio sobre lo continuo y lo discontinuo, en *L'idée et le réel* (2.ª ed., pág. 100) sobre las relaciones del tiempo y de la eternidad, contra los que pretenden "encarnar lo eterno en el instante".

debilidad, en nuestra humillación, experimentamos nuestra fuerza, que no es otra que la de Cristo (2 *Cor.* XII, 5-10), el Altísimo, que, aunque subsistiendo en la forma de Dios, se abatió a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y a la muerte en la cruz *(Filip.* II, 8); por la real separación entre la criatura y el Creador, y no por una ilusoria coincidencia con lo Absoluto, tomamos conciencia de nuestra proximidad a Dios; y al sabernos y al sentirnos relativos podemos conocer lo Absoluto y elevarnos a él, de modo que del fondo de nuestra finitud tomamos nuestro impulso hacia lo Infinito, lo trascendente y lo eterno que lo culmina: *per majorem humilitatem ad majorem Dei gloriam*[1]. Así se encuentran unidos el summum de orgullo y el summum de humildad[2], puesto que la no-suficiencia del hombre se perfecciona en y por la suficiencia de Dios, único ser que se basta y que nos basta.

Ocurre de manera muy distinta en Hegel que opera una *inversión* del proceso por el cual el yo y Dios se unen y se unifican en el *hic et nunc,* tomando esta vez el yo humano, por su propia iniciativa, el lugar del Altísimo.

En el saber absoluto, en efecto, concluye Hegel[3], "es la idea eterna, existente en sí y por sí, la que se manifiesta, se engendra eternamente a sí misma y goza por sí misma eternamente como espíritu absoluto". Tal es, para Hegel, el sustituto de la visión beatífica: no es ya para él, como lo es para los cristianos, el término de la marcha del hombre *in via,* y la culminación, en el más allá, de la gracia, con tal que hayamos sabido responder a ella y acoger y recibir su don; es una especie de coincidencia intemporal del espíritu humano con Dios, cuyo lugar ocupa el filósofo para desenvolver a partir de aquí los círculos de la Lógica, de la Naturaleza y del Espíritu, que engloban la totalidad del ser y del saber e instauran en cierta manera el Reino de Dios sobre la tierra.

Así, la ciencia suprema, la ciencia del logos, en suma "la Lógica

[1] Este comparativo de la máxima ignaciana, que no separa de una mayor humildad el objetivo de una mayor gloria de Dios, indica un aumento y un progreso en el tiempo, a diferencia de un superlativo que significaría (a la manera de Hegel) que el proceso culmina aquí abajo en un eterno absoluto.

[2] Como nos lo declaraba Bergson, el 2 de marzo de 1938 *(Conversaciones con Bergson,* pág. 360 de la ed. española. *Cadences,* II, pág. 83): "El verdadero superhombre es el místico. Pero a la inversa de lo que vio Nietzsche. La voluntad de poder, existe, pero no del todo en el sentido en que él la toma. El místico tiene una voluntad de sobrehumanidad; se siente, y tiene razón para sentirse, muy por encima del común de los hombres; pero no se hace por ello orgulloso, porque se da cuenta de que por sí mismo no sería nada. Así, une al summum de orgullo el summum de humildad."

[3] Con estas palabras se termina el *Compendio de la Enciclopedia de ciencias filosóficas* (§ 577), después que Hegel reconoció en los misterios del Cristianismo, y en particular en la Trinidad, "esos Tres silogismos que forman el único silogismo de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo" (§ 571).

debe ser concebida como el sistema de la razón pura, el reino del puro pensamiento. Este reino es el de la verdad tal como, sin velo alguno, es en sí y por sí. Puede, pues, decirse que su contenido es la representación de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito"[1].

Orgullosa pretensión que, a falta de un punto de orientación y de una justa medida, arrastra el espíritu a ser como Dios y no toma conciencia de la finitud de nuestro ser más que para anularlo y exaltarlo hasta el infinito, como lo hace Hegel, o, como lo harán sus continuadores, para contenerla en los límites de sí misma y buscar un remedio en nuestra finitud misma, reducida a las dimensiones de lo temporal, incluso de lo material, y teniendo como única salida la muerte: la muerte del hombre después de la de Dios, o, lo que equivale a lo mismo, la divinización del hombre en ausencia de Dios, cuya negación está destinada a exaltar al hombre pero que no aboca más que a destruirlo. Se vio claramente en Nietzsche, en Marx, en los modernos existencialistas, en suma en toda esa posteridad de Hegel que cometió el error, inevitable según sus principios mismos, como lo mostró Kierkegaard, de encerrar la existencia en un sistema cerrado, en un ciclo eterno y necesario, del que se encuentran excluidos toda individualidad y, pensándolo bien, toda historia y todo devenir mismo. El iniciador de este modo de pensamiento, que busca en nosotros la norma, no solamente del conocer, sino del ser, Kant, había sabido conservar una más justa medida cuando rehusaba al hombre, en razón de su misma finitud, la intuición creadora que no conviene más que a Dios, dejando así a salvo la existencia de un más allá del pensamiento y de la vida humanas. Ahora bien: por la manera cómo había planteado el problema, por las condiciones que había impuesto a la posibilidad de la experiencia y, por consiguiente, del conocimiento mismo, hacía a la realidad, o a la cosa en sí, inaccesible a nosotros mismos. Su evolución copernicana hacía detener al espíritu en busca de la verdad verdadera, no ficticia, sino real, y preocupado, como dice Hegel, por alcanzar el cielo de la verdad afrontando la cosa misma[2].

Cuando Nietzsche, el 3 de enero de 1889, se sumió en esa locura que no era más que "la máscara de un saber funesto y demasiado seguro de sí", y que, al decir de su amigo Overbeck, era "la conclusión de toda su existencia, de suerte que su vida permite juzgar su fin con justeza", el autor del *Zaratustra* tuvo el sentimiento de ser la doble divinidad, Dionisos y el Crucificado, con la que firma sus cartas y que une indisolublemente como lo había hecho ya Hölderlin. El 5 de febre-

[1] *Wissenschaft der Logik, Einleitung,* ed. Lasson, Leipzig, 1932, t. I, pág. 31 (Trad. fr. Jankélévitch, *Science de la logique,* Aubier, 1947, t. I, pág. 35).

[2] *Fenomenología del espíritu,* Introducción. (Trad. fr. Hyppolite, t. I, página 65.)

ro escribe a Burckhardt un largo mensaje que es un último testimonio sobre sí mismo y sobre el pensamiento que pretendía revelar al mundo: "Querido señor profesor, sería en el fondo de mucha mejor gana profesor en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo personal para abandonar a causa de él la creación del mundo..." [1]. Palabras reveladoras, entre todas, de una verdad que solo la locura, descubriéndonos su verdadero rostro, podía desvelarnos. El hombre que se hace Dios luego de haber expulsado a Dios y haber ocupado su lugar, ¿qué era sino la solución desesperada de un problema insoluble?

Pero el absurdo, lo mismo que la locura, no es para el hombre una posición estable. Y por ello, luego del esfuerzo vano, y condenado de antemano, de los que pretendieron, con las solas fuerzas del hombre reducido a sí mismo, salir del callejón sin salida en el que estaban encerrados y hacernos dueños del mundo haciéndonoslo crear; luego de la tentativa de los que [2] quisieron por caminos puramente lógicos operar el retorno a las cosas gracias a una plena, entera y universal conciencia de sí mismo y de la intencionalidad (en el sentido escolástico) que lleva el *ego* hacia el *alter ego* o hacia la realidad a conocer, que yo aprehendo en mí y que se constituye en el interior de mí sin que pertenezca, no obstante a mi propio ser, pero aferrándose también y únicamente a los contenidos del pensamiento considerados en sus formas o esencias eidéticas y en todas sus significaciones posibles, y poniendo inicialmente al menos "entre paréntesis", por la "reducción fenomenológica", la existencia y Dios mismo—como si yo no pudiese

[1] Citado por el Dr. E. F. Podach, *L'effondrement de Nietzsche*, tr. fr. Gallimard, 1931, págs. 129-33.

[2] Muy característica a este respecto es la evolución del pensamiento de Edmundo Husserl (1859-1938). Venido de las matemáticas a la filosofía, adoptó primero la explicación psicológica de su maestro Brentano. Luego, después de haber reconocido su insuficiencia y su conclusión escéptica, trató de definir "la filosofía como ciencia rigurosa", esforzándose por determinar la unidad lógica del contenido del pensamiento y por separar sus elementos abstractos, es decir, los actos en virtud de los cuales alguna cosa es puesta en la conciencia y la intención por la que estas posiciones se realizan en los seres particulares, con las leyes o necesidades ideales que son como las condiciones de la posibilidad de la ciencia. Pero el camino es largo y le llevó de sus *Logische Untersuchungen* (1900-1901) a las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913, trad. Ricoeur, Gallimard, 1950), a las *Meditaciones cartesianas*, Introducción a la fenomenología trascendental (1931, trad. Levinas, Vrin, 1953), y a sus últimas investigaciones (1935-38) sobre la fenomenología genética, la experiencia y la genealogía de la Lógica, y al *Levenswelt*, es decir, al mundo ya dado en el que el sujeto está inmerso, que se presenta de una vez a su experiencia y recibe de ella por su parte su significación, inseparable de su existencia, la cual no podría en adelante ser reducida ni pasada en silencio: lo que señala el paso de la fenomenología al existencialismo (A. de Waehlens, Cahiers du Collège philosophique, Arthaud, 1948. Quentin Lauer, *Etudes sur la phénoménologie* de Husserl, col. Epiméthée, P.U.F.)

explicar y conocer verdaderamente más que lo que yo soy capaz de engendrar en mí mismo, sino por mí mismo, y traer a mí—se advierte en los más profundos de los pensadores contemporáneos, en Heidegger en particular [1], un esfuerzo por sobrepasar la lógica, quiero decir *nuestra lógica*, abordar la ontología fundamental o la comprensión y la estructura del ser, y enlazar la finitud misma del hombre con la trascendencia que presupone; porque el sentimiento de nuestra finitud tiene sus raíces en la infinitud que la define y que la culmina, y no toma su sentido más que de ella; entonces construir—construir y no crear—, permanecer, pensar, aparece como la tarea propia del hombre, que en y por el ser en mí, debe esforzarse por reencontrar el ser de las cosas, porque la impotencia de su razón para dar cuenta de sí misma le prueba que no podría ser su creador, sino que debe abrirse a ellas, elevarse a ellas, remontar a la fuente del tiempo en el que lo proyecta su finitud para acceder a una dimensión nueva, la dimensión original del ser que no se revela a nosotros más que por una superación de nosotros mismos.

¿Qué hay que decir entonces? Aceptar la finitud como nuestra condición—nuestra condición de ser creado [2]—, tomar conciencia de ella, renunciar a sí renunciando a hacer del hombre la medida de las cosas; reconocer que ni por nosotros ni en sí el ser es explicable por el ser que yo soy, que no puede realizarse aquí abajo en uno eterno, sino que se engrandece a medida que se humilla y piensa más profundamente en su orden el tiempo en el que vivimos y lo eterno a lo que vamos, manteniendo entre uno y otro una tensión creciente de la que nace todo nuestro movimiento hacia él, señal de una verdad real y no facticia, de una verdad viva y no estática y muerta como aquella en la que se detiene el hombre que permanece solo en presencia de sí—esto es abrirse al más allá, quiero decir al Ser que en nosotros nos sobrepasa infinitamente, que nos perfecciona, único que da un sentido y una respuesta a los problemas del conocimiento y de la vida y al problema mayor de la muerte para merecer, en fin, recibir comunicación del Ser, participar de él, gozar de él, ser enriquecidos, engrandecidos, ensalzados en él, en la medida misma en que no lo creamos, en que no lo somos, en que tomamos una conciencia más clara y más humilde de la distancia infinita que subsiste entre él y nosotros, entre nosotros y nosotros mismos, y por la que nos hacemos aptos para recibir su gracia. Porque el hombre, dice Pascal, sobrepasa infinitamente al hombre. Pero es necesario que lo aprenda.

[1] *Sein und Zeit* (1927), § 43, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), § 39-45. *Vom Wesen der Grundes* (1931), 1.ª sección. *Vorträge und Aufsätze* (1954), pág. 145.

[2] Lo que Heidegger, sin embargo, en su *Kant* (reeditado sin cambios en 1950, § 39, trad. fr. pág. 276), considera imposible probar racionalmente, e incapaz, por lo demás, de aclarar la esencia del hombre y la naturaleza fundamental de su ser.

He aquí adónde lleva esta búsqueda de la verdad perdida en la inquietud, la preocupación y la angustia, a los espíritus que no se contentan con verse privados de ella; he aquí lo que vieron y lo que experimentaron después de los pensadores de la Edad Media los grandes místicos cristianos de la Edad Moderna, de San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz a Santa Teresa del Niño Jesús y a Edith Stein, que se libera al fin de las reducciones fenomenológicas para dar al Ser su verdadera figura, pasar del tiempo finito al tiempo que no termina, del ser finito al Ser eterno, y encontrar en una experiencia integral el sentido pleno de la existencia que no se comprende más que por la sumisión y la unión de amor del alma a su Creador Dios.

Pero este redescubrimiento de lo verdadero no se alcanzó sin un largo rodeo y un extravío que ofrece en sí mismo su lección cuando se vuelve de él, pero que, cuando se pretende atenerse a él, corre el riesgo de ser fatal para el pensamiento, para la acción y el ser mismo del hombre, y no se pudo llegar hasta aquí más que por la aportación de elementos nuevos, bebidos en la fuente misma de la experiencia que nos pone en presencia, no de lo facticio, sino de lo real; no de nuestras propias obras, sino de la obra de Dios.

Precisamente de esta marcha debemos señalar ahora sus diferentes etapas, tratando de discernir, a través de las doctrinas y a través de los hombres, más importantes a veces y más significativos que las doctrinas mismas, la generación y el encadenamiento de las ideas a partir de una posición y de una orientación iniciales dadas, que no solo explican sus desviaciones inevitables, sino también sus enderezamientos y, gracias a conjunciones inesperadas, la renovación final para una reconquista de lo verdadero, presagio de nuevas conquistas.

2. Fichte. Su ambición: trazar por la razón, partiendo de la libertad del yo, la génesis de las cosas. La Doctrina de la ciencia: un Absoluto del saber y de la acción sustituye a la cosa en sí. La filosofía como todo sistemático y su principio: el Yo que se produce a sí mismo como sujeto y objeto. El ritmo ternario, tesis, antítesis, síntesis, del gesto creador al que está suspendido el Universo del pensamiento. El problema con el que tropieza Fichte: ¿Por qué existe algo más que el yo? La ambigüedad fundamental del idealismo fichteano: la libertad creadora finalmente absorbida en la necesidad de producción de un Absoluto, impersonal

La ambición de Juan Teófilo Fichte no era pequeña. Cuando, en 1794, a la edad de treinta y dos años, fue nombrado para la cátedra de Filosofía de la Universidad de Jena, llevaba en sí como nuevo Euclides, el proyecto grandioso de una teoría sistemática y completa del saber, capaz, pensaba, de suministrar a la filosofía el principio inmutable y verdadero que todavía le faltaba. Porque, según él, Kant, no obstante su maravilloso genio, no había hecho más que apercibir la verdad; la había indicado revelando al hombre su esencia práctica, elevando el Yo por encima de la Naturaleza, haciendo de la libertad de este mismo Yo el fundamento de todas las cosas; pero no había ni expuesto ni demostrado esta verdad; había dejado subsistir entre la Naturaleza y la Libertad un hiato difícil de franquear; había sustraído al conocimiento especulativo el primer principio, esa "cosa en sí" que, por otra parte, todo su sistema tendía a excluir, y no había sabido señalar por la Razón, partiendo de la Libertad del Yo, la Génesis de las cosas. Por el contrario, esta génesis es lo que Fichte va a darle. "Describí—escribe por entonces[1]—un nuevo fundamento sobre el cual se deja elevar muy fácilmente el conjunto de la filosofía... En suma, tendremos, a mi parecer, en un par de años una filosofía que lo disputa en evidencia a la geometría." Esta filosofía nueva o, mejor, este sistema definitivo al que "absolutamente nada nuevo podría ser añadido", es la Doctrina de la ciencia, esa *Wissenschaftslehre* de la que escribirá algunos años más tarde[2]: "La Doctrina de la Ciencia agota todo el saber humano, al menos en cuanto a sus elementos fundamentales, que despeja y propone para la eternidad. Trabaja también directamente por la vida, de la que nos presenta una perfecta imagen. En suma, si es aceptada universalmente, el género humano todo entero quedará libre del azar ciego, y la buena o mala fortuna dejará entonces de existir. La Humanidad entera dispondrá ya de sí, bajo la dependencia de su propio concepto; hará por sí misma con absoluta libertad todo lo que ella puede querer hacer."

Este proyecto ambicioso, ¿cómo lo concibió Fichte? ¿Cómo lo realizó (*86)? Ofrecemos a continuación el vivo testimonio de uno de sus oyentes de 1794, que escribe[3]:

[1] A. Stephani *(Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel,* 2.ª ed. Leipzig, 1862, t. II, pág. 511). Cf. su carta del 6 de octubre de 1793 a Niethammer *(Ibíd.* II, 431), y su examen del *Enesidemo* de Schulze *(S. Werke,* 1845, I, 20-25).

[2] *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), trad. Auguste Valensin, Archives de philosophie (Beauchesne, 1926), con el título "L'essence de la Théorie de la science", 6.ª lección, págs. 84-87. Reproducimos textualmente aquí la sustancia de este pasaje.

[3] Henrik Steffens, *Was ich erlebte,* Breslau, 1840-45, t. IV, págs. 161-63 Steffens añade: "En los anuncios de librería relativos a esta obra, se declara que la Teoría de la ciencia debería ser para la filosofía lo que Euclides era para la matemática." (Ese Euclides del que Kant había dicho en los *Prolegómenos,* § 6, que la metafísica le estaba esperando.) Y el autor añade que "esta idea expresada por los anuncios tenía a Fichte por autor y respondía de la manera más exacta a sus esperanzas".

Recuerdo cómo Fichte, en un pequeño círculo de íntimos, nos contaba confidencialmente la manera cómo había nacido su filosofía, cómo su idea rectora se había presentado repentinamente a él, cómo se había impuesto a él. Por largo tiempo la idea de que la verdad consistía en la unidad del pensamiento y del objeto había fluctuado ante sus ojos; había reconocido que esta unidad no podría ser encontrada jamás en el dominio de la sensibilidad, y que incluso allí donde se presentaba, como en las matemáticas, no producía más que un formalismo rígido y muerto, absolutamente extraño a la vida, a la acción. Entonces, de improviso surgió ante él la idea de que el acto por el cual la conciencia de sí se aprehende a sí misma y se mantiene presente es, sin embargo, manifiestamente un acto de conocimiento. El Yo se conoce como un producto de su propia acción. El Yo que piensa y el Yo que es pensado, el acto de conocer y el objeto de este conocer son una misma cosa: todo el conocer parte de esta unidad central y en modo alguno de una consideración fragmentaria que postularía, a título de datos, el tiempo, el espacio y las categorías. Fichte entonces se preguntó si, al separar por sí mismo, en toda su pureza, este acto primero del conocimiento de sí implicado en todo pensamiento y en toda acción humanos, oculto en la dispersión de las opiniones y de los gestos; si, al sacar de este acto primero las estrictas consecuencias, no se descubrirían necesariamente en él, pero esta vez viva, eficaz y creadora, la misma certeza que nos da la posesión de las matemáticas, y si no se podría ponerla en evidencia. Esta idea se apoderó de él con tal claridad y con tal fuerza de convicción que el poder de su espíritu le forzó, por así decir, a ensayar el edificar la filosofía tomando el Yo, el sujeto, por principio. Así nació el proyecto de una teoría de la ciencia y esta teoría misma...

Pues bien, he aquí cómo Fichte[1] pone en práctica su idea. Todo el mundo, dice en sustancia, está de acuerdo en reconocer que la filosofía es una ciencia, pero todos difieren en cuanto a saber cuál es el objeto de esta ciencia. Sin embargo, una cosa es segura: para que pueda formar un todo es preciso que en toda ciencia haya un principio o una proposición fundamental que posea en sí misma una certeza de la que todas las demás proposiciones reciban a su vez su certeza. La cuestión que se plantea desde este momento es la de saber cómo es posible tal ciencia, no solo en cuanto a su contenido o certeza propia, sino por su forma o por la manera como comunica su contenido a las demás proposiciones. La respuesta a esta cuestión constituye por sí misma una ciencia, la ciencia suprema, la ciencia de la ciencia o *Wissenschaftslehre.* Su principio no puede ser más que un principio primero, absolutamente incondicionado por su forma y por su contenido, principio indemostrable de toda demostración, y tal que, a partir de él, pueda edificarse y construirse el sistema total, obra del Espíritu, sin el cual

[1] En los tres tratados de 1794-95 (Säm. Werke, I, 27-411), a los que siguen la *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* y la *Zweite Einleitung,* 1797 (S. W. I, 417-449, 451-518).

no podría haber ciencia acabada ni saber real[1]. Esta concepción de la filosofía como *todo sistemático absoluto* es postulada por Fichte como una exigencia del espíritu humano y como su objeto propio. Se impondrá por él a todo el idealismo alemán. Desde sus primeros escritos de 1794-95, Schelling, siguiendo a Fichte, intenta demostrar que la filosofía debe ser constituida en un sistema perfectamente cerrado, en un Todo cuyo contenido, lo mismo que su forma, esté condicionado por un primer principio absoluto y pueda deducirse de él con certeza; permanerá hasta el fin fiel a este ideal de demostración rigurosa y sistemática, incluso después que su genio romántico hubo renovado sus elementos y su expresión uniendo la naturaleza al yo y postulando como principio supremo la identidad del sujeto y del objeto. En cuanto a Hegel, señala el triunfo del espíritu sistemático. Para él una filosofía sin sistema no tiene nada de científica, no expresa más que una disposición de espíritu, opinión o convicción subjetiva, cuyo contenido es contingente, cuando un contenido no puede justificarse más que como momento de la totalidad: "El pensamiento libre y verdadero es en sí concreto, y es así idea, pero una Idea que, tomada en toda su universalidad, es lo Absoluto. Y la ciencia de lo Absoluto es esencialmente sistema, porque lo verdadero concreto no es tal más que desenvolviéndose en sí mismo, aprehendiéndose y manteniéndose como unidad, es decir, en tanto que *totalidad,* y solo disinguiendo y determinando sus diferencias puede constituir la necesidad, así como la libertad del todo"[2].

[1] En la Primera introducción a la Doctrina de la ciencia (S. W. I, 420 y sgs.) Fichte escribe: Hay ciertamente una cuestión digna de meditación: ¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y de este mismo sentimiento de la necesidad? Responder a esta cuestión es el problema de la filosofía, y no es, a mi parecer, otra cosa la filosofía que la ciencia que resuelve este problema. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámase también la *experiencia,* interna tanto como externa. Según esto, y para decirlo con otras palabras, la filosofía ha de indicar el fundamento de toda experiencia, es decir, el principio exterior o trascendente del que puede ser deducida con sus dos constituyentes, la *cosa* y el *espíritu,* que son una misma cosa. Ahora bien: mientras que el dogmatismo parte de la presuposición de una cosa que produce el conjunto de las representaciones necesarias, el idealismo explica la experiencia, es decir, el conjunto de las representaciones necesarias, por un espíritu que las engendra. Es preciso, pues, escoger entre la Cosa y el Espíritu (o la Conciencia, el Yo). Ahora bien: si la cosa no es en sí ni por sí, ni inteligible, ni útil para nada, no es más que una ficción, una contradicción, una monstruosidad que hay que relegar al país de los círculos cuadrados. Desde este momento, queda libre el lugar para la Construcción de una filosofía *idealista,* que ponga en la base de todo su sistema un principio que la experiencia supone y de una cierta manera contiene, un principio real, el Espíritu, el Yo que piensa, el Yo puro, el Yo en sí, en suma, *lo que* piensa en mí, abstracción hecha de *lo que* yo pienso.

[2] *Compendio de la Enciclopedia de ciencias filosóficas* (1817), Introducción 15. (Trad. Gibelin, Vrin, pág. 39.)

Tenemos con ello una característica esencial de la marcha inaugurada por Fichte. Responde a la misma necesidad que había experimentado Descartes, luego de muchos otros, de constituir una ciencia, una sabiduría, una como la Verdad que es su objeto y como la razón que es su principio. Ahora bien: el orden que esta ciencia descubre, con la realidad que expresa, no es para Descartes la obra de nuestro espíritu: es la obra de una Razón superior respecto a la cual nuestra razón tiene por tarea encontrar su plan en las cosas. Mas esa distancia que Descartes mantenía entre nuestro espíritu y las cosas, entre lo Absoluto y el conocimiento que tenemos de él—distancia infranqueable a cualquiera menos a Dios—, Fichte y sus sucesores la anulan por su concepción del Todo como un sistema sin solución ni dualidad de ninguna clase y por el acercamiento que operan entre los Absoluto y el Espíritu hasta el punto de no hacer de ellos más que una sola y misma verdad, la Verdad que deriva de un acto inicial por el cual el espíritu pone su objeto al mismo tiempo que se pone a sí mismo. El Espíritu no determina, pues, solamente el modo de conocimiento, sino el modo de ser de las cosas. No hay necesidad, por consiguiente, del límite que imponía todavía al conocimiento la existencia de la Cosa en sí. Del principio absoluto, del acto primero inmanente al espíritu, todo se deduce como del Verbo creador; por él todo se justifica, sin recurrir a ninguna otra cosa más que a él, en virtud de una necesidad que preside su producción, así como su ser.

Con ello se encuentra definido el Principio primero del que todo deriva. Este principio, según Fichte, es el *acto de un pensamiento puro*; es una *intuición intelectual creadora*; no, sin duda, la intuición de un *ser*, de una cosa en sí o de una realidad absoluta declarada inaccesible, sino la intuición de un *acto*, y el *acto mismo por el que el Yo, retornando a sí*[1]*, determina el contenido de la conciencia, pone inmediatamente su propio ser y produce inmediatamente su objeto.* Así, pues, por una misma acción el Yo se pone a sí mismo y es. Decir *Yo soy*, es decir *Yo soy absolutamente porque yo soy y yo soy absolutamente lo que yo soy*[2]. Al producirse a sí mismo, el Yo no es solamente sujeto: es sujeto absoluto y su propio objeto. Tal es el Yo absoluto del que todo procede. Tal es la acción de la libertad, de la que debe decirse, lo mismo que del Verbo creador, "que era al comienzo"[1].

[1] *Zweite Einleitung*, 1797 (S. W. I, 463-86). Cf. lo que decía ya en los *Grundlage* de 1794 (S. W. I, 91). Esta acción primitiva y original es lo que Fichte denomina *Thathandlung*, designando con ello una actividad que no supone objeto, sino que produce ella misma su objeto, donde el *actuar* (I, 468) se convierte inmediatamente en lo *hecho*. En otros términos, para Fichte, lo hecho consiste en la acción de poner, es decir, en una acción que se produce a sí misma, que es *causa sui* como Descartes dice de Dios *(Descartes*, pág. 299), y en la que el yo es al mismo tiempo *Handlung und That*, acción y hecho, lo que actúa y lo que es el producto de la acción; en suma, sujeto absoluto.

[2] Fichte aplica, pues, al *Yo soy* del hombre lo que todos los comentaristas del *Exodo*, III, 14, desde Boecio, dicen de la palabra de Iahvé: "Yo soy el que soy." En Dios—y solo en Dios—, el ser *(quo est esse)* y lo que es *(id quod est)*, la esencia y la existencia, no son más que una misma cosa, o, como dice Santo Tomás, "Deus solus est suum esse" *(S. Th.* 1.ª, q. 3, a. 4 resp. 1.ª; q. 29, a. 4, ad. 1. Fichte dice del Yo absoluto del hombre lo que Iahvé Dios dice de sí mismo).

Que cada uno, entrando en sí para no contemplarse más que a sí mismo, observe lo que hace, y hace necesariamente, cuando realiza libremente el acto de pensamiento por el cual se dice a sí mismo: Yo. Si así lo hago, percibiré que por este acto libre me pongo necesariamente a mí mismo en virtud de la naturaleza de la inteligencia y al ponerme me aprehendo como objeto para mí mismo; en suma, yo soy al mismo tiempo indivisible e indisolublemente sujeto y objeto. En esta absoluta identidad del sujeto y del objeto consiste precisamente lo que Fichte llama *Die Ichheit*, la forma o la esencia del Yo, del Espíritu, anterior y superior a toda conciencia, el Acto por el cual la libertad se produce necesariamente a sí misma y el retorno de este acto sobre sí mismo: Productividad absoluta y reflexión absoluta sobre la actividad productora, sujeto y objeto identificados en el mismo acto indivisible; tal es el carácter, doble en apariencia, único en realidad, del principio primero que es el principio absoluto del que todo deriva. Por ello Fichte pudo decir: "Mi filosofía es en su fondo un monismo"[2].

¿Cuál es su órgano? En esta perspectiva nueva, la acción por la cual el Yo se pone a sí mismo es concebida, como sabemos, como un dato primitivo e inmediato de la intuición intelectual. Todo el sistema descansa, por tanto, en una intuición intelectual[3]. Pero ¿en qué sentido debe tomarse el término "intelectual"? Para Fichte[4], hay que guardarse muy bien de atribuir a la inteligencia pasividad alguna, porque decir que es pasiva o receptiva sería suponer alguna otra cosa anterior a

[1] *Erste Einleitung*, I, 445.

[2] *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, 2.º pt, § 32, II, 89.

[3] Como lo declara en el *Sonnenklarer Bericht* (trad. Valensin, pág. 65). Y más arriba (pág. 51), a propósito de la construcción de un triángulo, Fichte explica cómo esta conciencia del acto mismo por el que saca estas líneas, esta conciencia trascendente a toda percepción le permite abarcar de una sola ojeada todo su poder de construir, que él denomina *Intuición*. Su universalidad consiste en que la Unidad, aprehendida de una sola ojeada, se revela capaz de engendrar el infinito de la Multiplicidad; y se traduce por una universalidad subjetiva válida para todos los espíritus, por el hecho de que la intuición como tal es la aprehensión inmediata de los procedimientos operatorios de la Razón en general a partir de la cual se desenvuelve la Doctrina de la Ciencia.

[4] Postulado fundamental por el que Fichte y sus sucesores se oponen radicalmente al pensamiento cristiano, para el que la excelencia o la perfección de la naturaleza no consiste en lo que ella *hace* (donde no se da y no encuentra más que a sí), sino en lo que es capaz de *recibir* (de Dios, naturalmente y sobrenaturalmente). Véase a este respecto el texto decisivo de Duns Scoto, citado en *El pensamiento cristiano*, págs. 789-90.

ella y de la que recibiría, cuando en realidad es absoluta e incondicionalmente primera; no recibe, actúa; no ve, hace. Por la misma razón no se podría decir que es o que subsiste, y debemos contentarnos con calificarla con una palabra: actuar, *Thun*: un actuar en el que identidad y realidad son una misma cosa, puesto que el acto por el que la inteligencia se aprehende es una sola cosa con el acto por el que se pone. Kant había descubierto que la conciencia de sí, por el "Yo pienso", condiciona toda conciencia. Fichte muestra, además, que ella determina su contenido [1]. Ahora bien: en esto consiste precisamente la intuición intelectual del acto por el que el Yo se pone y retorna sobre sí en la producción infinita de la libertad viviente.

Pero la intuición intelectual del acto no está aislada del resto de la conciencia, a la que permanece siempre íntimamente presente; es, en sí misma, bien considerada, el producto de un análisis, que nos lleva a distinguir en este acto, indivisible en sí, el Yo puro, el Yo formal, *die Ichheit,* y el Yo como idea, que es la realización de esta forma y constituye su contenido. Lo primero es el punto de partida del conjunto de la filosofía, su concepto fundamental; lo segundo es su conclusión, pero la filosofía no lo alcanza directamente, y tan solo en su parte práctica puede ser puesta esta idea como el fin supremo del esfuerzo de la razón respecto al que tenemos por tarea aproximarnos indefinidamente.

Es decir, que el acto del Yo puro, aprehendido por la intuición intelectual, principio primero que preside todo el sistema del saber, es inseparable de las consecuencias que implica, de los efectos que ocasiona y de la serie de acciones que el Yo produce y condiciona sin duda, pero sin la que el Yo no podría existir [2]; en suma: un Dios que no existe más que por y en lo que crea. Por ello si Fichte pudo, "desde el punto de vista ideal", definir su filosofía como un monismo, pudo decir igualmente: "Desde el punto de vista real, mi filosofía es un dualismo" [3]. En efecto, el principio de la Unidad absoluta, que constituye el fundamento del saber, sobrepasa el dominio de la conciencia o de lo real; este no comienza más que con la oposición del sujeto y del objeto y queda circunscrito por su relación. La conciencia se pone como un acto de libertad; mas esta libertad no es ya una *libertad de producción* como lo es la del primer principio; es una *libertad de reflexión,* que señala el paso de lo absoluto a lo relativo, por la posición de un No-ser que se opone al Ser, que es el origen de toda división, de toda multiplicidad, de toda relación y de toda acción, y que nos devuelve, por su relatividad misma, a lo Absoluto, pero a un Absoluto inmanente al espíritu humano, que precisamente no se pone más que oponiéndose.

A partir de aquí todo el sistema de Fichte se desenvuelve según un método que Kant había empleado ya para la construcción de sus categorías y que Hegel hará célebre. En efecto, si se reflexiona sobre la manera como son puestos los tres principios, el Yo, el No-yo y la oposición en el Yo de un No-yo divisible y de un Yo divisible (* 87), se encontrarán ahí los tres momentos del método por el cual se constituye el sistema: *posición, oposición, conciliación.* En otros términos: *tesis, antítesis, síntesis;* tal es el ritmo ternario del gesto creador al que está suspendido todo el Universo del pensamiento, tales son, según las tres acciones necesarias de la inteligencia, los tres momentos distintos y enlazados que se reproducen en este orden en todas las fases del desenvolvimiento del espíritu y que le permiten resolver las oposiciones suscitadas por la marcha misma de este desenvolvimiento [1].

[1] *Zweite Einleitung,* I, 463-486. Para lo que sigue, véase Xavier Léon, *Fichte et son temps,* I, 376-80.

[2] Véase a este respecto *Ueber den Begriff der W. L.* § 2, I, 49 y sgs. *Grundlage,* I, 101 y 2. *Darstellung der W. L.* (1801), 1.ª p., § 26, II, 63. Cf. el comentario de Xavier Léon, I, 41-46, y lo que decimos más adelante, siguiendo a Gueroult, sobre la fluctuación del pensamiento de Fichte, que, en el segundo momento (1801), pone la libertad absoluta, la contingencia del Fenómeno, la creación *ex nihilo,* en tanto que en el tercer momento (1804) considerado este hiato como no existente más que para un conocimiento imperfecto, sustituye por la necesidad incondicionada de lo absoluto la contingencia de la libertad como fundamento real del Saber.

[3] Un monismo, en el sentido de que la Doctrina de la ciencia permite reconciliar en un principio único los tres absolutos diferentes que se encuentran en Kant: el absoluto de la experiencia o el Yo pienso, el absoluto del mundo moral, el absoluto de la unidad de lo sensible y de lo inteligible que supone la facultad de juzgar, mediadora entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad, y ello estableciendo que lo "dado" es también un "producto" del espíritu, que no es *recibido* por él, sino *puesto* o *creado* por él, en la acción inicial en virtud de la cual el yo se opone a lo que lo limita. Kant había rehusado al hombre este poder creador, negándole el *intuitus originarius,* pero Reinhold, y más claramente todavía Sigismund Beck se lo habían atribuido, no, es verdad, con esta fuerza y esta evidencia, mientras que, para Fichte, no hay ya, como en Spinoza, más que un Absoluto, pero un Absoluto que es Acto y no Sustancia: de suerte que no existe nada más que el espíritu y las producciones necesarias que proceden de su acción *(Zweite Einleitung,* I, 463). Pero este monismo es en ciertos aspectos, y desde el punto de vista real, un dualismo *(Darstellung,* 1801, 2.º pt. § 32, II, 90): el dualismo, precisa Fichte, de la Libertad absoluta y del Ser absoluto. Por lo demás, este dualismo que Schelling no cesó de reprocharle, Fichte, en el tercer momento (1804), tratará de remontarlo mostrando que de lo Absoluto, puesto en adelante por encima del Yo, todo procede eternamente de manera necesaria, el Fenómeno, el Saber y el Yo mismo. En la teoría de la felicidad que presenta la exposición de 1804 *(Die Wissenschaftslehre. Nachgelassene Werke,* II, 290), lo Absoluto no se concibe y no se pone todavía más que por su oposición con el saber relativo, el saber de la conciencia, pero después que este saber, en virtud de su dialéctica interna, se destruyó en cierto modo a sí mismo para dejar su lugar al saber eterno derivado de lo Absoluto, del que aparece en adelante como la expresión directa y necesaria. Así, Fichte osciló constantemente del monismo al dualismo, pero terminó por sacrificar su intuición al espíritu de sistema, en un idealismo que se quiere absoluto, a expensas de lo real dado.

[1] Hay que hacer notar que este ritmo de tres tiempos se reproduce indefinida-

Sin embargo, estas especulaciones prodigiosamente abstractas, y de las que no podemos dejar de pensar que son simplemente verbales, no llegan a disimular el problema verdadero, que Fichte se esforzó vanamente en resolver. En efecto, y para atenerse a los términos mismos de su dialéctica, aparece como bastante paradójico que el Yo, que pone los opuestos y que luego los concilia, sea él mismo uno de los oponentes y que después de haberse igualado con toda la realidad, como si fuese lo Absoluto, se encuentre reducido a no ser más que una parte de la realidad o un relativo. Porque, en fin, *¿por qué existe algo más que el Yo?* [1]

¿Se dirá acaso que la ley de su desenvolvimiento es tal que le permite o le fuerza a volver sobre sí y a ser para sí lo que es al principio en sí? ¿O que al ponerse, desde el punto de vista teórico, como limitado y determinado por el No-yo, el espíritu no puede dejar de reconocer, en el curso de las fases necesarias de su desenvolvimiento, que lo que se le apareció primero como surgiendo de la actividad inconsciente de la sensación, de la actividad infinita de la imaginación, como un objeto distinto de él, *que se opone* a él, no es otra cosa en realidad que el *producto* de una *acción* que emana de él y que consiste tan solo en el hecho de *ponerse* a sí mismo? Descartemos el aspecto superficial, estático, bajo el cual se nos aparecen las cosas para tratar de discernir la tendencia profunda, dinámica que traduce: el objeto *(Gegenstand)* no es solamente lo que se presenta al sujeto para ser conocido por él, sino lo que se le resiste, lo que le presenta algún obstáculo y se impone a él; la oposición *(Gegensatz)* no designa solamente una relación lógica de contrariedad o de contradicción entre dos términos, sino la relación dinámica que existe entre la causalidad del No-yo por la que el Yo es afectado, y la sustancialidad del Yo en la que está contenida toda realidad; en esta relación se traduce el conflicto entre dos tendencias

mente, porque parte de una tesis que es en sí misma una síntesis, descubre por la reflexión las oposiciones que contiene (esto es la antítesis) y las concilia en una síntesis nueva que, postulada como tesis, se convierte a su vez en el punto de partida de un nuevo ritmo en el progreso que constituye la génesis del Espíritu.

[1] Con este mismo problema tropezará en nuestros días el *existencialismo*, que pretenderá vanamente resolver proclamando con Jean-Paul Sartre, como verdad primera y base esencial del humanismo, que "el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista", que "las cosas no existen para mí más que si las escojo" por un acto de libertad que se afirma como la negación interna de lo dado o como el "anonadamiento del en-sí por el para-sí". (Véase de Sartre *L'Etre et le Néant*, 1943. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. Introducción al *Descartes* de los Clásicos de la libertad, 1946.) Deberá hacerse notar cómo, en tales afirmaciones, se reúnen curiosamente, según la consideración profunda de Ravaisson, el materialismo y el idealismo, que por caminos diferentes tienden gradualmente a la nada. Véase a este respecto mi conferencia sobre *La liberté en face de l'existentialisme*, pronunciada en Madrid el 20 de abril de 1955, y editada por el Instituto Luis Vives de Filosofía, 1957.

antagónicas, entre dos actividades contrarias o, más exactamente, entre dos direcciones contrarias de una misma actividad, una de las cuales se dirige al infinito y la otra limita a la primera reduciéndola a sí.

Sin embargo, con ello solo se consigue alejar el problema. Porque luego incluso que el Yo, al término de la deducción, tomó plenamente conciencia de que es él mismo quien se puso como determinado por el No-yo, queda todavía por saber por qué ocurre así y por qué el Yo absoluto se limitó a sí mismo, por qué suscitó, y suscitó necesariamente un cierto obstáculo, un *choque (Anstoss)*, que establece en el interior de sí mismo el conflicto de dos actividades de sentido contrario, una de las cuales pone en conmoción la génesis de las diversas facultades representativas determinadas en cada estadio por el choque del No-yo, en tanto la otra trata de remontar las resistencias que el Yo se planteó a sí mismo y de sobrepasar los límites siempre renovados que mantienen en él, por la conciencia que él tiene de ellos, la aspiración constante que asegura a la acción un campo infinito.

Aquí se manifiesta plenamente esa especie de maniqueísmo metafísico que, en Fichte como en todos los filósofos alemanes de su época, se enlaza curiosamente con un monismo panteísta subyacente y fundamental. Tenemos así, sin duda, el rasgo más característico del pensamiento alemán atraído hacia lo Divino, pero incapaz, al parecer, de personificarlo en Dios. Ahora bien: y ya lo hemos hecho notar a propósito de los griegos [1], si se descarta, sea porque se le ignore, sea porque se le desconozca, sea porque se le niegue, "el misterio que lo ilumina todo" [2], quiero decir la creación, se oscila necesariamente entre un dualismo, que separa hasta oponerlos los dos principios en presencia, y un panteísmo o un monismo que absorbe al segundo en el primero. Un Eckhart, un Nicolás de Cusa [3]—pero no un Jacobo Boehme—, habían escapado a este doble escollo porque mantenían la distinción esencial que existe, en su unión y compenetración no recíprocas, entre los dos principios, uno de los cuales es el Creador y el otro lo creado, y porque la coincidencia de los contradictorios en Dios (según nuestro modo humano de hablar) no llega a dar alcance a la trascendencia divina, que coloca a Dios más allá y por encima de todos los conceptos que nos formamos de él. Pero, en Fichte, los dos principios en presencia no son ya Dios y el mundo, obra de su libertad soberana y de su incomprensible amor: son el Yo y el No-yo, un Yo que, a diferencia de Dios, permanece incompleto, inacabado, ineficaz, si no tiene nada frente a él, sacado de él por una especie de necesidad interna, un No-yo, un No-ser, que, por las resistencias que se le oponen, suscita el despliegue de

[1] *La Notion du nécessaire chez Aristote*, págs. 182-88.
[2] Según la expresión del P. Pouget, *Logia*, pág. 1.
[3] *El pensamiento cristiano*, especialmente cap. VII.

su actividad causal y a la vez la realiza. El Yo absoluto e impersonal de Fichte es un Dios que no se basta: porque su suficiencia no le viene más que del hecho de que se da, y se da necesariamente, dividiéndose y limitándose a sí mismo, algo ya que, no es él, como materia para su reflexión y como objeto de su acción. Es así cómo, en el sistema fichteano, se deduce el choque. Las exigencias de la acción requieren que el Yo, teóricamente, se ponga límites para tener, prácticamente, que superarlos [1]. Con ello se encuentra establecido lo que podría llamarse en términos kantianos la primacía de la Razón práctica sobre la Razón teórica, y más precisamente, en términos fichteanos, la determinación del No-yo por el Yo que pone necesariamente el No-yo para realizarse.

Ahora bien: como ya lo hemos hecho notar, esta solución deja subsistir una ambigüedad fundamental que radica en la naturaleza misma de la posición adoptada por Fichte. Fue severamente criticada por sus contemporáneos [2], que le reprochaban el hacer del Yo el único ser, el erigirlo en creador ciego de cada uno de nosotros, del cielo y de la tierra, de todo y de nada, de la "nada negra", y que le acusaban, aún más, de ocupar el lugar de Dios. Pero toda la cuestión consiste en saber si la deducción fichteana pretende *construir lo real,* o si pretende solamente *descubrirlo* para *reconstruirlo.* A lo cual Fichte responde: las determinaciones fundamentales de la conciencia son el único objeto de la Doctrina de la ciencia; que haya realidades exteriores a la conciencia, o que no haya más que determinaciones conscientes, es lo que no interesa saber. Para el teórico de la ciencia, la cuestión no tiene ningún sentido: se acomodaría tanto a una como a otra tesis. Pero de hecho no hay para él más que determinaciones de la conciencia, como se ve por ejemplo con la construcción del triángulo, en la que el espíritu aprehende su poder de construir que no es otra cosa que el poder de la Razón impersonal, su acto propio, necesario, esencial, por el que la Unidad, subjetiva y objetiva, se revela capaz de engendrar la multiplicidad infinita que se encuentra en los objetos y en las personas, en el pensamiento y en el ser que piensa. Tal es la conclusión del idealismo, única conforme, según Fichte, con la experiencia y con el sentido común. Si se reprocha también al idealista el afirmar que todo lo que existe para nosotros fue producido por nosotros, cuando tenemos conciencia de que las cosas no son producidas sino dadas, responderá:

[1] O, como dirá Vigny en el *Diario de un poeta* (1832), se levanta barreras para tener que saltarlas. Tocamos aquí el fondo de la intuición fichteana.

[2] Xavier Léon, *Fichte et son temps,* II, 295 y sgs. Véase sobre todo los escritos de Baggesen, la *Clavis Fichtiana* de Jean-Paul Richter (1800), y las sátiras de Fr. Nicolaï contra Sempronius Gundibert, filósofo alemán (1798-1801). Para responder a ellas escribió Fichte su *Relación clarísima al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía* (1801), de la que citamos aquí la 2.ª, 3.ª, 4.ª, 5.ª y 6.ª lecciones (trad. Valensin, págs. 33, 51 y sgs., 60, 77-79, 87).

Hablar de una producción en el dominio de la vida real no tiene sentido alguno. Vivir, experimentar, no es producir, sino descubrir. Ahora bien: lo que es así dado puede ser considerado y tratado en la experiencia real *como si* fuese el producto de una construcción primitiva análoga a nuestra deducción. Y no porque haga falta tomar "todo pasa como si" por "todo pasa así", ni la ficción por lo real. Pero regulándose por las leyes de tal construcción puede anticiparse, completarse, incluso suplir la experiencia y estar seguro de que la observación no la contradirá. Pensemos bien en ello: ¿Penetra una cosa en nosotros, existe en nosotros y para nosotros, de otro modo que por la conciencia y con la conciencia? En estas condiciones, ¿por qué querer salir de sí, saltar por encima de sí, y dividir este indivisible que no se separa hasta más tarde en conciencia y cosa, cosa y conciencia, y que es el absoluto Sujeto-Objeto y Objeto-Sujeto? El sistema del universo tal como lo pensáis no puede ser más que el sistema de las determinaciones de vuestra conciencia.

Que las cosas no sean heterogéneas al pensamiento, esto es lo que Fichte puede decir seguramente con fundamento. Pero de ahí a concluir que están *constituidas* por el pensamiento mismo, y más específicamente por el pensamiento *del hombre,* hay un paso enorme que la experiencia, a la que pretende conformarse, no nos autoriza a franquear. De ahí el equívoco constante en el que se mueve, y que trató de soslayar recurriendo unas veces al realismo que muestra, en el conocimiento, el Yo determinado por el No-yo, otras veces al idealismo que afirma la soberanía absoluta y el triunfo del Espíritu, que, en la acción y por ella, transformará los obstáculos que suscitó en medios de afirmarse, y remontará las oposiciones negándolas, hasta que sea producida la Unidad absoluta: de suerte que—y aquí la fórmula de Fichte toma todo su sentido—la humanidad entera, por disponer de sí, hará de ella misma con absoluta libertad todo lo que ella pueda querer hacer de sí.

Ahora bien: todo esto, observa Fichte, es estrictamente demostrable, porque todo esto deriva de la Doctrina de la ciencia y del principio que lo preside todo. Queda por saber, añade, si este mismo concepto puede ser seguido hasta el fin. ¿Por los demás? Es más que dudoso. ¿Por él mismo? De esto puede dudarse también cuando se observan las oscilaciones perpetuas de su pensamiento, encerrado entre las exigencias de la práctica o de la acción y las de la especulación o del saber absoluto, entre el punto de vista de la libre creación que postula la una y el de la producción necesaria que constituye el fundamento de la otra [1]. De ahí su esfuerzo siempre renovado por resolver la posición entre el Yo y

[1] Este punto fue puesto en claro por Martial Gueroult, en su importante obra sobre *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte,* Belles-Lettres (Publications Strasbourg), 1930, en particular t. I, pág. 149 y sgs., t. II, págs. 90 y sgs., y 144-63.

el No-yo y operar la síntesis del sujeto y del objeto en un principio superior a uno y a otro, sin anular por ello la lucha que es la condición de todo progreso. De ahí sus tentativas por conciliar el Derecho con la Moral, la multiplicidad y la dispersión de las voluntades individuales con la unidad de la razón en el seno de la comunidad humana, según ese ideal de libertad del que decía: "Ser libre no es nada, llegar a ser libre es el cielo": ideal que no cesó de reivindicar contra las iniquidades sociales, que alababa a la Revolución francesa el haberlo proclamado (1793), y del que finalmente, en sus famosos *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), transfirió su salvaguardia al pueblo alemán, el cual, dice, "fue elegido para compartir el destino superior de fundar el imperio del espíritu y de la razón en sentido absoluto". De ahí, en fin, su búsqueda de un Absoluto que comenzó por identificar con el Yo, que luego coloca resueltamente, en 1801, por encima y más allá del Yo, esforzándose por salvaguardar la libertad absoluta del querer como principio de producción de lo real por la idea. Pero en este punto—quiero decir en esta disyunción entre el Ser y la Libertad, que entraña, en el paso de lo Absoluto al fenómeno o de la esencia a la existencia, una contingencia incompatible con la génesis del sistema, en suma, un *hecho* contradictorio del *acto*—surgía una nueva dificultad que le hacían más sensible todavía las objeciones de Schelling. Esta dificultad trató de superarla Fichte en 1804 sacrificando resueltamente las exigencias de la práctica a las de la especulación que aparece finalmente como fundada toda ella en sí misma y por sí misma, manifestación necesaria de lo Absoluto que ella planteó; este Absoluto, existente *en* nosotros, aparece como una necesidad que nos libera al mismo tiempo que nos conduce, como una luz que nos entrega al mismo tiempo que nos ilumina, una interioridad que nos sobrepasa y nos eleva por encima de nosotros mismos haciéndonos participar de la vida eterna y de la felicidad [1]. Pero este Absoluto, bien considerado, saca de sí y tiende a absorber en sí al individuo, que es incapaz de existir y de subsistir, según la expresión de Fichte, "fuera de Dios y del saber absoluto" [2]. Y entonces estamos en condiciones de preguntarnos en qué se

[1] *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religion,* 1806, 10.ª lección. S. W. V., 530.

[2] En su 4.ª lección (V, 448), Fichte muestra que el individuo es en sí una pura nada, y que, fuera de Dios y del Saber absoluto, nada existe verdaderamente y en sí, las cosas, los cuerpos, incluso las almas. Sin embargo, añade (5.ª lección, V, 469-71), la participación en la vida eterna no implica la negación absoluta del individuo, porque, subsistente la forma de reflexión como infinitud de la vida divina, el individuo tiene por ella una infinitud de vida que sobrepasa los límites de la existencia terrestre; es, pues, completamente cierto que la felicidad subsiste más allá de la tumba para aquellos que la conocieron en el curso de esta vida. En efecto (10.ª lección, pág. 530) "el individuo, una vez hecho real, no podrá nunca desvanecerse". He aquí al menos lo que dice Fichte, pero es

convierte, en este triunfo de la especulación y del sistema, la vida propia del individuo, y, en particular, la libertad de la que Fichte, siguiendo su inspiración primera, pensaba aportar a los hombres el Evangelio. Pretende también, mejorando a Spinoza, mantenerla; pero no la mantiene más que como un medio para alcanzar el saber absoluto, como un instrumento práctico para la realización del ideal y una apariencia necesaria que expresa la vida del Ser y su finalidad o su necesidad propia. Ahora bien: si debe ser descartada toda idea de una creación que haría del mundo el efecto contingente de una Voluntad trascendente y libre como es la de Dios movida por el amor, si lo absoluto contiene en sí desde toda la eternidad el mundo de las existencias, si es este mundo mismo, de donde todo se saca según las leyes de una necesidad interna concebida a la manera de Spinoza, ¿cómo resolver el problema que plantea la exigencia de una libertad concebida como el principio absoluto de producción, como la esencia de las cosas, su suprema verdad y su último fin? Fichte lo declara: "El conocimiento de la necesidad interna absoluta (que une a lo Absoluto el Saber o el fenómeno) es lo que hay de absolutamente oscuro para el conocimiento que se revela aquí con todas sus fuerzas, negándose a abandonar nunca la libertad, y tratando, si no puede salvarla por sí mismo, de encontrarle al menos un refugio en Dios" [1]. Se esfuerza por encontrarlo haciendo de la libertad el acto original por el cual Dios se revela: Dios, o más precisamente el Logos de Dios, el Verbo creador que desempeña el papel de intermediario entre lo Absoluto y el mundo y que se manifiesta por el concepto *(Vorbild),* luz y vida de los espíritus finitos, principio determinante del acto que engendra las existencias. Así se traduce o mejor se traspone en la última filosofía de Fichte el dogma cristiano de la Encarnación [2].

preciso reconocer (Gueroult, pág. 198, nota 26) que estos puntos de vista no están claramente referidos al conjunto de su sistema, y que no son por igual perfectamente claros y conclusivos. El individuo es proclamado *eterno,* pero es dudoso que Fichte, lo mismo que Spinoza, admita su *inmortalidad personal,* porque la Doctrina de la ciencia no reconoce ni alma, ni mortalidad, ni inmortalidad, sino solamente la Vida en sí, la Vida eterna, y en este sentido interpreta la palabra de Jesús, que traduce así (Juan, XI, 25-26): "Quien cree en mí no muere, y a este es dado poseer la vida en sí mismo." Fichte omite de manera significativa la promesa de resurrección dada por Cristo cuando dice: "Yo soy la Resurrección y la Vida." *(W. L.* de 1804, 9.ª lección. S. W. II, 158.)

[1] Exposición de 1804, lección 17 (N. W. II, 223).

[2] Fichte refiere expresamente su doctrina del Verbo, tal como es expuesta en 1804, al prólogo del Evangelio de San Juan *(Anweisung zum seligen Leben,* 1806, sexta lección, V, 480 y sgs. Gueroult, II, 164). El Verbo, tal como lo concibe, ocupa en adelante en su doctrina el lugar que ocupaba en ella el segundo principio, el No-yo del primer momento, la libertad autocreadora del segundo momento. No es otro que el Yo absoluto aprehendido en su viviente productividad, tal como se *manifiesta* (por la Reflexión) con la misma *necesidad* que lo hace *ser,* y que preside también todo lo que procede de él, a saber, la Vida, y de la Vida la Libertad. Se ve el abismo que separa esta doctrina de la doctrina del

Sin embargo, en este sistema, y no obstante el esfuerzo del filósofo para dejar a salvo la libertad como medio de asegurar la conexión entre la naturaleza y Dios sin subordinar a Dios a la necesidad de la naturaleza, la *libertad* creadora desaparece al final, y la autonomía del Yo, que había reivindicado altamente al principio, se absorbe en la eterna *necesidad* que preside el desenvolvimiento de la Razón y de la Moralidad en el mundo y hace que lo Absoluto se realice en una existencia. Y sin duda este mundo, tal como aparece en el tiempo a través de la multiplicidad de los Yo finitos, no es otra cosa que el producto de la Reflexión, una apariencia engendrada por el desenvolvimiento del espíritu, gracias al mecanismo de la imaginación creadora, y que no adquiere valor y ser más que por el Querer que se aplica a ella. Pero el Querer, lo mismo que la Reflexión, no es más que un instrumento de lo Absoluto. Y este Absoluto, en fin de cuentas, ¿qué es? Fichte, en su última filosofía, lo designa con el nombre de Dios, y llega a hablar magníficamente [1] de la unión del hombre con Dios o de la existencia con el Ser en el amor, y de esa fuerza extraña, la fuerza misma de Dios, que, cuando aprehende al hombre y sustituye en su vida al ser finito hace que sobrevenga en la vida de este hombre la existencia real y verdadera. Pero es dudoso, según el espíritu del sistema, que lo Absoluto al que finalmente todo se encuentra suspendido, pueda ser personificado, puesto que, según Fichte, todo ser personal, todo espíritu, no existe sino a condición de limitarse a sí mismo y de negarse en cierta manera para realizarse. Verdadera, en un sentido, de un ser finito como el hombre, esta condición no podría serlo de Dios. Seguramente. Pero habiendo tomado, como él dice [2], la medida universal de la razón finita, agotando todo el saber humano posible cuyos elementos separa para la eternidad, tomando todo lo pensable, extendido, colocado en serie y determinado ante la Intuición que no engaña. Fichte excluye de su sistema como "irracional" todo lo que sobrepasa los límites del espíritu humano, y se opone resueltamente a todo lo que pretendiese ir más allá; como si lo que sobrepasa la razón del hombre fuese contrario a la razón, como si nuestro pensamiento fuese la medida de las

Logos tal como se la encuentra en San Juan: para San Juan, todo fue hecho *por* el Verbo (I, 3), y, si el Verbo es necesario y eterno como Dios, lo que crea lo crea libremente. Para Fichte, lo mismo que para Heráclito, los estoicos y los neoplatónicos, el Verbo es la ley necesaria *según* la cual todo lo que lo manifiesta deriva de él con la misma necesidad que lo hace ser: así, la teoría del Verbo contemporáneo de Dios, tal como la interpreta, excluye, según él, la noción de creación que es el error fundamental del paganismo y del judaísmo (Gueroult, II, 205 nota).

[1] En la exposición de 1804, en sus conferencias de 1805 sobre la *Esencia del sabio* (VI, 347-447), en la *Iniciación a la vida feliz* de 1806 (V, 397-580). Gueroult, II, 189 y sgs.

[2] *Sonnenklarer Bericht,* 6.ª lección, págs. 84-85.

cosas y de la existencia misma [1]. En estas condiciones podemos verdaderamente preguntarnos si Fichte concibe otro Dios que no sea este Absoluto que es inmanente a nuestro pensamiento como su fundamento, quiero decir un Ser hecho a imagen del hombre de tal manera que se construye en nosotros por reflexión y que nosotros objetivamos de conformidad con la Ley de un pensamiento en el que la necesidad forja la necesidad del ser; de suerte que el Ser se encuentra finalmente identificado con el Pensamiento—con *mi* pensamiento así promovido a lo Absoluto. Ahora bien: lo que en Dios es misterio se convierte en el plano humano en absurdo, del que la razón no puede salir como no sea negando uno de los dos términos en presencia y especialmente, como ocurre en este caso, sacrificando la libertad a la necesidad, quiero decir a la necesidad, no del Ser en sí, Dios, sino de mi pensamiento o del saber.

Así se resuelve en una contradicción íntima y, finalmente, en una abdicación de su pensamiento inspirador más profundo, el sistema de un hombre que, no obstante, en la última de sus lecciones sobre el *Destino del sabio* [2], escribía con un acento que no engaña: "Yo soy un sacerdote de la verdad; estoy a su sueldo; me he comprometido a hacerlo todo por ella, a arriesgarlo todo, a sufrirlo todo. Si por ella soy perseguido y odiado, si debo morir a su servicio, ¿qué otra cosa haría sino lo que absolutamente debería hacer?"

Pero, ciertamente, la verdad no se deja construir; no es nuestra obra. Fichte creyó que todo pasa en el Espíritu y que las determinaciones que él pone presiden la realidad misma. La realidad se le resistió y no se dejó reducir [3]. Y con ello quedó aniquilada la libertad del Espíritu,

[1] "La existencia tomada absolutamente" no es otra cosa que el pensamiento, o como dice Fichte en su exposición de 1804 (lección 25, N. W. II, 290), "no tiene su fin en sí misma, sino en un fin absoluto que es: El Saber absoluto debe existir".

[2] *Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten,* 1794 (S. W. VI, 333). Así trabaja por el advenimiento de ese "estado de naturaleza" o de Razón que no se encuentra, como creía Rousseau, detrás, sino delante de nosotros *(Ibíd.,* 341-346).

[3] Esto es lo que Jacobi había reconocido, con tanta fuerza como penetración, en su carta de marzo de 1799 a Fichte (S. W. III, 9-5. Xavier Léon, II, 151), donde, rindiendo homenaje al "verdadero Mesías de la Razón pura", constata que su Doctrina de la ciencia no es más que un spinozismo al revés. Como Spinoza, Fichte pretende engendrar lo real reconstruyéndolo idealmente, cuando solo el Espíritu absoluto, a saber, Dios, puede crear lo real por la simple virtud del Pensamiento. Semejante dialéctica, olvidándose de la limitación del espíritu humano, toma por la realidad el juego de abstracciones en el que nuestro entendimiento se ejercita, dejando así escapar la verdad, lo real, que pretende explicar. El error de Fichte consiste en no haber sabido reconocer que el punto de vista supremo de la especulación no es el punto de vista de la realidad, que la filosofía del saber puro es el saber de una nada, que la sabiduría exige el inclinarse con humildad ante el misterio de un Absoluto que nos sobrepasa, que

que se postulaba como creadora. Entre el Todo y la Nada, si nos limitamos al hombre, no hay término medio, y nos vemos rechazados del uno a la otra en una oscilación sin fin, a falta del Principio trascendente que permite al filósofo salir efectivamente de la alternativa "Sacrificar el individuo a Dios o Dios al individuo" [1], conciliar con la necesidad de lo Absoluto la contingencia de las existencias, con la libertad creadora las libertades participadas, y salvar, en fin, en su lugar, en su rango, sin tener que llevarlo hasta lo Absoluto, ese Yo cuya exaltación constituye el acontecimiento histórico al que Fichte unirá finalmente su nombre, en lo cual si fracasó lo fue por razones que no son menos aleccionadoras que la afirmación inicial de la que partió.

3. Schelling. Originalidad y fuerza de su posición realista: el filósofo de la Naturaleza y el poeta. La intuición intelectual primordial del no-saber en la búsqueda del hecho puro, y el descubrimiento del verdadero sistema existente en la inteligencia divina. Prioridad ontológica del ser o de lo existente, término del pensamiento. Dios es el Ser: la Esencia universal no existe más que en y por el Ser individual absoluto, libre creador y señor del mundo, impensable a nuestro espíritu, al que limita y llena. La personalidad, característica esencial del ser. La significación de la muerte y la inmortalidad personal. La tarea de la filosofía positiva: devolver al hombre la presencia de Dios. La verdadera unidad, realizable únicamente para la humanidad por el camino de la religión. Dios todo en todos

Entre Fichte y Hegel, Schelling se aparece como figura original. Uno y otro, como puros lógicos, no dejaron de reprochar a este intuitivo, a este poeta, a este visionario su falta de rigor lógico y de coherencia sistemática, y más particularmente, según Fichte, la ausencia

no podría ser identificado con la idea que nos forjamos de él, y que en fin Dios, como dijo Pascal, es un Dios sensible al corazón que no podría ser conocido por los que pretendieron liberarse del yugo del amor para encontrar su felicidad en el orgullo. Y no obstante, añade Jacobi, yo no os considero como un "sin Dios". El que supo elevar su corazón y dominar la naturaleza, este ve a Dios, y, si lo niega, no lo niega más que de labios afuera. Su extravío es debido, no al hombre, sino a la abstracción de un sistema que, al pretender identificar al hombre y a Dios, hace de Dios un fantasma, en lugar del Dios viviente, personal y trascendente, existente en sí y por sí. Objeción que Fichte, en el desenvolvimiento ulterior de su doctrina, trató de disipar, pero sin llegar a conseguirlo de manera satisfactoria.

[1] Alternativa que Fichte formula en estos términos en la exposición de 1804 (8.ª lección, N. W. II, 147).

de vínculo resultante del hecho de que Schelling, en lugar de elevarse analíticamente a lo Absoluto, se coloca de una vez en él como en un Ser, y ello en virtud de una intuición intelectual cuyo valor objetivo es incapaz de justificar. Así, en lugar de ofrecer, como se lo propone Fichte, una construcción o exposición genética de lo Absoluto a partir del saber humanamente dado, Schelling postula el objeto como algo dado, como un puro hecho, y afirmando de una parte el *Ens realissimum*, y de otra todas las determinaciones particulares, se contenta, según Fichte, con colocarlas arbitrariamente en el Ser así definido.

Hegel hace recaer su objeción sobre el mismo punto, pero de manera todavía más precisa. Si en sus primeras obras [1] reconoce a Schelling el mérito de haber puesto lo Absoluto al plantear la identidad del sujeto y del objeto, de la Naturaleza y del Espíritu, y, por consiguiente, de la identidad y de la no-identidad, le reprocha en una segunda inspección [2] el haberlo hecho de una manera irracional; porque, por no haber hecho uso de la dialéctica y no haber conocido la verdadera negatividad, Schelling no pudo, según él, aprehender lo Absoluto más que bajo la forma de un abismo en el que todo es igual e indiferente y se contentó con introducir desde fuera en esta profundidad vacía los materiales diversos suministrados por la experiencia, desconociendo la vida de lo Absoluto como sujeto que se convierte en lo que es haciéndose diferente a sí mismo. En lugar de recurrir, como los románticos, a la intuición *(Anschauung)* o al sentimiento *(Gefühl)*, que pretende ser una aprehensión inmediata del ser, se trata para Hegel, gracias a un proceso de mediación, de *construir lo absoluto* con ayuda del *concepto (Begriff)*, en el cual, y en el cual tan solo, la verdad puede encontrar su fundamento.

Pero lo que a los ojos de Fichte y de Hegel constituye la debilidad, incluso el vicio irremediable de la filosofía de Schelling, es, por el contrario, lo que le proporciona su principal fuerza y así mismo su riqueza mayor (*88). Esto es lo que se aprehende naturalmente con los límites del "idealismo erigido en sistema", de este "puro idealismo" sin contacto con lo real, y con el valor del "realismo superior" que en el pensamiento de Schelling completa, culmina y fundamenta la intención idealista. Porque tal es la "base viviente y concreta" de su sistema [3], tal es el objeto de la intuición primordial que lo anima. Y esta intuición es

[1] Sobre todo en su escrito sobre la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, 1801, trad. Mery, Vrin, 1952, pág. 139 y sgs.

[2] *Phänomenologie des Geistes*, 1807, Vorrede § I, 3 y II. Trad. Hyppolite, página 13 y sgs., y 17 y sgs.

[3] Como dice Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, 1809 (VII, 351-56. Trad. Jankélévitch, Ensayos, Aubier, páginas 239-45). "Dios mismo no es un sistema, es una vida" (VII, 399. Trad. página 286).

precisamente lo que debemos tratar de aprehender, tras la diversidad de las fórmulas que dio de ella en el curso de un desenvolvimiento cuya continuidad sustancial aparece fuera de duda [1].

¿Se le reprocha la falta de espíritu sistemático? Pero no hizo en realidad más que aplicar al estudio de la naturaleza y a la totalidad de las cosas el método que Fichte había concebido para el establecimiento y la justificación del Yo como primer principio, privándole a la vez de su carácter unilateral, parcial y abstracto. ¿Qué otra cosa hay que decir sino que Schelling se niega a concebir la naturaleza como un simple objeto del espíritu, pero que ve en ella un incondicionado (al menos con relación a nosotros) y la concibe como un sujeto dotado de la facultad de producción que Fichte atribuía tan solo al Yo? Y esta productividad, por otra parte, no ha de ser representada exteriormente, sino que hay que seguirla y en cierta manera recrearla o crearla participando de su dinamismo interno: en este sentido, recogiendo la definición kantiana de la intuición intelectual como de una intuición que produce su objeto y atribuyendo al hombre este poder que Kant le niega, Schelling proclama atrevidamente: "Uber die Natur philosophiren heisst die Naturschaffen". [2] Filosofar sobre la naturaleza significa crear la naturaleza. Fórmula que podría pasar como la expresión última y absoluta de este puro idealismo sistemático cuyos límites Schelling señaló tan fuertemente, pero fórmula que se justifica y no puede por lo demás justificarse más que por la íntima comunicación del sujeto y del objeto, del espíritu y de las cosas, en el seno de lo Absoluto. Porque precisamente, puesto que sobrepasa el sujeto y el objeto, que en él se identifican, lo Absoluto puede ser aprehendido sin contradicción por esa especie de intuición intelectual que poseemos efectivamente en el conocimiento de nuestro yo, y que nos entrega la esencia o la Idea de cada cosa, así como de nuestro yo, colocándonos en el plano de la eterna y absoluta libertad—*es decir, de la libertad*—y elevándonos así por encima de todas las disyunciones, tanto en el saber como en la acción [3].

[1] Es un punto en el que están de acuerdo los más recientes historiadores del pensamiento de Schelling, Walter Schulz (1955) y Karl Jaspers (1956), como lo mostró Gabriel Marcel en su artículo "Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?" (R. Méta. 1957, págs. 72-87). Por ello, en la exposición que sigue, tomaremos nuestros textos de las obras de los diferentes períodos, sin dejar de señalar de todos modos el desenvolvimiento del pensamiento que testimonian.

[2] *Erster Entwurf eines Systems der Philosophie*, 1799 (III, 13), y el comentario que formula Schelling sobre la "productividad" de la naturaleza.

[3] Es una idea que se encuentra presente en Schelling, de la primera a la última de sus obras, pero que fue precisándose y explicitándose a medida que, tras lo Absoluto, se perfila el Dios personal, creador y soberanamente libre. Cf. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* 1795 (I, 155-159, prólogo a la primera

He aquí lo que Schelling no dejó de discernir desde el principio, incluso cuando no estaba totalmente liberado del postulado idealista según el cual el pensamiento humano es capaz de construir su objeto por un proceso inmanente perfecto. En efecto, dice, el conocimiento del yo se nos aparece como un conocimiento absolutamente libre, al cual no conducen ni pruebas, ni razonamientos, ni conceptos en general, y cuyo objeto no es independiente del conocimiento mismo, puesto que se trata de un conocimiento que produce al mismo tiempo su objeto, al ser puesto el yo como objeto por el conocimiento que tiene el yo de sí mismo; ahora bien: precisamente la intuición intelectual es el órgano de todo pensamiento trascendental, lo propio del cual es darse libremente por objeto lo que de otro modo no es objeto [1]. Pero examinemos más de cerca este acto. Esta intuición es la experiencia más íntima y más propia de nosotros mismos; de ella depende todo lo que sabemos y creemos de un mundo suprasensible; ella es la que nos convence de que *existe* algo, mientras que todo aquello a lo que atribuimos ordinariamente la calificación de existir no es más que apariencia. Todo nuestro saber, sin duda, procede de la experiencia; pero toda experiencia objetiva está condicionada por una experiencia inmediata que procede de sí misma. Ahora bien: esta facultad secreta y maravillosa que tenemos para retirarnos fuera de las vicisitudes del tiempo en el fondo de nosotros mismos, la intuición intelectual, en su forma más pura y más acabada, tiene lugar cuantas veces cesamos de ser objeto para nosotros mismos, y cuando replegado sobre sí, el yo que contempla se identifica con el yo al que contempla sin estar perdido en él; entonces no somos nosotros los que nos hallamos en el tiempo, sino el tiempo o, mejor la pura eternidad la que se halla en nosotros. He aquí lo que experimentaron todos los místicos, un Fenelón, un Spi-

edición). *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1795 (I, 293-307. Trad. Jankélévitch, pág. 79 y sgs.). Y, entre sus últimas obras, las conferencias de Erlangen sobre *La naturaleza de la filosofía en tanto que ciencia*, 1821-1825, donde Schelling trata de definir la eterna libertad del sujeto absoluto o de la sobredivinidad (IX, 219-243. *Ensayos*, pág. 555); así como la conferencia pronunciada en Munich en 1836 sobre la *Exposición del empirismo filosófico* (X, 225-286), donde muestra que "Dios debe ser tal que posea la libertad absoluta en tanto que Creador del mundo" (281. *Ensayos*, pág. 517): Lo Existente absoluto, la más alta personalidad *(Esencia de la libertad*, VII, 395; trad. pág. 282), es por esto mismo absolutamente libre *(Conferencias de Stuttgart*, VII, 457; trad. 339). La misma nota en la obra póstuma *(Las edades del mundo* (Die Weltalter) sobre la divinidad como eterna libertad extraña a todo devenir VIII, 298; trad. Jankélévitch, página 132), y sobre la creación como acto de la libertad (VIII, 307; trad. pág. 143). Prueba de que, en las *Edades del mundo* y en la *Exposición*, Schelling se elevó ya a la noción del Dios-libertad cuya conciencia elaborada y metódica nos presenta la *Filosofía de la mitología y de la Revelación*.

[1] Octava y novena cartas sobre el dogmatismo y el criticismo (I, 316-319, 326-330).

noza mismo; porque al contemplarse como absorbido en el Objeto absoluto, Dios, Spinoza no podía pensarse como anonadado sin ponerse como existente y pensar su personalidad como ampliada a la medida de este estado. Sin duda, *en nosotros* hay contradicción por el hecho de que la conciencia de sí no puede nacer más que de la presencia de un objeto exterior al yo, por tanto, de una resistencia a la que el yo se ve forzado a oponerse para retornar sobre sí: la conciencia de sí aparece, pues, como incompatible con la libertad que es nuestro ser, puesto que "el más alto momento del ser para nosotros es el paso al no-ser, el anonadamiento en el que la más grande pasividad se une a la actividad más limitada" [1]. Pero ¿qué otra cosa hay que decir sino que para Schelling desde el principio la intuición intelectual está orientada hacia un Absoluto real: un Absoluto que somos incapaces de construir e incluso de concebir, puesto que no podemos unirnos a él sin desaparecer como sujeto pensante? Esto es reconocer también desde el principio que nuestro pensamiento tiene sus límites o, como él dice, que "solo una realidad limitada es eficaz realidad para nosotros". De hecho, al prolongar la contemplación intelectual pura cesaría de existir, dejaría el tiempo por la eternidad, mi yo desaparecería en la realidad infinita, y perdería la conciencia de mí como sujeto; prueba igualmente de la absoluta trascendencia del Ser con relación a *nuestro* pensamiento. Pero la contradicción, precisamente, se resuelve en Dios, en tanto que contempla las cosas, puesto que aquí el sujeto es idéntico al objeto y al contemplar su obra, Dios no se contempla más que a sí mismo y su propia realidad. Así en lo Absoluto todo se resuelve: el realismo cumplido se confunde con el idealismo puro; la libertad y la necesidad coinciden en la libertad absoluta de Dios [2].

Dicho esto, que confiere al pensamiento de Schelling todo su sentido y todo su valor definiendo exactamente el uso y el alcance de nuestra libertad y la primacía del Ser al que se ordena, queda aún por aducir lo siguiente [3]: Para él la filosofía es un producto del hombre libre. Obrar libremente es el primer postulado de toda filosofía, lo mismo que el primer postulado de la geometría es trazar una línea. La libertad es la esencia misma del sujeto. El sujeto absoluto, lo Indefinible, lo Inaprensible, lo Infinito, no es otra cosa que la eterna libertad. El hombre, si no la posee, si no es su creador, sino su imitador, busca en todas partes y siempre esta eterna libertad que se busca en

[1] Octava carta (I, 324).
[2] Novena carta (I, 330-331).
[3] Como escribía en 1796 en su respuesta a una crítica de su tratado *Vom Ich* (Intelligenz-Blatt zur Allg. Lit. Zeitung, 1796. I, 243). Para lo que sigue, véase la primera de sus *Conferencias de Erlangen* (1821) sobre la naturaleza de la filosofía en tanto que ciencia. IX, 219-224 (trad. fr. *Ensayos*, pág. 532 y sgs.), 229-34 (páginas 542-47) y 256 (pág. 558).

él a través de la inevitable lucha interior que se libra en él. Para alcanzarla el hombre debe, pues, "morir a este saber natural", del que Kant, según Schelling, tuvo razón para decir que era incapaz de conocer lo suprasensible y lo divino, pero tuvo el error de pensar que lo suprasensible y lo divino, para ser cognoscibles, deberían ser conocidos con ayuda de las formas de nuestro entendimiento finito. Ahora bien: esta doble afirmación de Schelling implica, como verá claramente más tarde, que el pensamiento tiene un contenido que lo sobrepasa. Y por ello, añade, de lo que el hombre tiene necesidad no es de absorberse en sí mismo, sino de salir de sí mismo, porque al absorberse en sí mismo el hombre pasa al lado de lo que debía ser y solamente en este abandono de sí mismo puede tener la intuición del sujeto absoluto, en presencia del cual se encuentra el pensamiento libre, por el renunciamiento a todo saber hecho para el hombre; en suma, observa Schelling en términos que recuerdan extrañamente a San Juan de la Cruz, ese saber, que es *el saber mismo*, es un saber que, *por relación a nosotros*, es un *no-saber:* contemplación intelectual o, mejor, *éxtasis*, por el cual nuestro yo, renunciando a sí, se eleva a la fuente generadora del saber verdadero, que es a la vez uno y múltiple y se renueva sin cesar aun permaneciendo el mismo. Es decir, que la filosofía no es ciencia demostrativa, y todavía menos ciencia constructiva del objeto, sino acto libre del espíritu; su primer paso es el no-saber del asombro, que lleva al hombre a salir de sí mismo, a renunciar a su saber propio, para entrar en el disfrute de la plena libertad y de la pura sabiduría de la que hará en adelante su pan cotidiano. Pero esta no se da más que a las almas puras. Lo puro no se revela más que a los puros.

¿Cómo pretender encerrar en un sistema cerrado esta eterna libertad que es el saber mismo? La más alta dignidad de la filosofía consiste en que lo espera todo de este acto de la libertad humana que es el único que permite alcanzarlo. Nada más insoportable, por consiguiente [1], que querer hacer a la filosofía prisionera de un sistema, cuando toda la sublimidad de nuestro saber consiste en su inacabamiento; un sistema acabado o que creemos tal se convierte en objeto de saber y deja por ello de ser objeto de libertad; el hombre que lo creó deja de ser creador para convertirse en instrumento y esclavo de la obra que él creó. Nada, pues, más pernicioso para la libertad que la tentativa de encerrarla en los límites de un sistema teórico universalmente válido: el verdadero espíritu crítico es el que se esfuerza por destruir la vana pasión de la demostración para salvar la libertad de la ciencia. La libertad no se prueba, se realiza [2], y su *realidad* en el orden del

[1] Quinta carta sobre el dogmatismo y el criticismo (I, 306-307).
[2] Como lo muestra Schelling en uno de sus primeros escritos, *Del Yo como*

pensamiento se enlaza con su *infinitud* que, gracias a una ayuda superior, le libera de los límites impuestos por nuestra finitud para enderezarnos hacia lo Absoluto, sustancia y causa, por medio de los hechos o de la experiencia, que llevada hasta sus últimas consecuencias nos conduce a lo supraempírico [1].

Fichte dijo de Schelling que su mirada llevaba la muerte en sí, por su pretensión de sobrepasar la esfera en la que se mueve el espíritu humano para alcanzar directamente la realidad absoluta. Pero responde Schelling en la *Darstellung* de 1806 que eso es lo que hace Fichte, que al separarlo del ser reduce el saber a una forma vacía, y hace del concepto, erigido en Verbo creador del mundo, una fuente, no de vida, sino de muerte; entonces el mundo, nacido de la reflexión, es tan formal como la matemática, y la naturaleza no es más que mecanismo y ciega necesidad, obstáculo a la libertad, principio del mal, una pura nada para nosotros. ¿Se tratará, pues, de visionario al que, por un esfuerzo de intuición que sobrepasa las abstracciones del entendimiento, trata de descubrir el principio, real e inteligible, que produce la unidad del universo, de desvelar el sentido oculto de la naturaleza y de mostrar en ella la impronta del Espíritu divino? ¿Se le acusará de contradicción? Pero cuando examinamos la naturaleza de la filosofía [2] nos damos cuenta de que la armonía nace de la desarmonía, de que sin la lucha la idea no nacería, de que el saber humano sufre de una contradicción necesaria e insoluble, con la que se enfrenta la reflexión desde su despertar hasta llegar a ese estado de desesperación en el que el hombre se ve, por así decir, forzado a elevarse hasta esa conciencia superior que le libera de todo sistema poniéndole en presencia de ese indefinible que uno de los más perfectos místicos de otro tiempo tuvo el valor de denominar la superdivinidad. Ahora bien: esto exige un nuevo nacimiento.

Por ello, a las deducciones y construcciones de la pura lógica Schelling opone [3] una experiencia superior del pensamiento cuyo primer esfuerzo consiste en buscar el *hecho puro*, el verdadero hecho que se encuentra en el fondo de los fenómenos particulares, el hecho propio que se halla en el origen del mundo y sin el cual el mundo no podría ser comprendido; así ocurre con una batalla ganada, que no es representada por cañonazos o maniobras particulares, sino por la idea del

principio de la filosofía o de lo Incondicionado en el saber humano, 1795, prólogo (I, 155-159).

[1] Es lo que dirá cuarenta años más tarde, como conclusión de la notable *Exposición del empirismo filosófico*, fechada en Munich en 1836 (X, 286. *Ensayos*, pág. 521).

[2] Según los términos de que se sirve Schelling en la patética conferencia de Erlangen (1821) que promovió el entusiasmo de su auditorio y que hubo de repetir en varias ocasiones (IX, 212-218. *Ensayos*, págs. 526-32).

[3] En su *Exposición del empirismo filosófico* de 1836 (X, 227-229. *Ensayos*, páginas 466-67).

comandante del ejército, y con un libro, cuyo verdadero hecho que nos da su sentido no reside en la yuxtaposición de letras y de palabras, sino que no puede ser conocido más que por aquel que lo creó o que lo recreó al comprenderlo. En otros términos, es preciso que el objeto se haga interior a nosotros y que, sin dejar de ser objeto, entre *en* la conciencia humana y sea en cierta manera recreado por ella, sin ser constituido artificialmente por ella; porque no hay que olvidar que "existía un sistema mucho antes que el hombre hubiese pensado hacer uno, y es este el sistema del mundo. Encontrar este sistema es la tarea que nos incumbe. El verdadero sistema no puede ser *inventado*, solo puede ser *encontrado* en tanto que *existente* en sí, especialmente en la inteligencia divina" [1]. Por ello pudo decirse justamente de la filosofía de Schelling [2] que no es y no pretende ser un *sistema*, en el sentido en que él habla de esos "sistemas filosóficos que, bien o mal concebidos, no son más que las obras de sus autores, como nuestras novelas históricas": es una *visión* del mundo, una respuesta a la pregunta: ¿Qué soy? ¿Qué debo ser? ¿Cuál es mi relación con la naturaleza y con Dios? Tipo de especulación enteramente nuevo, al menos en Alemania, que no intenta *deducir* o *construir* el ser, sino que se esfuerza en *reconocerlo* "a la manera de un dramaturgo que explora al tantear una situación dada" [3]. Para comprender el ser, para hacer tangible la realidad verdadera, para volver a encontrar la presencia viviente de Dios en el conjunto de las cosas y en cada cosa tomada individualmente, en un mundo saturado de Dios, que no es solamente el producto de una creación incomprensible, sino la creación misma y su real historia [4], es preciso desembarazarse de las abstracciones que encubren o deforman su visión, es preciso mirar a las cosas con esa afectividad o ese corazón *(Gemüth)* que es el principio más oscuro y más profundo del espíritu *(Geist)*. Por él se expresa la simpatía del hombre con la naturaleza. De él nace esa invencible melancolía vinculada tanto a la vida entera como a la naturaleza, que deplora un Bien perdido y se siente atraída hacia lo ínfimo, pero que también al nivel del espíritu desea apasionadamente el ser como la llama desea un alimento; hambre

[1] *Conferencia de Stuttgart*, 1810 (VII, 421. *Ensayos*, pág. 303). Esta notable declaración, con la que se abre la primera de las conferencias de Stuttgart, señala claramente en qué el "idealismo" de Schelling (que es, mejor, un "realismo" en el sentido platónico) difiere del idealismo absoluto de sus contemporáneos: para él, el "sistema del mundo" no es la obra de nuestro pensamiento, sino del Pensamiento divino.

[2] E. Fuchs, *Vom Werden dreien Denker*, Tubinga, 1914.

[3] Según la expresión de André Chastel que caracteriza, a propósito de Schelling, el punto de vista filosófico del Romanticismo alemán *(Cahiers du Sud*, mayo-junio de 1937, pág. 139).

[4] Como dice Schelling en el capítulo De las relaciones entre lo real y lo ideal en la naturaleza, que figura en su tratado de *El Alma del mundo*, 1798 (II, 376).

inextinguible del ser que cada satisfacción no hace más que reforzar, y cuyo poder más alto, en el plano del alma, es el sentimiento, sin el cual el espíritu permanece estéril y no puede producir nada o crear [1]. El que no mire a la naturaleza con un sentimiento de alegría no podrá comprender su organización, su encadenamiento, el impulso irresistible a la individualización, a la existencia definida y determinada que se manifiesta en todas sus formas, en el mineral, en cada una de las flores que abre sus pétalos, en cada organismo animal, cuya sustancia aparece como emergiendo de una profundidad insondable, para aproximarse finalmente a nosotros y ofrecer una mirada plena de sentido, que parece revelar siempre un misterio y no revela más que algunos de sus aspectos. Ante esta divina confesión, ante esta multiplicidad innumerable, el espectador de estas obras terminará por renunciar a toda esperanza de aprehenderlas con su entendimiento y se encontrará introducido en el santuario sagrado de la Naturaleza, en el que la Razón, descansando de sus obras perecederas, se reconoce a sí misma; porque la Naturaleza no se deja entender por nosotros sino en la medida en que permanecemos mudos [2].

Tal es la nota completamente nueva que resuena en la filosofía de Schelling. No es ya el lógico el que habla, el que razona, discurre e impone a la naturaleza sus cuadros; es el poeta, el que *repite*, luego de haber durante largo tiempo *oído* [3] y vibrado al unísono con las cosas; el poeta que busca y que encuentra en el arte, y en la más alta expresión del arte, la poesía, el secreto de la creación de acuerdo con la creación divina. De hecho, Schelling debe ser considerado no como un lógico, sino como un poeta: el que dio al romanticismo la filosofía que el romanticismo exigía. Pero este poeta es también un filósofo. Si insiste [4] en la unidad fundamental de lo Verdadero y de lo Bello en tanto que expresiones inmediatas de lo Absoluto, unidad superior a todas las oposiciones, y a la que comprende todas las demás, la oposición del sujeto y el objeto; si pone en claro las estrechas relaciones de la filosofía con la poesía, la mitología, los misterios; si rechaza todas las exclusiones y separaciones arbitrarias que determina la lógica del entendimiento y que la hacen incapaz de comprender esta unión de lo finito y de lo infinito que constituye lo real—porque "el que busca la filosofía por medio de esta lógica abstracta debe renunciar a alcanzarla"—, no obstante, no pretende en modo alguno prescindir del conocimiento de lo verdadero ni de la dialéctica que lo expone, siguiendo el ejemplo de la naturaleza en rasgos imborrables; no quiere más que romper el círculo en el que nos encierra nuestra lógica para abarcar el saber y el ser en la unidad de su principio absoluto, y esto gracias a la intuición intelectual en la que se unen lo real y la idea. Antes de la *Fenomenología* de Hegel (1807), declara [1]: "Es una doctrina puramente empírica la que postula las leyes del entendimiento como absolutas; por ejemplo, que de conceptos contradictoriamente opuestos solo uno puede pertenecer a un sujeto: ley perfectamente justa en la esfera de lo finito, pero no en la especulación, que no puede tener por punto de partida más que la identidad de los contradictorios." Y más tarde, cuando se separó de Hegel y combatió con vivacidad sus procedimientos técnicos y demostrativos a los que prefiere el símbolo y la analogía; cuando repudia ese "movimiento dialéctico" atribuido por Hegel a una noción absolutamente vacía, a lo abstracto de un abstracto, el ser puro idéntico a la nada, y cuando opone a la idea abstracta del devenir ese principio de desenvolvimiento real y vivo que reivindica el honor de haber introducido en la filosofía [2], no deja, sin embargo, de extender a la naturaleza y de llevar a lo Absoluto el método dialéctico del que Fichte había hecho uso antes que nadie con relación al yo, con lo cual Schelling pretendía hacer de la dialéctica no solamente el origen de la metafísica, sino en cierto sentido la metafísica misma. Ahora que la dialéctica en él procede de algo que sobrepasa toda dialéctica y toda lógica, que se niega a someterse a sus reglas y a encontrar en ellas su descanso; algo que entrega al mundo y a lo Infinito mismo—que es lo que produce la grandeza del hombre—, a una lucha de titanes para conquistar y dejar a salvo la libertad de espíritu frente a lo Absoluto donde se realiza la Idea de toda idea, la Luz de toda luz, el enlace universal de todas las unidades particulares, la Unidad en la que todo existe sin contrarios, la necesidad santa del Ser infinitamente perfecto, única en la que se puede percibir la verdad de todas las cosas, gracias a esa

[1] Véase a este respecto una admirable página de la tercera Conferencia de Stuttgart, 1810 (VII, 465-66. *Ensayos*, págs. 347-48).

[2] Conclusión del capítulo citado anteriormente de *El Alma del mundo* (Die Weltseele, II, 359-78). *Ensayos*, pág. 122).

[3] Heidegger que, al igual que Schelling, con el que presenta grandes afinidades, es también, no obstante sus modos abstractos de enunciación, un poeta, escribe: Ser poeta, *dichten*, es repetir. Pero el Repetir, antes de ser un decir en el sentido de la enunciación, es, la mayor parte del tiempo, un Oír (N. R. F. 1 de junio de 1958, pág. 225); lo mismo que el Espíritu *(Geist)*, que designa el hecho de verse llevado, transportado fuera de sí, es una llama que asciende a la conquista de Dios.

[4] En su *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802), diálogo platónico en el que, con los rasgos de Bruno, Schelling presenta a Fichte, representado por Luciano (IV, 213-332), particularmente págs. 217, 236-48 y 299).

[1] En sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (V, 269).

[2] Véase el *Juicio* de Schelling *sobre la filosofía de Cousin*, 1833 (X, 212-222. Trad. Willm, págs. 15-32). La verdadera adquisición de la filosofía nueva, escribe Schelling, lo que introdujo como nuevo, fue esa idea de *proceso* o de progreso, no lógica, sino *real*, de la que hizo uso por primera vez.

especie de conocimiento que reúne en sí el pensamiento y el ser de una manera absoluta [1].

Pero al elevarse dialécticamente al principio en el que cesa la oposición del ser y del pensamiento y que los abarca en su unidad, a ese Absoluto que es el único objeto de toda filosofía, Schelling, en oposición al idealismo subjetivo de un Fichte—incluso cuando parecía originalmente referirse a él—, dio siempre al ser la prioridad ontológica. Como él mismo dice: "No quiero solamente conocer el ser puro; quiero conocer el Ser real, lo que es, lo que existe." [2] Y como muestra en su obra terminal, la *Filosofía de la revelación,* a propósito del argumento ontológico que postula la existencia necesaria del Ser necesario, el pensamiento no tiene su principio en sí mismo: "No porque haya un pensamiento hay un ser, sino que porque hay un ser hay también un pensamiento" [3]. Es precisamente esta realidad, presente a todo pensamiento y superior a todo pensamiento, la que se opone al concepto y rehúsa dejarse reducir a él. Pero al acceder así a lo que sobrepasa todo pensamiento, el pensamiento no abdica, sino que, por el contrario, se realiza, puesto que encuentra ahí su término, cumple por sí mismo la experiencia del límite que le impone la presencia de un Otro, ante el cual se inclina, cuya voz consiente en escuchar, haciendo el silencio en sí mismo para dejar de pensar, de concebir y de construir, y limitarse a una contemplación que toma el lugar del pensamiento para renovarlo en contacto con lo Infinito existente: ese Absoluto concreto, que no es tan sólo el *Daseyende,* lo existente en el Espacio y en el Tiempo, sino el *Seyende,* lo que existe por sí mismo independientemente de toda condición de Tiempo; en suma, ese Dios del que

[1] Primera y décima cartas sobre el dogmatismo y el criticismo. (I, 284 y sgs., 336 y sgs.) *Bruno* (IV, 252 y sgs., 321 y sgs. Trad. fr. C. Husson, 1845, páginas 200-02, 230-37).

[2] "Ich will nicht das blosse Seyende; ich will das Seyende, das ist oder existirt." Prólogo que Cousin publicó al frente de la segunda edición de sus *Fragmentos filosóficos* (1833), editado en las Obras de Schelling, X, 201-224, y traducido por Willm (1835), pág. 21 de la traducción, 215 del texto alemán.

[3] "Denn nich weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken." *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung,* octava lección, XIII, 161 nota. Así Schelling, observa Jaspers, nos ayuda a reconocer que el acto de filosofar exige la presencia interior, no solamente del entendimiento o de la conciencia en general, sino de la *existencia* en la que el pensamiento encuentra su realización y su sentido: la existencia posible, dice Jaspers en su lenguaje, o el elemento que engloba el *Dasein* y el espíritu, único que puede ofrecernos *la cifra* que tomó sobre la realidad. Schelling dice en términos más claros, aunque Jaspers le reprocha el volverse finalmente hacia la magia del pensamiento: "La trascendencia de la filosofía positiva es una trascendencia absoluta" (XIII, 169), y esto, precisa su hijo (XIII, pág. X de la introducción), porque descansa en la idea de la personalidad absoluta de Dios, a la que llegó por una serie de caminos convergentes.

decía [1]: "Si Dios existe, no puede ser más que porque es", ese Dios cuya existencia y esencia deben ser idénticas, y cuya definición última es la Personalidad absoluta. Ahora bien: es el pensamiento mismo en su término el que postula lo que le sobrepasa absolutamente poniéndose a sí mismo por una marcha *extática,* en el sentido propio de la palabra, que hace que la razón esté *puesta fuera* de sí misma, trascendiéndose el pensamiento en virtud de una necesidad interna que le hace poner fuera de sí, como trascendente, su propio contenido original e inmediato, que descubre como un impensable (undenkbar). Así, siguiendo hasta el fin el idealismo, la *autodeterminación* del pensamiento se aparece como una *extradeterminación* o un renacimiento de lo Trascendente absoluto y de la Eterna libertad que es el Dios personal, objeto de la filosofía positiva [2]. Porque al renunciar a sí, al perderse, el yo *se encuentra,* encontrando a la vez la más alta realidad, Dios.

Una tal filosofía, que es la filosofía positiva, realiza así la más alta experiencia, la de lo suprasensible, y podría decirse también la de lo supraconceptual; en suma, la de lo trascendente [3]. Está de acuerdo con el empirismo en el hecho de que niega que lo suprasensible pueda ser conocido por caminos puramente racionales, pero a diferencia del empirismo, que niega que pueda ser conocido de ninguna manera y, por consiguiente, que exista, admite la posibilidad de conocer lo suprasensible por una revelación divina tomada como hecho. Tal es, según Schelling, la más profunda doctrina del empirismo místico, llena del misterio que es el ser mismo, y que constituye la libre filosofía, suspendida al principio supremo, Dios, lo Trascendente absoluto, de quien el mundo depende enteramente por un acto de creación libre.

[1] En su sexta carta sobre el dogmatismo y el criticismo, I, 308 nota (trad. Jankélévitch, págs. 85-87). La prueba ontológica es así la prueba por excelencia de la existencia de Dios.

[2] He aquí lo que Schelling pensó siempre, como lo mostró Walter Schulz, y como lo testimonia un manuscrito de 1796, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus,* descubierto en 1913 por Franz Rosenzweig, y en el que se encuentra ya la intuición rectora de la que la doctrina de Schelling no será, de principio a fin, más que la puesta en práctica y su desenvolvimiento progresivo: a saber, la unidad de la ética y de la física, cuyo principio de coordinación es el acto supremo de la razón y resulta del orden de la poesía y del arte, pero más profundamente de la religión, que Schelling designa entonces con el nombre de *mitología de la razón,* y a la que denominará más tarde *revelación de la trascendencia pura,* que es la filosofía misma.

[3] *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung,* séptima lección (XIII, 115-130). Esta experiencia integral que constituye la filosofía positiva, observa Schelling (X, 130), es con respecto al mundo una ciencia *a priori,* pero derivada del *Prius absoluto* (a saber del Ser absolutamente trascendente). Sabemos que desde el año 1820 Schelling pronunció conferencias sobre la filosofía positiva, que le condujeron a la filosofía de la mitología y a la filosofía de la revelación, con la que la filosofía positiva se identificó finalmente, como se ve por sus lecciones de Berlín (1841-42, 1844-45).

Como se ve, la trascendencia, para Schelling, no se reabsorbe, como para Hegel, en la inmanencia del movimiento de pensamiento en camino de realización. Lo Trascendente es por sí mismo y no puede ser dado más que por sí mismo. ¿Se dirá acaso que es el Yo? Pero no debe decirse del Yo que *es* trascendente, como cree Fichte y como Schelling, en su primera filosofía de la identidad, parece admitir; lo que debe decirse, por el contrario—y aquí Schelling une su voz a la de San Juan de la Cruz y Pascal—, es que el Yo, y con él el pensamiento mismo, *se trasciende* al renunciar a sí y negarse para reconocer en el interior de sí lo que le sobrepasa y le hace ser; así lo que aparece como una negación no es más que la negación de una negación, y por esto mismo es la más positiva de las afirmaciones, la del Ser sin límites y sin oposición. Lo que aparece como un no-saber es, medido con el ser, el verdadero saber. Llevado a su término y aprehendido en toda su profundidad, el idealismo culmina así en un realismo, en el que el pensamiento humano descubre y postula el Pensamiento de Dios como el principio y el fundamento de todo lo que es, comenzando por sí mismo.

Schelling lo reconoce [1]: esa proposición de Malebranche de que "Dios es el Ser" constituye el paso más importante, la más grande intuición de la filosofía. Porque es Dios quien asegura, realizándola en sí, la unidad del pensamiento y del ser; pero en esta unidad la prioridad no pertenece al pensamiento; es el *ser* quien ocupa el primer rango, y el *pensamiento* viene después de él, y esta oposición es al mismo tiempo la de lo *general* y lo *individual*. Contrariamente a lo que piensan los sucesores de Kant, para quienes la Idea no es más que Idea, lo general no existe; no hay más que lo individual, y la *esencia universal* no existe más que cuando se trata del *Ser individual absoluto*, Dios, causa de ser de la Idea. El camino no va, pues, de lo general a lo individual, sino que es lo individual o lo singular en el más alto grado lo que se realiza y se hace inteligible, haciendo suyo el ser universal. Así el dilema de Aristóteles—no hay pensamiento más que de lo universal, no hay más ser que lo individual—se resuelve por el hecho de que el Ser individual absoluto es al mismo tiempo el Ser universal, y ello no porque *nuestro* saber lo exija—pues, en fin, ¿por qué debe haber ciencia de él?—, sino en virtud de esa necesidad que

[1] *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, lección 11, (XI, 272-73. Trad. fr. Aubier, tomo II, pág. 24). Schelling cita la *Investigación de la verdad*, III, 9 y la *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino*. Esta segunda parte de la Introducción es de fecha más reciente que la primera parte histórico-crítica (compuesta y luego modificada entre 1825 y 1842), y se termina con el importante apéndice sobre *La fuente de las verdades eternas*, anunciado al final de la lección 24, que fue leído en la Academia de ciencias de Berlín el 17 de enero de 1850 (XI, 573-590, trad. fr. II, 358-374). De ahí está sacado todo lo que sigue.

implica *en Dios* la unidad del pensamiento y del ser (lo que significa que no es nuestro saber, sino Dios, la medida de la inteligibilidad). Por lo demás, Platón y el mismo Aristóteles afirman con todo fundamento la primacía del ser sobre el pensamiento. Pero, añade Schelling como conclusión, "la preeminencia concedida al pensamiento sobre el ser, a la esencia sobre la existencia [1] (dem Denken über das Seyn, dem *Was* über das *Dass)*, me parece ser la expresión de una enfermedad general de la que sufre nuestra nación alemana... Por eso la filosofía alemana se vio sumida en estos últimos tiempos en una desoladora esterilidad, y no otra es así mismo la causa de la esterilidad política de Alemania, que se ocupa de la naturaleza de un régimen sin preocuparse de su realidad". Unicamente luego de haber establecido de manera sólida y definitiva el *ser* puede tratarse sin temor de dar cuenta de su contenido conforme al pensamiento y a la razón. Pero si se comienza por el contenido, aislado de todas las condiciones de existencia, y que como tal no puede tener más que un ser general, se terminará por advertir que se carece de continente para recibirlo.

Y es que el principio esencial conduce a lo ilimitado, a lo mútiple, a la poliarquía, porque difiere de una cosa a otra, mientras que el principio existencial es uno por naturaleza y, por consiguiente, en todas las cosas: de suerte que el filósofo en materia de saber debe permanecer tanto más fiel al principio homérico que la metafísica, desde Aristóteles, convirtió en su principio supremo, εἷς κοίρανος ἔστω. Que haya, pues, un solo señor [2].

Este sentimiento profundo del ser, de la realidad concreta, este "realismo superior", este "realismo viviente" sin el cual el idealismo no sería más que un sistema vacío y abstracto [3], es lo que preside toda la doctrina de Schelling. Se vio en ella un panteísmo. Pero es preciso entender el sentido de este término. Si el panteísmo no designa otra

[1] Así traduciremos respectivamente el *Was* y el *Dass*, respondiendo a la distinción aristotélica de τί y de ὅτι, a saber: *lo que* una cosa es, y *que* esta cosa es.

[2] *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten* (XI, 586-590. Trad. fr. II, 369-374). La máxima de Homero es citada por Aristóteles en su *Metafísica*, Λ, 10, 1076 a 4. Sobre el dilema enunciado por Aristóteles—no hay ciencia más que de lo general, solo existe lo individual (M, 10,1087 a 11-25. B, 6,1003 a 6-17), del que Schelling da aquí una visión muy penetrante y altamente significativa; véase nuestra *Notion du nécessaire chez Aristote*, pág. 1, y 142 y sgs., y la conclusión, así como *El pensamiento antiguo*, págs. 324 y sgs. Schelling vio muy bien que la solución aristotélica, que resuelve el dilema en Dios, el Ser individual absoluto que es al mismo tiempo el Ser universal, no es suficiente, puesto que Dios no *es* tal para satisfacer nuestro saber. Comprendió que la idea de creación libre es la única capaz de resolver la dificultad *(Notion du nécessaire*, pág. 183), postulando la inteligibilidad de lo contingente; por tanto, de lo individual.

[3] Véase el importantísimo ensayo Sobre la esencia de la libertad humana, 1809 (VII, 338-57. *Ensayos*, págs. 227-45).

cosa que la inmanencia de las cosas en Dios, todo sistema racional, observa Schelling, es en cierto sentido un panteísmo—diríamos mejor un panenteísmo—, porque la causalidad absoluta de Dios, la dependencia perpetua de todos los seres del mundo con respecto a Dios, no pueden conciliarse con la libertad indudable del hombre en tanto que ser individual más que si, con los místicos y las almas religiosas de todos los tiempos, se admite que vivimos y permanecemos en Dios, creencia cuya impronta y garantía encuentran las Sagradas Escrituras en la conciencia que tenemos de nuestra libertad. Inmanencia en Dios y libertad son tan poco contradictorias que justamente lo que es libre, en tanto que libre, es lo que está en Dios. Muy lejos, pues, de que el panteísmo se halle ligado a una concepción fatalista, hay que decir que una concepción tal no se encadena a ella de una manera esencial. Del mismo modo que no excluye la libertad, el panteísmo así comprendido no suprime la individualidad para absorberla en Dios y confundirla con él, como se pretende (erróneamente por lo demás) que hace Spinoza.

De cualquier manera que se represente el camino por el que los seres se refieren a Dios y proceden de él, no puede tratarse ni de puro mecanismo ni de emanación. Dios es un Dios, no de los muertos, sino de los vivos.

La consecución de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios; ahora bien: Dios no puede manifestarse, no puede revelarse más que en lo que se le semeja: no en una máquina, por perfecta que sea, sino en seres libres, que actúan por sí mismos, y cuyo ser no tiene otro fundamento que Dios, pero que son lo que Dios es. Hablan y están ahí [1]. Es así, por otra parte, como los pensamientos nacen del alma. Ahora bien: la imaginación divina, que es la causa de la especificación de los seres, no dota sus creaciones como la imaginación humana de una realidad puramente ideal (aunque a veces nuestros pensamientos se vuelvan apremiantes y esclavicen nuestra alma). Los seres que se representa Dios no pueden ser más que seres independientes.

Se ha reprochado, pues, equivocadamente a este sistema el confundir a Dios con la naturaleza. ¿Podrá decirse entonces [2] que diviniza la naturaleza? Sí, tal vez; pero a condición de no admitir que la ipseidad divina fue en su origen un no-divino absoluto, elevado a la divinidad por el amor del que procede la creación. Es Dios mismo (y no nosotros) quien diviniza la naturaleza. Y sin duda Dios no sería Dios sin el amor que es principio de la creación, en virtud del cual Dios es el ser de todos los seres: el Amor, que está por encima de todo [3], el

[1] "Er spricht, und sie sin da." (VII, 347. *Ensayos*, pág. 235.)
[2] *Conferencias de Stuttgart*, 1810 (VII, 441. *Ensayos*, pág. 323).
[3] "Die Liebe aber ist die höchste" *(Wesen der menschlichen Freiheit*, VII,

Amor que es Dios mismo. Pero si este Dios es capaz de *amor*, es también capaz de *cólera*, y esta cólera, la fuerza propia de Dios, constituye el soporte y el freno del amor, la fuerza de contracción que impide que el Dios del amor, expansivo por naturaleza e infinitamente comunicable, se destruya, y hace que subsista eternamente por sí mismo. Sin duda también el Dios verdadero, el Dios total y completo, no se concebiría si no fuese creador; pero basta que *pueda* serlo, sin que lo *sea* o lo haya sido efectivamente. En otros términos: al contrario de la tesis emanatista, que proclama, con Spinoza, que el mundo procede de Dios tan necesariamente como Dios existe, Schelling proclama que Dios sería perfecta y totalmente Dios aun cuando el mundo no existiese.

Como dice en sus últimas obras [1], si el mundo existe es porque Dios lo quiso, y lo quiso libremente. Dios debe ser tal, en efecto, que posea la libertad absoluta en tanto que Creador del mundo; esto es lo que implica la creación *ex nihilo* bien comprendida. Pero esta libertad total de Dios no excluye, y su potencia real incluye, la existencia en él de una creación *posible*, es decir, de potencialidades puestas y queridas por él, y que él sea libre de realizar o no. El Dios real es el Dios capaz de crear un mundo, incluso aunque no haya jamás mundo. No debe decirse, pues, como se dice corrientemente en nuestros días, observa Schelling [2], que Dios tiene necesidad del mundo para existir, que Dios no es Dios *sin* el mundo: Dios es señor del mundo *antes* de que el mundo exista, es decir, que depende de él el ponerle o no.

Así la creación es un acto absolutamente libre de Dios; es Dios, es decir, la persona de Dios, la que constituye la ley general, y todo lo que ocurre, ocurre gracias a la personalidad de Dios y no en virtud de una necesidad abstracta [3]. Dios se basta, pues, así como basta a todo, exista o no exista este todo. Y sin duda por medio de este todo existente nos elevamos nosotros a Dios; pero estos grados que nos elevan a él no son tales más que *para nosotros*, porque *en sí*, para el espíritu que precede y dirige la razón y que juzga de la inteligibilidad y de la

406). Para lo que sigue, véase *Conferencias de Stuttgart* (VII, 438-40). *Ensayos*, 319-22).
[1] Véase sobre todo su *Exposición del empirismo filosófico*, conferencia pronunciada en Munich en 1836, y la página final (X, 286), donde muestra, para explicar la creación *ex nihilo*, que las potencialidades o potencias son efectos de la voluntad divina, lo que quiere decir que no existen primitivamente en Dios en calidad de potencias originales independientes de su voluntad. Con ello se encuentra garantizada la absoluta independencia y libertad de Dios, y excluida toda interpretación emanatista o panteísta de sus relaciones con el mundo *(ibid.* X, 281-82. *Ensayos*, págs. 516-18).
[2] *Philosophie der Offenbarung*, lección 13 (XIII, 270 y sgs.), lección 14 (XIII, 291).
[3] *Das Wesen der meschlichen Freiheit*, 1809 (VII, 396. *Ensayos*, 283).

realidad de las cosas, estas derivan de Dios y no son un *prius*, sino un *posterius;* porque sólo Dios, el Espíritu perfecto, el Espíritu en el sentido eminente de la palabra, es el *prius* absoluto [1]. No es, por tanto, nuestra razón la que hace lo real, sino que es ella la que, encontrando por vía reflexiva su razón de ser y de conocer, remonta, por una toma de conciencia que es una especie de *rememoración* (Erinnerung) o de interiorización, al Principio creador del que procede y que la hace ser y la explica.

Entonces Dios surge como lo Trascendente absoluto y como tal escapa a las posibilidades de nuestra razón, pero de tal suerte que su incomprensibilidad misma, separando nuestro pensamiento de él, lo devuelve a su realidad, a la realidad divina, que no puede *existir* más que a condición precisamente de serle *impensable*. Así se esboza el movimiento que reducirá el pensamiento a su objeto propio haciéndole tomar conciencia de sus límites y enseñándole primero a renunciar a sí [2], puesto que es Dios quien a la vez lo limita y lo llena: Dios mismo, no el Dios en idea, que se comprueba insuficiente en cuanto hay necesidad de actuar y la realidad comienza a afirmar sus derechos, porque la desesperación reaparece por el hecho de un desacuerdo no apaciguado, del abismo que separa al alma de Dios; en suma, de ese ser-fuera-de-Dios que le prohíbe todo reposo y toda paz en tanto no se vea lleno.

Por ello el Yo aspira en adelante a Dios mismo. Es a *El*, a *El*, a quien quiere tener, al Dios que actúa, que es Providencia, que, siendo él mismo positivo, puede reparar el hecho positivo de la defección, en suma, al Dueño de todo lo que es, al Señor del ser, que no está solamente más allá del mundo, como el Dios de la causa final, sino por encima. Es en El, y sólo en El, donde ve lo real como Bien supremo. Ya la vida contemplativa sacaba su significación del hecho de que nos permitía, por lo general, y sobrepasándolo, acceder a la personalidad. Porque la persona busca a la persona. Sin embargo, por la contemplación el yo no podía encontrar más que la Idea, por tanto al Dios encerrado en la Idea, prisionero de la razón, pero no al Dios que está fuera y por encima de la razón, al Dios a quien es posible lo que es imposible para la razón, y que puede hacer al Yo semejante a la ley, es decir liberarlo. A este Dios es a quien quiere en adelante. Ciertamente, el Yo no puede atribuirse el poder de ganarlo, Dios debe, con su ayuda, acercarse a él, pero puede *quererlo,* puede esperar, gracias a él, participar de su felicidad (Seligkeit), que, dado que ni la acción moral ni la vida contemplativa bastan para colmar su abismo, no será una felicidad *merecida,* ni siquiera una felicidad proporcionada, como quiere Kant, sino que no puede ser otra cosa que una felicidad inmerecida, y, por esto mismo, incalculable, incluso desbordante... Una felicidad que fuese el producto, incluso indirecto, de mi actividad, una felicidad que no fuese nunca más que proporcionada, sería un principio de eterno descontento, y no nos queda, pues, más que hacer—y ningún orgullo filosófico podría impedirlo—, que aceptar con reconocimiento que nos sea concedido por gracia, y sin mérito por nuestra parte, lo que no podemos obtener de otra manera [1].

[1] *Philosophie der Offenbarung,* lección 12 (XIII, 248). "El fundamento, o, más exactamente, la causa de la razón está dada inicialmente en este Espíritu perfecto. La razón no es, pues, la causa del Espíritu perfecto, sino que, puesto que este Espíritu existe, hay una razón." El Espíritu perfecto: es decir el Espíritu que existe por sí, para sí, en sí (XIII, 254), Dios (lección 13, XIII, 270). Acercando el *Das* de Schelling al *nichts* de Heidegger, mediador entre el ser y lo existente, Gabriel Marcel, siguiendo a Schulz, observa (R. Méta. 1957, página 81): "Aquí y allí, el concepto mediador se aparece como el medio dialéctico que separa y enlaza a la vez." O, en términos menos hegelianos: Por esta idea *invertida,* o por esta inteligibilidad (para el Espíritu perfecto) inteligible (a la razón), Schelling, siguiendo hasta el fin el idealismo, se ve llevado a salir de él y a incorporar el plano de la existencia por una intuición que, accediendo a lo que no es pensable (para nosotros), permanece, sin embargo, como esencialmente pensable (en sí), si el objeto último del pensamiento es precisamente lo que es, y si es la existencia la que le confiere su sentido pleno. Piénsese aquí en la dualidad "incomprensible" de Pascal. *(Incomprensible* que Dios exista. INCOMPRENSIBLE que no exista.)

[2] En la lección 24, última de su *Introducción filosófica a la filosofía de la mitología* (XI, 557), Schelling cita a este respecto, como la expresión más acabada de esta piedad mística, lo que dice Fénelon, en su *Tratado de la existencia de Dios,* de esa "desapropiación de nuestra voluntad", que hemos de devolver toda entera a Dios, tal como nosotros la hemos recibido y sin retener nada de ella.

Así, añade Schelling, la filosofía negativa, que no puede abocar más que a una religión en los límites de la razón pura, si nos dice en dónde reside la felicidad, es incapaz de ayudarnos a alcanzarla. Es en la religión y solo en la religión, es decir, en la unión y la reconciliación con Dios, donde culmina la marcha del Yo, del individuo, de la persona, en busca de esa felicidad de la existencia a la que aspira, y que no pudo encontrar por sus propios medios, pero que espera de una Persona que esté fuera y por encima del mundo, que lo comprenda y que tenga un corazón semejante al suyo; en suma, Dios mismo.

Sin duda, Schelling no llegó de una vez a la plena soberanía de su pensamiento [2]. Aunque su pensamiento profundo esté ya presente en sus primeros escritos y aunque no haya tenido en el desenvolvimiento de su doctrina las mutaciones y discontinuidades que se creyó deber establecer entre el sistema del idealismo trascendental, la filosofía de

[1] *Introducción a la filosofía de la mitología,* lección 24 (IX, 566. Trad. francesa, II, 352).

[2] Habíamos intentado trazar la evolución del pensamiento de Schelling, mostrar, no obstante las aparentes contradicciones y la ambigüedad de ciertas fórmulas, la coherencia interna de este pensamiento en busca de una filosofía positiva de la existencia real, y caracterizar, a través de las influencias que sufrió, el método dialéctico ascendente que le llevó de la identidad a la libre creación, de una filosofía de la naturaleza a una filosofía de la religión y de la revelación. Por falta de espacio, hemos tenido que renunciar a publicar aquí esas páginas que reservamos para una publicación ulterior. Podrán encontrarse, sin embargo, algunos de sus elementos en el Apéndice, nota (*89).

la naturaleza, la filosofía de la identidad del sujeto y del objeto, del Espíritu en mí y de la Naturaleza fuera de mí, y la última filosofía religiosa, de la mitología y de la religión, no es apenas discutible que evolucionó bajo influencias diversas—Kant, Fichte y Spinoza, la teosofía, Jacobo Boehme y Franz Baader, los románticos, Schlegel, Novalis y Goethe, la mitología de Creuzer, Schleiermacher, el catolicismo tradicional de Wurzbourg y de Munich—, de suerte que las fórmulas que dio en las diversas épocas de su intuición rectora no son siempre fáciles de armonizar entre sí. Es igualmente verdadero que no supo escapar a la contradicción, quiero decir a esa "contradicción insoluble de la que sufre el saber humano" en su contacto con la vida [1]. Sin embargo, hay que agradecerle el haber preferido las contradicciones de lo real a las soluciones artificiales que ofrece la lógica de lo contradictorio.

En cuanto a las ambigüedades que se encuentran en su sistema sobre la identidad del ser y del pensamiento, sobre la construcción del ser por el espíritu [2], sobre el devenir de Dios y las relaciones de Dios con el hombre y con el mundo, en el proceso que va del Alfa a la Omega, se aclaran, y las dificultades desaparecen, cuando, llegado a la plena posesión de su intuición rectora, Schelling reconoció que el Espíritu, en el sentido eminente y absoluto de la palabra, es Dios [3], que el Pensamiento creador es el de Dios, y que el espíritu del hombre no es capaz de creación o, más exactamente, de "producción" o de "recreación", tanto en arte como en ciencia, sino en la medida en que, por su unión al Espíritu de Dios, puede ser considerado como participante del Verbo Creador. Entonces también Schelling reconoce que nuestra representación de Dios no es Dios mismo, y que nuestra manera de concebir la personalidad de Dios y su génesis ideal no podría ser tomada por el ser de Aquel que, en su ipseidad divina, es Uno y no podría ser comprometido en un proceso; de hecho, en Dios no hay ningún proceso; permanece como lo que es en sí [4].

[1] Como dice en la conferencia de Erlangen (1821) sobre *La naturaleza de la filosofía en tanto que ciencia* (IX, 214. *Ensayos*, pág. 528).

[2] En su *Erster Entwurf* de 1709 (III, 12) llegaba a decir: "Alles, was ist, Construktion des Geistes ist."

[3] Véase el texto de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (VII, 395. *Ensayos*, pág. 282): "So ist Gott, Geist im eminentem and absoluten Verstande", y el de la *Filosofía de la revelación*, lección 13 (XIII, 270).

[4] Como lo dice muy claramente en su *Introducción a la filosofía de la mitología*, lección 10 (XI, 249. Trad. I, 303), y como lo declaraba ya en 1814 en las *Edades del mundo* (VIII, 298, Trad. pág. 132), y en 1809 y en la *Libertad humana* (VII, 403. *Ensayos*, pág. 290), aunque, en estas últimas obras, Schelling, en lo referente a la tríada divina y al papel del Verbo en la actualización de Dios, no se haya desprendido todavía del *sabelianismo (El pensamiento cristiano*, pág. 49, núm. 1) que se desvanecerá en la doctrina de Hegel (Lasson, *Hegels Werke*, XII, 40).

Pero ¿qué es en sí? ¿Qué será esta filosofía positiva, existencial, que ha de permitirnos el tener acceso a Dios por otro medio que no es la vía negativa o lo incognoscible de una creencia?

En su *Filosofía de la revelación*, que se identifica con la filosofía positiva, hablando de Jacobo Boehme, esa aparición maravillosa en la historia de la humanidad, y más especialmente de Alemania, Schelling observa, sin embargo, que pertenece a esa clase de filósofos que quisieron penetrar no científicamente en las profundidades de la divinidad: "Jacobo Boehme es una naturaleza teogónica, pero esto mismo le impide elevarse a la *libre* creación del mundo y, por consiguiente, llegar a la libertad de la filosofía positiva" [1]. La creación: ese acto de condescendencia de Dios, ese rebajamiento voluntario de Dios, que es también en el cristianismo lo que hay de más grande; la creación, obra de la gracia y de la más grande libertad, libre comienzo sin el cual no habría habido historia del mundo [2]; un Dios personal y libre, cuya libertad es el único principio explicativo del mundo; un Dios creador, en relación con personas libres que están unidas a él; un Dios capaz de hablar a nuestro espíritu y a nuestro corazón; he aquí lo que, superando de una vez el idealismo trascendental y la filosofía de la identidad, nos revela la filosofía positiva, que es la plenitud de la afirmación racional, la revelación de Dios a la razón en la naturaleza, preparando la revelación de Cristo, que señala el final de la revelación y abre el camino a la religión del espíritu de que habla Cristo [3].

Desde este momento también la ambigüedad queda superada en lo que concierne a la personalidad del hombre y a la respuesta a la cuestión que constituye su piedra de toque, a saber, la muerte, el *Sein zum Tode*, y la supervivencia a la que la personalidad del hombre se encuentra indisolublemente ligada. ¿Qué es el hombre? El punto nodal del cosmos, dirá en *Las Edades del mundo* [4], la primera criatura en la que Dios reside, en la que la conciencia terminó por emerger de las profundidades de la materia, el ser en el que Dios alcanzó su fin supremo y el único ser en el que Dios amó el mundo. Sin embargo, en lo que concierne a la inmortalidad personal del hombre, el pensamiento de Schelling no fue siempre de una perfecta claridad, aunque

[1] "J. Böhme ist wirklich eine theogonische Natur, aber diess hinderte him, sich zur freien Weltschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben." (XIII, 123.)

[2] *Die Weltalter* (VII, 305. Trad. fr., pág. 141).

[3] *Introducción a la filosofía de la mitología*, lección 10 (XI, 242. Trad. fr., página 303).

[4] VIII, 297 (tr. fr. pág. 130). Véase, para lo que sigue, *Conferencias de Stuttgart* (VII, 435. *Ensayos*, pág. 317) y *Libertad humana* (VII, 363. *Ensayos*, página 251).

apoyándose en ciertos textos de *Filosofía y religión*[1] pudo pretenderse, y se pretende aún comúnmente, que Schelling negaba la inmortalidad personal para conferir al alma (lo mismo que Aristóteles) esa especie de eternidad sin relación con el tiempo que hace que para el alma, cuyo elemento divino es un elemento impersonal, ser *en sí* consista en ser *en lo Absoluto,* y perderse en la unidad original para ser reabsorbida por ella.

He aquí lo que Schelling escribía en 1804. Pero al profundizar en la noción del ser, Schelling, a partir de 1806, y de una manera clarísima en las *Conferencias de Stuttgart* (1810), y en su último escrito sobre *La fuente de las verdades eternas* (1850), es llevado a ver que por encima de lo universal, objeto de una construcción racional, hay lo individual, lo singular, que es el verdadero existente, contingente y libre, salido de una libre creación divina. Si, pues, en la unidad del pensamiento y del ser, es el *ser* y no el *pensamiento* ni, con mayor razón, *nuestro saber* el que tiene la prioridad, hay que decir también que es lo *individual* lo que se realiza en el más alto grado[2]. Y así la *personalidad,* en su sentido propio, se aparece como la característica esencial del ser, tanto en nosotros como en Dios. Y así lo proclamaba igualmente Schelling en 1810[3] al afirmar que la personalidad que nos caracteriza no se actualiza verdaderamente para el hombre más que después de la muerte, que separa los dos principios coexistentes en nosotros, principios incompatibles como lo son el Bien y el Mal, que hacen que el hombre en esta vida no pueda *aparecer* como lo que es. Pero es preciso que el hombre llegue a su verdadero *esse* y sea liberado del *non-esse* relativo, el hombre interior del hombre exterior, y esto es lo que acontece con la muerte (he aquí por qué la muerte es necesaria) y mediante el paso al mundo de los espíritus.

> Pero ¿qué es lo que el hombre lleva consigo al mundo de los espíritus? Respondo: todo lo que ya era aquí abajo *él mismo,* y no deja tras él más que lo que no era él mismo. El hombre no pasa, pues, al mundo de los espíritus tan solo con su espíritu en el sentido estricto de la palabra, sino también con lo que, en su cuerpo, era él mismo, en suma, con lo que había, en su cuerpo, de espiritual. (Porque interesa reconocer: 1.º, que el cuerpo en sí y para sí contiene ya un principio espiritual; 2.º, que no es el cuerpo el que contamina al espíritu, sino el espíritu al cuerpo. El cuerpo es un terreno que recibe todas las semillas, y puede sembrarse en él tanto el Bien como el Mal. Tanto el Bien que el hombre implantó en su cuerpo como el Mal que sembró en él, le siguen en la muerte.)
>
> La muerte no es, pues, una separación absoluta del espíritu y del cuerpo, no separa al espíritu más que de la parte del cuerpo que está en oposición con él, por tanto el Bien del Mal y el Mal del Bien (por lo que lo que permanece después de la muerte no es llamado cuerpo sino cadáver). No es, por tanto, una parte tan solo del hombre la que es inmortal, es el hombre en su totalidad el que es inmortal en su verdadero *esse,* y la muerte una *reductio ad essentiam* que reduce al hombre, no a lo Existente absoluto y divino, sino a su propio ser... Así el hombre después de la muerte es infinitamente más real y más consistente que lo era aquí abajo, donde se hallaba sometido a las discordancias de la vida afectiva y al imperio del azar.
>
> Se comparó el estado del hombre después de la muerte a un sueño, pero debe considerársele mejor como una vigilia adormecida o como un sueño despierto, en suma como una *clarividencia,* que hace posible una comunicación directa con las cosas sin que medien para nada los órganos.
>
> En cuanto a la cuestión de saber lo que será la memoria, debe responderse que la memoria subsistirá, pero sin extenderse a todas las cosas posibles, porque ya aquí abajo un hombre justo pagaría un alto precio por poder olvidar en el momento querido. Además, el poder de evocar los recuerdos no será entonces lo que es aquí abajo: aquí debemos interiorizarlos, allí estarán ya interiorizados[1]. La palabra, por lo demás, es demasiado débil para designar lo que queremos decir. Decimos de un amigo, de un ser amado, con los que no se tiene más que un corazón y un alma, que nos acordamos de ellos, que viven constantemente en nosotros, que no tienen por qué penetrar en el santuario de nuestros sentimientos, porque ya están dentro: así ocurrirá entonces con el recuerdo.
>
> Por la muerte, lo físico en lo que tiene de esencial y lo espiritual se encuentran unidos. Pero por el alma los bienaventurados estarán referidos y unidos a Dios, de quien el alma se halla, por el contrario, separada, por la revuelta del espíritu...
>
> Así, la filosofía de la naturaleza exige para su culminación una filosofía del mundo espiritual en el que el más alto fin de la creación encuentra su cumplimiento.
>
> La humanidad, a la que la Encarnación de Dios había elevado ya a la divinidad, será en fin divinizada, y, con el hombre y por él, la naturaleza.
>
> Porque ahí, en fin, Dios está realmente todo en todo[2].

[1] En el párrafo titulado "Inmortalidad del alma" (VI, 60-64. *Ensayos,* páginas 215-19).

[2] XI, 586-88 (trad. fr. *Filosofía de la mitología,* t. II, págs. 370-72).

[3] En las tres importantes conferencias que a requerimiento de sus amigos pronunció en Stuttgart para dejar en claro su sistema. Conclusión sobre la suerte del hombre en la vida futura (VII, 474-478. *Ensayos,* págs. 356-60).

[1] "Innerlich", cuya raíz se encuentra en "Erinnerung" (el recuerdo). VII, 478.

[2] Es así como Schelling concluye lo que dice del mundo de los espíritus (VII, 478-84), que es una continuación a las observaciones sobre la vida futura, de donde hemos extraído solamente estas tres frases. "Dann ist Gott wirklich Alles in Alem" y, añade, el panteísmo verdadero (der Pantheismus wahr). La fórmula de que el Amor está todo en todo (VII, 408), y de que llegará un tiempo en el que Dios estará todo en todo (VII, 404), es una fórmula predilecta de Schelling y que se encuentra repetidamente en su obra. Se refiere manifiestamente—aunque con matiz un tanto "panteístico"—, a una expresión frecuente en San Pablo para designar la plenitud de los tiempos y la *nova creatura,* καινὴ κτίσις (cf. *Eph.* I, 9-10. *Col.* I, 19-20. I *Cor.* III, 23, 2. *Cor.* V, 17), y más

Página magnífica, en la que encontramos la intuición schellingiana llegada a la plena conciencia y posesión de los tres principios que presiden a partir de 1809 todo su pensamiento, y de la que su última filosofía no será más que la profundización y la puesta en práctica: un Dios creador, el hombre libre, la unión final del hombre con Dios, el todo dominado por esa idea de la primacía de lo existente o del ser —porque el ser es la verdad, y la verdad es el ser[1]—, lo que implica y significa la primacía de lo individual o, más exactamente, de la personalidad, absolutamente en Dios, de una manera derivada en el hombre, que la recibe de Dios y no puede terminarla más que en El; porque solo aquel que de alguna manera reconoció a Dios es verdaderamente moral, libre y feliz[2].

Así Schelling supo asimilar todas las aportaciones exteriores para nutrir de ellas su propio pensamiento, supo deshacerse progresivamente de las adiciones que le hacían desviarse de su fin esencial para encontrar en su pureza original el ser de Dios y su ser propio, tal como son dados en una experiencia integral, misteriosa y eminentemente real, y no construidos por una razón abstracta. Es la idea, por un instante puesta en duda por él[3], de la creación libre, obra de la gracia y de la más grande libertad, obra del amor, que pone en relación un Dios personal con seres personales; es esta idea o, mejor, esta realidad[4] la que le salvó

especialmente en el versículo de la *1.ª a los Corintios* (XV, 28) donde Pablo, haciendo manifiesta la conclusión total del designio de amor del Dios creador, escribe: "Cuando le hubieren sido sometidas todas las cosas, entonces también el Hijo mismo se someterá al que todas las cosas le sometió, para que sea Dios todas las cosas en todos (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν)". Hemos señalado anteriormente, en la conclusión del capítulo sobre Pascal, lo que Pascal y el P. Teilhard de Chardin han sacado del "Dios estará todo en todos".

[1] "Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn" *(Darlegung,* 1806. VII, 30).

[2] *Filosofía y religión* (VI, 53. *Ensayos,* págs. 209-10).

[3] En la *Exposición de su sistema,* 1801 (IV, 129-30), Schelling sostiene que lo Absoluto, Dios, el Todo-Uno contiene en sí desde toda la eternidad el mundo, pero precisará más tarde (en la *Exposición del empirismo filosófico,* 1836, y en la *Filosofía de la revelación),* en el estado de potencialidad postulado por la voluntad divina misma. Sobre el origen, las variaciones y el desenvolvimiento de esta teoría de las potencias (Potenzen), de su inversión, de la ironía de Dios, véase VI. Jankélévitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1932), cap. II y III, y un artículo de Gueroult (R. Méta. 1935, páginas 81 y sgs.). Teoría compleja cuya conclusión, la creación libre, es perfectamente clara. *(Edades del mundo,* VIII, 304. Cf. X, 280. XIII, 123.)

[4] Schelling sustituye la dialéctica abstracta por una *dialéctica de la historia,* que tiene por objeto el desenvolvimiento de la conciencia real de la humanidad que, desde su primer despertar, aparece como un proceso religioso cuya fuente debe ser buscada en la conciencia que postula a Dios *naturalmente (Introducción a la filosofía de la mitología,* lección 10, XI, 245). En la lección 8 (XI, 185), Schelling muestra, contra Hume, que nos enfrentamos desde un principio con un monoteísmo, expresión de la naturaleza del hombre que, por su esencia primitiva y su destino, no existe más que como un ser que postula a Dios, y, lejos de existir para sí mismo, está todo él orientado hacia Dios (XI, 185).

del formalismo kantiano, del idealismo absoluto, de todas las teogonías, para alinear su pensamiento en la *philosophia perennis* y llevarle a ese realismo superior que, constatando que el pensamiento se trasciende a sí mismo, suspende todo el saber y su objeto a la existencia del *prius* absoluto en el que la historia, así como el testimonio íntimo, nos revela el objeto más alto y, finalmente, el más próximo, por su naturaleza misma, a la conciencia humana: Dios personal y creador, en quien lo inteligible y lo real son una y la misma cosa, Aquel a quien el alma aspira, único ser que puede satisfacer la nostalgia de eternidad[1] de todo lo que existe en el tiempo y, entre todas las criaturas, de nuestra alma, que fue creada en la fuente misma de las cosas y participa de la ciencia de la creación; ese Dios del que ella acepta con reconocimiento lo que quiera concederle por gracia, puesto que no puede obtenerlo de otro modo.

Tal es la libre filosofía, la filosofía positiva, viva y verdadera, cuya tarea es devolver al hombre la *presencia de Dios,* y esta presencia hará de él una criatura nueva, porque es cierto que la verdadera unidad no puede ser realizada por la humanidad más que por el camino de la religión[2].

De esta filosofía Schelling es el mensajero y es por ella por lo que lucha, esperando que llegue el día en que se pueda, una vez maduro, arrancar a este esfuerzo su fruto, *acordarse* de la naturaleza, elevarla a la más alta transfiguración en una conciencia divina, para hacer del Universo entero una obra de amor y contemplar, en fin, por la unión del alma y todo nuestro ser con Dios, en el mundo espiritual que nos abre la muerte, a Aquel de quien sacamos nuestro ser, nuestro saber y nuestra felicidad, Pensamiento supremo y suprema Realidad, *Lumen ad revelationem gentium*[3].

[1] "Die Sehnsucht der Ewigkeit", escribe Schelling en las *Edades del mundo* (VIII, 235. Trad. fr., pág. 55). Complétese con la Introducción a esta misma obra (VIII, 199-206. Trad. fr., 9-17), las *Conferencias de Stuttgart* (VII, 474-484), y la lección 24 de la *Introducción a la filosofía de la mitología* (XI, 567. Traducción francesa, II, 353, sobre la gracia divina).

[2] "Die wahre Einheit nur an dem religiösen Wege erreichbar seyn Kann." *(Conferencias de Stuttgart,* VII, 466. *Ensayos,* pág. 346.)

[3] Sabemos por su hijo (X, pág. 8) quue Schelling tenía por costumbre terminar sus manuscritos con las iniciales de las palabras θεὸς σῶσον, que constituyen una invocación a la Providencia de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Manuel KANT (1724-1804). Véase la cronología de su vida y de sus obras en el capítulo a él consagrado. *Biografía.* F. W. Schubert, Leipzig, 1842 (tomo XI de los *Kant's Werke).* R. Reicke, Königsberg, 1860. K. Vorländer, Leipzig, 1911, 2.ª ed. 1921 (supl. a la ed. Kirchmann). L. E. Borowski, Berlín, 1912. E. Cassirer, Berlín, 1922 (supl. a su edición de las obras). *Bibliografía.* E. Adickes, Philos. Review, Boston, 1896 (hasta la muerte de Kant). *Léxico.* C. C. E. Schmid, Jena, 1788. G. S. A. Mellin, 11 vol. Leipzig, 1797-1804. G. Wegner, Berlín, 1893. A. Heussner, Gottinga, 1925. *Ediciones de las Obras,* Hartenstein, 10 vol. Leipzig, 1839-39. Rosenkranz-Schubert, 12 vol. Leipzig, 1838-42. Cassirer, 10 vol. Berlín, 1912-22. Edición de la Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902-28, en el orden cronológico: I-II, Escritos del período precrítico (1747-1777), III-IV, *Kritik der reinen Vernunft,* Riga, 1781, 2.ª ed. 1787; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können,* Riga, 1783; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Riga, 1785, 2.ª ed. 1786; *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft,* Riga, 1786. V, *Kritik der praktischen Vernunft,* Riga, 1788; *Kritik der Urteilskraft,* Berlín, 1790. VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* Königsberg, 1793; *Zum ewigen Frieden,* Königsberg, 1795; *Die Metaphysik der Sitten,* Königsberg, 1797. VII-IX, *Streit der Fakultäten, Anthropologie,* 1798. *Abhandlungen* nach 1781. X-XII, *Briefwechsel.* XIV-XV, *Handschrift-Nachlass* (notas póstumas). Particularmente importantes de señalar son las *Reflexionen Kant's zur Kritischen Philosophie,* 2 vol. Leipzig (I *R. zur Anthropologie,* 1882; II *zur Kritik der reinen Vernunft,* 1884), ed. Benno Erdmann, reed. Ac. Berlín, XV-XVIII; las *Lose Blätter,* ed. Reicke, 3 vol. Königsberg, 1889-99, y Adickes, Kantstudien, 1920, Adickes dio un ensayo de clasificación cronológica de las *Lose Blätter,* distinguiendo las diferentes fases del pensamiento kantiano de 1753 a 1804. (Ed. Ac. Berlín, t. XIV, págs. 35 y sgs. de la Introducción. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien,* 1931, pág. XI). Véase también el opúsculo sobre *Progrês de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf,* ed. Rink, Königsberg, 1804; la edición por Krause del Ms. de Kant *Uebergang von den metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik,* Francfort 1888, y de las *Letzen Gedanken von Gott, der Welt und dem Menschen,* Hamburgo, 1902; las ediciones de la *Pedagogía* por Rink, Königsberg, 1803; de las *Lecciones* de Kant *sobre la metafísica,* por Poltz, Erfurt, 1821, y por Max Heinze, Leipzig, 1894; *sobre la Psicología,* por C. du Prel, Leipzig, 1889, con una introducción: "Kant's mystische Weltanschauung"; *sobre la Etica* por P. Menzer, Berlín, 1924. *Traducciones francesas:* la Disertación de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* por P. Mouy, Vrin, 1951; *Pensées succesives sur la Théodicée et la Religion* (Sur l'optimisme, 1759. L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, 1783. Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée, 1791. La fin de toutes choses, 1794, por P. Festugière, Vrin, 1931; *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763), por R. Kempf, Vrin, 1949; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), por R. Kempf, Vrin, 1953; *Critique de la raison pure,* trad. Tremesaygues y Pacaud, 3.ª ed. Alcan, 1912; trad. Barni, revisada por P. Archambault, 2 vol. Flammarion, 1912 (a esta traducción nos referimos nosotros); *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), trad. Gibelin, Vrin; *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Picavet, Alcan, 1912, Gibelin, Vrin,

1945; *Fondements de la métaphysique des moeurs* (1785), trad. Delbos, 1907; *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), trad. Gibelin, Vrin, 1952; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (1786), con prólogo de F. Alquié, Vrin, 1959; *Réponse à Eberhard* (1790), por R. Kempf, Vrin, 1959; *Critique du jugement* (1790), por Gibelin, Vrin, 1946; *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), por Gibelin, Vrin, 1952; *Projet de paix perpétuelle* (1795), por Gibelin, Vrin; *Le conflit des facultés* (1798), por Gibelin, Vrin, 1955; *Opus postumum,* textos escogidos y traducidos por Gibelin, Vrin, 1950. *Estudios.* Entre los innumerables estudios consagrados a Kant y al kantismo (cf. G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique,* P. U. F., 1956, págs. 476-90), nos limitaremos a señalar: A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft,* 3 vol. Leipzig, 1876-87, 3.ª ed. Leipzig, 1924-26. Edw. Caird, *The critical philosophy of Im. Kant,* 2 vol. Glasgow, 1889. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kant's kritik,* 2 vol. Stuttgart, 1881-92, 2.ª ed. 1922. E. Boutroux, *La philosophie de Kant,* curso de 1894-97, Vrin, 1926. Th. Ruyssen, *Kant,* Alcan, 1909. Bruno Bauch, *Kant,* Leipzig, 1911. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, 1929, reed. 1950, trad. fr. e introducción de A. de Waehlens, Gallimard, 1953. (Véase las observaciones de E. Cassirer, Kantstudien, 1931, y de F. Böhm, Tubinga, 1933, que opone a la ontología fenomenológica de Heidegger la ontología crítica de Rickert. Cf. Kantstudien, 1934.) Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien,* Alcan, 1932, 2.ª ed. Vrin, 1950; *Le Moi, le Monde et Dieu,* 2.ª ed. Aubier; P. Martinetti, *E. Kant,* Milán, 1946. Sobre la personalidad de Kant, las influencias sufridas, la evolución de su pensamiento, véase J. G. Herder (1744-1803), alumno, después adversario de Kant *(Metakritik,* Leipzig, 1899), *Briefe zur Beförderung der Humanität,* carta 79 *(Herder's Werke,* ed. Suphan, t. XVII, pág. 404); la excelente monografía de V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes,* y los capítulos que consagró en *La philosophie pratique de Kant,* Alcan, 1905, así como el artículo de P. Lachièze-Rey (R. Méta., 1952, págs. 415 y sgs.) sobre "Les trois étapes fondamentales de la philosophie critique de Kant". (Passage du subjectif à l'objectif. Critique de l'idéalisme problématique. Conception architectonique de l'univers.) Sobre diversos temas kantianos: "La notion de l'expérience dans la philosophie de Kant", por V. Delbos (Bibl. Congreso Internac. de Filosofía, Colin, 1902, IV, 363). H. Cassirer, *Kants Theorie der Erfahrung,* Berlín, 4.ª ed. 1925. H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience,* 2 vol. Londres, 1936. Sobre la teoría kantiana de la libertad, Bull. Soc. fr. de philos., sesión del 27 de octubre de 1904 (Delbos, Evellin, Lachelier); F. Pillon, "La troisième antinomie", Année philos., 1910-1912. L. Brunschvicg, "L'idée critique, le système kantien", R. Méta., 1924. V. Basch, *L'Esthétique de Kant,* nueva ed. Vrin, 1927. C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion,* Oxford, 1926. J. Kopper, *Kant's Gotteslehre,* Kantstudien, 47, 1955-56. E. Marty, "La typologie du jugement pratique", Archives de Philos., oct., 1955. J. Chevalier, "Note sur *l'intuitus originarius* de Kant", Mélanges R. Jolivet, Vitte, 1960.

PREDECESORES, CONTEMPORÁNEOS Y SUCESORES DE KANT. Sobre NEWTON, HUME y J. J. ROUSSEAU, véase cap. IV y la bibliografía. Christian WOLFF (1679-1754). *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschliden Verstandes,* Halle, 1912; *von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt,* 1719. *Opera latina,* Francfort, 23 vol. 1728-48. (Philosophia rationalis sive Logica. Philosophia prima sive ontologia. Cosmologia generalis. Psychologia empirica, rationalis. Theologia naturalis. Jus naturae. Jus gentium. Philosophia moralis.) Estudios. K. G. Ludovici, *Histoire der Wolffschen philosophie,* Leipzig, 1737-38. Meissner, *Lexicon,*

1737. D. Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz,* 1875; "Les maîtres de Kant", R. phil., 1879-1880. H. Lüthje, Kantstudien, 1925. Jean Ecole, *La métaphysique wolffienne de l'être,* Nauwelaerts, Lovaina y París, 1901. Victor Delbos, "Les facteurs kantiens de la philosophie allemande au XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e]", R. Méta., 1919-1928, estudios reunidos en 1 vol. *De Kant aux postkantiens,* Aubier, 1939. (De Jacobi y Reinhold a Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbart. Cf. la Bibliografía de Varet, páginas 430-54, de 1784 a 1804; páginas 455-75, de 1804 a 1870; páginas 476-90, Kant póstumo y el neokantismo.)

F. H. JACOBI (1743-1819): *Werke,* 6 vol. Leipzig, 1812-25. *Oeuvres philosophiques,* Aubier, 1946. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus,* Breslau, 1786. *Ueber die Lehre des Spinoza,* Breslau, 1785, 1789; contra Moisés MENDELSSOHN (1729-86). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes,* Berlín, 1785, el amigo de G. E. LESSING (1729-1781), *Die Erziehung des Menschengeschlechts,* 1780. Cf. E. Cassirer, 1929: H. Leisegang, Leipzig, 1931; H. Thielicke, Gütersloh, 1947), a quienes se opone igualmente HEMSTERHUIS (1720-1790. *Oeuvres philosophiques,* París, 1787, 1809), defensor, lo mismo que Jacobi, del sentimiento en tanto que medio de acceso a la cosa en sí y a lo divino. C. L. REINHOLD trata de mantener la cosa en sí *(Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens,* Praga-Jena, 1789), al menos como noúmeno *(Ueber das Fundament des philos. Wissen,* Jena, 1791), u objeto de una percepción de lo divino (cf. Jacobi), pero finalmente la rechaza de su sistema, bajo la influencia de Fichte, y de las objeciones de G. E. SCHULZE *(Aenesidemus,* 1792), al igual que Salomón MAIMON, el "escéptico crítico" *(Versuch über die Transcendental philosophie,* Berlín, 1790), muestra en lo "dado" el producto de una actividad espiritual anterior a la conciencia clara (idea que recogerán Fichte y el primer Schelling), y califica la cosa en sí de "nada de ser", Unding *(Streiferien im Gebiete der Philosophie,* Berlín, 1793. Cf. M. Gueroult, Alcan, 1929), mientras que J. S. BECK *(Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant,* Riga, 1793-96, y respuesta de Kant), al exponer "el único punto de vista posible según el que debe ser juzgada la filosofía crítica", intenta eliminar toda interpretación realista de la cosa en sí, en la que ve una concesión al dogmatismo, y sustituye la razón como representación por la razón como acto (y acto creador), abriendo así el camino al idealismo absoluto de los sucesores de Kant, ya visible en el Opus postumum.

LOS ROMÁNTICOS ALEMANES. J. G. HERDER (1744-1803), en reacción contra la filosofía de las luces, discípulo, luego adversario de Kant. *(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Riga, 1784. Crítica de Kant, Allgem. Liter. Ztg y Berlín-Monatschrift, 1785-86. *Metakritik,* Leipzig, 1899. *Werke,* ed. Suphan, XXI. Cf. Varet, pág. 446.) Herder se hallaba íntimamente ligado a GOETHE (1749-1832), al que conoció en Estrasburgo en 1770, luego en Weimar a partir de 1776, y que comparte sus ideas sobre la epigénesis y la naturaleza creadora de formas nuevas que oscilan alrededor de un tipo ideal perfecto, como se ve en la *Metamorfosis de las plantas* (1790), por el estudio de la flor y de los colores, y en la tradición milenaria de los pueblos, de la que se desprende una cierta representación de Dios en la obra de la naturaleza (segunda parte del *Fausto,* meditado desde 1774, cuya primera parte fue publicada en 1808, la segunda en 1831). Sobre Goethe filósofo, véase Ueberweg, *Grundriss,* t. III, Berlín, 1924, pág. 753. Ziegenfuss, *Philosophen Lexikon,* 1949, pág. 406. D. Mahnke, *Leibniz und Goethe,* Erfurt, 1924. J. Walther, *G. als Naturforscher,* Halle, 1930. H. Rickert, *Faust,* Tubinga, 1932. F. Koch, *Tod und Unsterblichkeit,* Goethesgesellschaft, Weimar, 1932. R. Berthelot, *Science et philosophie,* Alcan, 1932. E. Vermeil, Etudes germaniques, octubre-noviembre, 1947. R. d'Harcourt, "Positions religieuses de Goethe", Etudes, jul.-ag., 1949. Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, 1956. F. SCHILLER (1759-1805). *Philosophische Schriften und Gedichte,* ed. Kühnemann, Leipzig, 1909. Bibli. H. Marcuse, 1925. Etudes de K. Grün (Leipzig, 1844), Ueberweg (Leipzig, 1884), Kühnemann (Munich, 1927), E. Eggli (París, Gamber, 1927). Sobre el romanticismo alemán, véase los Cahiers du Sud, 1937 (tesis de Alb. Beguin y bibliografía). NOVALIS (1772-1801). Obras, ed. Tieck, 1845-46; E. Heilborn, 1901. *Christenheit und Europa,* 1799. Estudios de Spenlé (1904), Lichtenberger (1912), Estève ("La poésie magique", R. philos., nov. 1929), Th. Haering *(Novalis als philosoph.,* Stuttgart, 1954). F. HÖLDERLIN (1770-1843). Obras, ed. Schwab, 2 vol. 1846; Hellingrath, 5 vol. 1925; F. Beissner, Stuttgart, 1943. Estudios de Hoffmeister *(H. und Hegel,* Tubinga, 1931. *H. und die Philosophie,* Leipzig, 1942), P. Bertaux (Hachette, 1937), Martin Heidegger (Munich, 1937), Crit. Allemann (Zurich, 1954), E. Tonnelat (Didier, 1950). F. SCHLEGEL (1772-1899. Conversión al catolicismo, 1804). Obras, 2.ª ed., 15 vol., 1845. Lecciones de 1804-06 publicadas en 1836-37. Estudios: Fanny Imle, *Fr. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus,* Paderborn, 1927. L. Wirz, *Philos. Entwicklung,* Bonn, 1939. F. D. SCHLEIERMACHER (1768-1834). Ed. Berlín, 1835-64. *Discurso sobre la religión,* 1799, tr. fr. Aubier, 1944. Estudios: W. Dilthey (Berlín, 1858, 1870), R. B. Brandt (Nueva York, 1941). Franz BAADER (1765-1841). Obras, ed. F. Hoffmann, 16 vol. Leipzig, 1851-60. *Philos. Schriften,* 8 vol. Erlangen, 1868-82. Estudios: F. Lieb, *F. Baaders Jugendgeschichte,* Munich, 1926. D. Baumgardt, *Die Philos. der Romantik,* Halle, 1927. F. Susini, *Le romantisme mystique,* 2 vol., 1942.

Juan Teófilo FICHTE (1762-1814). *Nota bio-bibliográfica.* He aquí las principales fechas de su vida y de sus escritos, que pueden repartirse, con Xavier Léon, en tres grandes períodos. I. de 1762 a 1799, período de formación, de establecimiento y de predicación de la doctrina de la libertad. Después de su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg, 1792, 2.ª ed. 1793. Críticas de Kant, Allg. Liter. Ztg. 1792, 1799), sus *Contribuciones destinadas a rectificar los juicios del público sobre la Revolución francesa* (Beytrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1793), y sus *Lecciones sobre el destino del sabio* (Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794), Fichte, nombrado profesor en Jena, publica en 1794 la primera exposición sistemática de su gran obra, *Principios fundamentales de la Doctrina de la ciencia* (Ueber den Begriff der Wissenschatslehre, Weimar, 1794. Grundlage der gesammten W. L. Leipzig, 1794, 3.ª ed. Jena, 1802. Erste und Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Cf. Darstellung der W. L. 1801 y las exposiciones sucesivas de 1804, 1806, 1810, 1813); seguida, en 1796, de los *Principios fundamentales del derecho natural* (Grundlage des Naturrechts nach Principien der W. L., Jena, 1796-97), luego de su *Sistema de moral* (System der Sittenlehre nach Principien der W. L., Jena, 1798). Acusado de ateísmo, se defiende en varios escritos (Jena, 1799. Säm. Werke, V, páginas 191-396. Respuesta a Jacobi, Nachg. Werke, III, 390), pero se ve forzado a abandonar su cátedra en Jena. II. En un segundo período, caracterizado por lo que se denomina su lucha contra el espíritu de reacción (1799-1806), se establece en Berlín, donde traba conocimiento con los románticos, Schlegel, Schleiermacher y Tieck, se adhiere por algún tiempo a la francmasonería, luego profesa en Erlangen, de donde se retira con su familia a Königsberg y a Copenhague en ocasión de la Revolución francesa. Principales publicaciones de esta época: *El destino del hombre* (Die Bes-

timmung des Menschen, Berlín, 1800), contra el romanticismo. *El Estado comercial cerrado* (Dageschlossene Handelstaat, Tubinga, 1800), crítica del mercantilismo, del liberalismo económico, y establecimiento de un socialismo de Estado para la protección del individuo. *Relato clarísimo como el día sobre el carácter propio de la novísima filosofía* (Sonnenklarer Bericht, Berlín, 1801. Trad. Aug. Valensin, Archives de philosophie, 1926). *Rasgos característicos del tiempo presente* (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlín, 1806), contra el romanticismo católico. *Caracteres esenciales del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlín, 1806. Crit. por Schelling). *Método para llegar a la vida feliz* (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religion), contra Schelling. *Maquiavelo,* 1806. III. En 1807, fecha de su regreso a Berlín, comienza el período de lucha por la liberación nacional. Sus *Discursos a la nación alemana* (Reden an die deutsche Nation, Berlín, 1808. Trad. Molitor, 1923) sublevan a Alemania contra Napoleón. Nombrado profesor, luego rector durante algún tiempo de la Universidad de Berlín recientemente fundada (1809), profesa cursos dirigidos contra Schelling y su filosofía de la naturaleza, sobre los *Datos de hecho de la conciencia* (Die Tatsachen des Bewusstseyns, 1810-11, Stuttgart, 1917), sobre el *Destino del sabio* (1811), la *Doctrina de la ciencia* (1812-13), la *Ciencia de la Lógica* y sus *Relaciones con la filosofía trascendental* (1812), la *Doctrina del derecho,* la *Teoría del Estado,* la *Guerra legítima* (todos ellos publicados en los Nachg. Werke, I, II, III). Cuando muere víctima del tifus el 29 de enero de 1914, se dice de él: "Es el ojo único de Alemania el que acaba de cerrarse." *Ediciones de las Obras. Sämtliche Werke,* ed. Imm. Herm. Fichte, 8 vol. Berlín, 1845-46. *Nachgelassene Werke,* el mismo editor, 3 vol. Bonn, 1834-35 *Fichte's Leben und Briefwechsel,* ed. I. H. Fichte, 2 vol. Sulzbach, 1830-31, Leipzig, 1862, ed. crit. Leipzig, 1925; cf. Hans Schulz, Leipzig, 1923. Las obras esenciales sobre Fichte son las de Xavier Léon, *Fichte et son temps,* 3 vol. Colin, 1922-27 (bibl. en el vol. 3.º, págs. 293-317), y de Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte,* 2 vol. Belles-Lettres (public. Estrasburgo) 1930, a las que podrán añadirse además artículos mencionados anteriormente de Delbos (Aubier, 1943), la obra antigua de J. H. Loewe (Stuttgart, 1862), y las de Aug. Messer (Leipzig, 1920), G. Gurwitsch (Tubinga, 1924), N. Wallner (Halle, 1926), E. Bergmann Leipzig, 1928), W. Steinbeck (Munich, 1939), G. Vlachos (París, Pedone, 1948), estas últimas sobre la filosofía concreta y política de Fichte.

Federico Guillermo José SCHELLING (1775-1854). *Nota bio-bibliográfica,* que debe completarse con lo que se dice en el Apéndice, nota (*89), acerca del desenvolvimiento de la intuición de Schelling. Después de los años de preceptorado que siguieron a su formación en el seminario de Tubinga, Schelling, a instancias de Goethe, fue nombrado en 1798 profesor en la Universidad de Jena, luego en 1803 en la Universidad de Wurzburgo, que deja en 1806 por Munich, donde pasa a ser secretario de la Academia de Bellas Artes; en 1820 se hace cargo de una cátedra en Erlangen, en 1827 en Munich, en 1841 en Berlín, y muere en 1854. I. Partido de Fichte y del *Yo como principio de la filosofía* (Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Tubinga, 1795. Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Tubinga, 1795. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1796, Ms. descubierto y publicado en 1913 por F. Rosenzweig), pero con el propósito de restablecer, contra Kant y según los puntos de vista de Spinoza, *la unidad del sujeto y del objeto,* del pensamiento y de la cosa, de la naturaleza y del espíritu, de lo ideal y

de lo real, a la que abocan en lo Absoluto el *criticismo y el dogmatismo,* aunque por caminos diferentes, el uno identificando el objeto con el sujeto, el otro el sujeto con el objeto (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, Philos. Journal Niethammer, 1795). II. Es la tarea que Schelling se asigna al mostrar que el mundo es la obra del espíritu (Neue Deduktion des Naturrechts, y Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus des Wissenschaftslehre, 1796-97), por la constitución simultánea de una *filosofía de la naturaleza* (Ideen zu einer Philosophie der Natur, Leipzig, 1797. Von der Weltseele, Hamburgo, 1798. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, y Einleitung zu seinem Entwurf, Jena-Leipzig, 1799), y de una *filosofía del espíritu* gracias al *Sistema del idealismo trascendental* (System des transcendentalem Idealismus, Tubinga, 1800), que aboca en la *filosofía de la identidad* (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801. Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer, 1801. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ein Gespräch, Berlín, 1802. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, 1802. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttgart-Tubinga, 1803. Philosophie der Kunts, 1802-03, Jena, 1804-05 Wurzburg). III. En fin, bajo las influencias que hemos señalado, de Hölderlin, Novalis, Fed. Schlegel, Tieck, Schleiermacher, J. W. Ritter, Franz Baader, como consecuencia de las objeciones de Eschenmayer (1803), luego de la ruptura con Fichte (1804-06), después de la lectura de Boehme, de G. F. Creuzer (Symbolik und Mythologie, 1810 y sgs.), y de la orientación hacia el catolicismo que se dibuja a partir de 1806, y que señala el giro fundamental de su filosofía (Horst Fuhrmans, 1949), Schelling constituye una *filosofía positiva del Prius absoluto, filosofía religiosa,* y específicamente cristiana, cuyo eje lo constituyen la revelación del Verbo, la creación, la caída y la Encarnación. Esta filosofía aparece a partir de 1804 (Philosophie und Religion, y System der gesammten philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Tubinga, 1804. Abhadlung über das Verhältuiss des Realen und Idealen in der Natur, Hamburgo, 1806. Darlegung des wahren Verhältniss der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, Tubinga, 1806), y se afirma desde el año 1809 en sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit. Landshut, 1809), luego en las grandes obras y en las conferencias que aparecieron después de su muerte: las *Edades del mundo* (Die Weltalter, 1815); las conferencias de Stuttgart (1810), con una conclusión sobre *La suerte del hombre en la vida futura,* de Erlangen (1821) sobre la *Naturaleza de la filosofía, en tanto que ciencia,* de Munich (1836) sobre la *Exposición del empirismo filosófico,* de Berlín (1841-45), en fin, que provocaron, lo mismo que su *Juicio sobre la filosofía de Cousin* (publicado en 1833), una réplica de los hegelianos; en fin, los importantes tratados, redactados de 1825 a 1842 y años siguientes, sobre la *Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la revelación* (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, oder Darstellung der reinrationalen Philosophie, cuya segunda parte termina con la lección del 17 de enero de 1850 en Berlín sobre Die Quelle der ewigen Wahrheiten· Philosophie der Mythologie; Philosophie der Offenbarung). *Edición de sus obras. Sämmtliche Werke,* Abteil. I (I-X), II (XI-XII: Mythologie. XIII-XIV: Offenbarung), Stuttgart-Augsburgo, 1856-1861. *Aus Schelling's Lehre in Briefen,* ed. por Plitt, 3 vol. Leipzig, 1869-70. Entre las *traducciones francesas* mencionemos, con las del *Juicio sobre Cousin* por Wilm (1835) y de *Bruno* por C. Husson (1845), las traducciones por S. Jankélévitch, en Aubier (1947), de la *Introducción a la Filosofía de la mitología* (2 vol.), *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo, Las edades del mundo.*

Ensayos (Filosofía y religión, Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana, Conferencias de Stuttgart, de Munich, de Erlangen...). *Estudios*. Ed. von Hartmann, *Schelling's positive Philosophie, als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlín, 1869; *Schelling's philosophischer System*, Leipzig, 1897. Em. Bréhier, *Schelling*, Alcan, 1912. W. Metzger, *Die Epochender Schellingschen Philosophie*, 1795-1802, Heidelberg, 1911. Muchas indicaciones sobre la doctrina de Schelling, sus relaciones con Fichte y el desenvolvimiento de su pensamiento en las obras de Xavier Léon (1922) y de M. Gueroult (1930) sobre Fichte, y excelentes páginas de V. Delbos sobre "el método de demostración en Schelling" (art. citados R. Méta., 1922). H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, Munich, 1929. Vladimir Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1932. (C. R. Gueroult, R. Méta., 1935). H. Fuhrmans, *Schelling's letzte Philosophie*, Berlín, 1940; *Schelling's Philosophie der Weltalter*, Dusseldorf, 1954. Ernst Benz, *Schelling, Wirken eines Denkes*, Zurich, 1954. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte vom Denken Schellings*, Bonn, 1954. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling's*, Stuttgart, 1955. Karl Jaspers, *Schelling*, Munich, 1955. Guiseppe Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Nápoles, 1958. Artículos de Gabriel Marcel (R. Méta., 1957, págs. 72 y sgs.) y de X. Tillette sobre la actualidad de Schelling (R. Méta., 1959, págs. 356 y siguientes).

APENDICE

APENDICE

CAPITULO I

EL SIGLO XVII

1. La filosofía de Gassendi.—2. La aseidad divina según Juan de Santo Tomás.—3. El aristotelismo en el siglo XVII y el declinar de la escolástica.—4. La Nueva Atlántida de Bacon y el hermetismo.—5. Los ídolos según Bacon.—6. Simpatías y antipatías.—7. La teoría del bien y del mal en Hobbes.—8. Fundamento y límites de la soberanía en Bossuet.—9. El Polyeucto de Corneille.—10. Los libertinos.—11. Grocio y la noción del derecho natural.—12. La soberanía popular y los derechos del pueblo.—13. El impulso de las ideas nuevas en Polonia.—14. Misiones de los jesuitas en China.—15. Pedagogía y humanismo de los jesuitas.—16. La doctrina de la gracia en los molinistas y en los tomistas.—17. Arnauld y San Vicente de Paúl.—18. El testamento político de Richelieu.—19. El humanismo cristiano de Cervantes.

(*1) *La filosofía de Gassendi.*—Cuando examinamos en su conjunto la obra filosófica de Gassendi, desde su primera *Apología de Epicuro* hasta su gran obra *Syntagma philosophicum* que dejó sin terminar y que solo fue publicada después de su muerte, nos sorprende el encontrar en ella un pensamiento doble en su fórmula, pero notablemente constante, cuya intención profunda, de apariencia un poco enigmática, es, como lo confía a Peiresc en 1631, realizar un acuerdo entre el epicureísmo y el cristianismo, o más precisamente ajustar la filosofía de Epicuro al nivel del cristianismo y de la razón: tentativa que pareció sorprendente en su época, como lo había sido en tiempo de Santo Tomás la conversión de la filosofía aristotélica a los principios cristianos. Pero Gassendi vio muy bien que el mecanismo universal en física no es incompatible con una interpretación metafísica, que por el contrario la implica, y que la acción de Dios en el mundo no está encadenada a la representación que nos forjamos de ella. En cuanto a la física, así como con respecto a la canónica y a la teoría del conocimiento, se adhiere, pues, a las teorías de Epicuro y de Lucrecio: pero añade a ellas consideraciones de finalidad, por medio de las cuales refiere a la omnipotencia creadora de Dios el orden del universo, el movimiento y los choques de los átomos, la materia indestructible de la que son sus determinaciones, idénticas en cuanto a la sustancia, variables en cuanto a la forma; y coloca por encima del alma sensitiva y motora, material y perecedera con el cuerpo, una sustancia incorpórea, capaz de reflexión, de razón y de libertad, e inmortal por su naturaleza. De las mismas premisas su contemporáneo Hobbes saca un mecanismo integral en el orden filosófico y en el orden científico, y aboca al materialismo: en lo que el historiador del materialismo, Lange, alaba a Gassendi, más joven que Hobbes pero más precoz que él, por haberle mostrado el camino y haber preludiado así una renovación completa de la concepción del mundo. Pero debería haberse alabado más justamente a Gassendi por haber sabido separarse del materialismo, o más exactamente del sensualismo y del atomismo, hasta el punto de que pretende dar razón del cosmos y del hombre mismo por un encuentro fortuito de átomos,

con exclusión del Dios creador y ordenador de quien proceden, del movimiento inherente a todos los cuerpos, y del orden y la regularidad de todas las combinaciones del universo. Por otra parte, mientras que toda la tradición empirista y sensualista de los tiempos modernos se hace eco de sus principios, Maine de Biran, y, después de él, los filósofos existencialistas, retendrán esta idea de Gassendi de que las esencias son posteriores a las existencias, que la existencia es de un orden aparte, que es puesta o dada en primer lugar, y que nuestro conocimiento debe partir de ella: porque, supongamos que Platón no exista, ¿dónde estará su esencia (Fac enim Platonem non amplius exsistere, ubinam erit ejus esentia? Dubitatio II in V Medit. III, 380). De hecho, como lo hace observar Gassendi a Herberto de Cherbury, en 1641, a propósito de su libro *De veritate* (III, 413), la esencia o la naturaleza íntima de las cosas se nos escapa, porque no puede ser conocida más que por el Artesano que las ha hecho, "quod fabricam et conditionem alicujus operis nosse solius est Opificis", y no, por consiguiente, por el espíritu humano, que no hizo y no podía imaginar nada semejante, "quia mens humana non est quae tale quidpiam machinatur": de suerte que, renunciando a esta intemperancia del saber, el hombre debe contentarse con conocer lo que es proporcionado a sus fuerzas y a sus necesidades y lo que basta a su condición natural, es decir, las cualidades exteriores que caen bajo los sentidos. Y precisamente esta limitación congénita de nuestro espíritu es la que fundamenta, a los ojos de Gassendi, nuestra creencia en las verdades reveladas. Es decir, que podemos aquí seguir a Pintard, que estima que la "segunda filosofía" de Gassendi, en la que prueba la existencia de Dios, la Providencia y la inmortalidad del alma, es una infidelidad a sus principios y constituye una concesión a los teólogos para hacer admitir de ellos su defensa del epicureísmo. Se ha dado corrientemente, desde el siglo XVIII, una interpretación análoga del cartesianismo, separado indebidamente de sus fundamentos y de sus conclusiones metafísicas. La una tiene tan poco fundamento como la otra. Véase Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (Boivin, 1943), págs. 148 y sgs., 477 y sgs. (Las dos filosofías de Gassendi), con la Memoria y la puesta a punto del "caso Gassendi" por H. Gouhier (R. philos., enero de 1944) y por B. Rochot (R. Hist. litt. de la France, octubre de 1947. R. philos., enero de 1948).

(*2) *La aseidad divina según Juan de Santo Tomás.*—La *aseidad* divina no consiste tanto, como piensa Descartes, en que Dios es "causa de sí" como en que se basta y existe sin ser causado, siendo el Ser mismo subsistente. Ahora bien: la inteligencia humana es incapaz de conocer directamente aquí abajo la Deidad misma tal como es *in se y a se*, únicamente accesible a la visión beatífica de la que la gracia es una participación. La Deidad no puede ser concebida por nosotros más que de una manera analógica, como la Intelección subsistente (ipsum intelligere subsistens) y el Amor subsistente, que se identifican sin destruirse en la eminencia de la Deidad en la que se encuentran en estado puro las perfecciones divinas. He aquí lo que este grande intuitivo pone en claro en sus obras, el *Cursus theologicus* y el *Cursus philosophicus thomisticus* (Alcalá, 1631-37), volviendo a ellas sin cesar como a un *leitmotiv* presentado en las diferentes formas de la analogía del ser, de la distinción real de la esencia y de la existencia en las criaturas, de la soberana libertad divina, de la potencia obediencial, de la sobrenaturalidad esencial, de la contemplación y de las virtudes infusas.

(*3) *El aristotelismo en el siglo XVII y el declinar de la escolástica.*—A pesar de los ataques de los humanistas, de Gassendi, del capuchino Valeriano Magni, autor de un libro sobre *El ateísmo de Gassendi* (1647), en el que denuncia su doctrina del mundo eterno e increado, regido por la necesidad fatal del movimiento de los cielos, y su creencia en la mortalidad del alma (cf. el estudio de monseñor Boehm sobre Valeriano Magni, 1960); a pesar de ciertas defensas del aristotelismo, más peligrosas todavía y más apropiadas para desacreditarlo que las críticas de sus adversarios (así, por ejemplo, Gabriel Naudé y sus maestros aristotélicos de Padua, discípulos de Averroes o de Alejandro de Afrodisias, no tenían dificultad en mostrar, como hacía el P. Magni, aunque en otro sentido, que Aristóteles no era tal como lo presentaban los doctores escolásticos en su esfuerzo por atraerlo al cristianismo, y que siguiéndole hasta su término se llegaba a una Doctrina del destino que excluye la Providencia y la reemplaza por un encadenamiento puramente natural de las causas, lo que minaba el crédito de que había gozado hasta entonces la doctrina de Santo Tomás. Pintard, *Libertinage érudit*, pág. 466. Lenoble, *Mersenne*, pág. 218); no obstante los esfuerzos conjugados de Descartes y de Pascal contra la física aristotélica, y a pesar del abandono de la dialéctica escolástica, de sus "argumentos capciosos", de sus "discusiones sofísticas", de su *impura sermonis et lutulenta barbaries* (según las expresiones del P. Danis Petau, *Dogmata theologica*, 1644, Prolegomena, III, 9; IV, 1. Cf. Ch. Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps*, t. II, 1946, págs. 208, 303 y sgs.), en todos los teólogos y apologistas que participan en la renovación platónica, agustiniana y mística, sin embargo la doctrina del Estagirita continúa reinando en la enseñanza oficial, en la Sorbona, en los colegios de Clermont, de la Marche, de Harcourt, en Montaigu donde es encomiada por Frey, en el Colegio real donde Guillermo de Val llama a Aristóteles "el príncipe de los filósofos" y "el más sabio de los hombres", como lo hace también, entre los "espíritus fuertes", un Bourdelot, pariente de Condé. La Mothe le Vayer en 1642 observa (*Obras*, ed. de Dresde, 1756-59, t. V, sec. 1, pág. 157): "Desde que Alberto Magno y Santo Tomás principalmente se tomaron el trabajo de explicar, en la medida de lo posible, todos los Misterios de nuestra Religión con los términos de la Filosofía peripatética, vemos que se estableció de tal manera por todas partes que no se lee otra en todas las Universidades cristianas." Y sabemos que en tiempo de Malebranche había todavía muchos que seguían a Aristóteles hasta el punto de tratarle de "genio de la naturaleza", de encomiar sus escritos como "la soberana verdad", y de pretender que la divina Providencia nos lo había dado para enseñarnos lo que es posible y lo que no es posible saber. (*Investigación de la verdad*, 1674, II, 2, 7; III, 1, 3. Cf. la curiosísima dedicatoria de Pedro Petit al abate Colbert, 1670, en lo tocante a la filosofía de Aristóteles y a las condiciones del progreso en la investigación de la verdad por la razón y la experiencia, ed. J. Chevalier, Bulletin des amis de Montluçon, 1929.) En la Universidad de París, donde los estudiantes y los mismos maestros, apasionados por los Padres, por Baronio y la historia de la Iglesia, las vidas de los santos, las enciclopedias, están también influidos por el soplo humanista—como lo testimonian, entre muchos otros, Antonio de Saint-Pierre (1646), autor de una *Vida de Eustaquio el Fuldense* (cuya *Summa philosophica quadripartita* era estimada por Descartes como "el mejor libro jamás hecho en esta materia", a Mersenne, 11 de noviembre de 1640), el P. Germain Cortade, autor de una *Octava del Santísimo Sacramento*

(Toulouse, 1661), Dom Laurent Bénard, prior del colegio de Cluny, en sus *Parénesis cristianas* (1616), el P. Esteban Binet, S. J., el P. Léon de Saint-Jean, de los Carmelitas reformados (cf. Bremond, t. I, pág. 218 y sgs., capítulo sobre los Altos estudios religiosos)—, los estatutos de 1660 imponían oficialmente el aristotelismo, y se hacía apelación al método de autoridad para impedir el auge de las ideas nuevas. En 1624, la Facultad de Teología prohíbe las tesis por las cuales un maestro de la Facultad de Artes, Juan Bitault, atacaba a Aristóteles, y obtiene del Parlamento un decreto ordenando la destrucción de las tesis, el destierro de su autor y el de Antonio Villon, con prohibición "a todas las personas, so pena de muerte, de defender o enseñar máxima alguna contra los antiguos autores y aprobados". En 1671, el rey mismo intervino, y se solicitaron del Parlamento nuevas medidas en favor de Aristóteles, lo que provocó la protesta de Bernier, médico, gran viajero, explorador de la Mongolia *(Memorias sobre el Imperio del Gran Mongol,* 1671), allegado de Gassendi, al que dio a conocer a Locke en 1671 *(Resumen de la filosofía de Gassendi,* 1674), y la de su amigo Boileau, la "Requeste" del uno "presentada en la Corte soberana del Parnaso", el Decreto burlesco del otro (1671) "para el mantenimiento de la doctrina de Aristóteles", constatando que "desde hace algunos años una desconocida, llamada la Razón, había proyectado entrar por la fuerza en las escuelas de la Universidad y expulsar de ella al indicado Aristóteles", ordenando "que será siempre seguido y enseñado por los regentes, doctores, maestros en artes y profesores de la citada Universidad, sin que para ello vengan obligados a leer ni a conocer su lengua y sus sentimientos", reponiendo a "la entidad, identidad, virtualidad, heceidad, petreidad, policarpeidad y otras parecidas fórmulas escotistas en su buena fama y renombre" y desterrando "a perpetuidad a la Razón de las escuelas de la dicha Universidad, so pena de ser declarada jansenista y amiga de las novedades" *(Obras de Boileau,* ed. Lahure, Hachette, 1859, página 333). En Lovaina, los peripatéticos hicieron perseguir a un profesor culpable de haber puesto a discusión el sistema de Copérnico; y el P. Antonio Goudin de Limoges, buen comentador de Santo Tomás, enseña también al final del siglo que "el sistema de Copérnico no puede ser admitido". Galileo reprochaba a estos hombres el que se negasen a mirar el cielo con el telescopio por miedo a "¡alguna alteración en el cielo de Aristóteles!" Se comprende después de esto el descrédito en el que cayó la escolástica.

(*4) *La Nueva Atlántida de Bacon y el hermetismo.*—Se ha hecho notar que la descripción que aparece en la *New Atlantis* de la "Casa de los sabios" o de Salomón en la isla de Bensalem (en hebreo, Hijo de la Paz), y en particular la del vestido de los sabios, atestiguan la influencia de los Rosa-Cruz. Según W. F. C. Wigston *(Bacon-Shakespeare and the Rosicrucians,* Londres, 1888), este libro sería como la historia de la Sociedad secreta de los Rosa-Cruz de la que Bacon era el jefe, y constituiría un eslabón que enlazase el hermetismo y las sociedades filosóficas con la masonería corporativa, de la que se encuentra en la *New Atlantis* un gran número de símbolos, empleados por las corporaciones de la construcción antes del siglo XVII. (Sabemos que los masones en Inglaterra recibieron su patente en 1677 y fundaron sus primeras grandes Logias en 1717.) Por otra parte, Glanvill no se equivocaba, como lo hace observar en su *Scepsis scientifica* (1665), al ver "en la Nueva Atlántida el proyecto profético de la Sociedad Real". Sabemos en efecto que la *Royal Society* fue hija del

Invisible College dirigido por Roberto Boyle (1626-91), que se proponía realizar los planes de la *New Atlantis,* según las concepciones de Roberto Fludd (1574-1637), uno de los primeros iniciados de la Rosa-Cruz en Inglaterra y apóstol de la fraternidad humana cosmopolita. Nos encontramos aquí con uno de los anillos de la cadena que enlaza los movimientos del pensamiento científico filosófico con las diversas doctrinas esotéricas, herméticas u ocultas, que no cesaron de actuar secretamente, por medio de las sociedades de iniciados, tanto en Occidente como en Oriente, y que, más allá de los misterios antiguos, se refieren a la tradición mágica primitiva de la humanidad. Véase a este respecto J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques,* Payot, 1940, en particular págs. 347 y sgs. Observemos en fin la influencia que ejerció la concepción baconiana de la Nueva Atlántida en los republicanos ingleses y extranjeros, y sobre todo en el refugiado moravo Jan Amos Koménsky (Comenius), uno de los iniciadores de la pedagogía moderna, autor de la *Pansofía* aparecida en 1639 en Londres, adonde había llegado procedente de Polonia con la esperanza de fundar allí un "colegio universal" o enciclopédico conforme con las ideas de Bacon. (Cf. W. S. Monroe, *Comenius and the beginnings of educational reform,* Londres, 1900; y R. Fitzgibbon Young, *Comenius in England,* 1644, reed. Oxford. 1932.)

(*5) *Los ídolos según Bacon.*—Los "ídolos", o clases de errores generales contra los cuales hay que prevenirse para realizar la obra de instauración de las ciencias, son de cuatro especies *(Novum Organum,* I, 39-44; 53-65. *De Dignitate,* V, 4, § 8-10). 1.º Los *ídolos* de la *tribu,* fundados en la naturaleza misma del hombre, que, por una especie de inercia o de pereza congénita, tiende, bien a generalizar sus observaciones al no tener en cuenta más que casos favorables, bien a representarse la naturaleza a imagen de sus sentimientos y de su actividad, de sus simpatías y antipatías, bien a proyectar en las cosas las nociones que se forja según su constitución natural, como si el sentido humano fuese la medida de las cosas, cuando todas nuestras percepciones se refieren al hombre, no al universo (Omnes perceptiones sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi, I, 41): de ahí nacen las supersticiones de los astrólogos, de los alquimistas, de los cabalistas como Roberto Fludd. 2.º *Los ídolos de la caverna,* que provienen, en cada individuo, de los hábitos, de los prejuicios, de la educación, de los que es prisionero como los cautivos de la caverna platónica, y que hacen que sus operaciones espontáneas sean casi enteramente el producto del azar. 3.º Los *ídolos del foro* o de la plaza pública, que nacen del lenguaje, de las palabras que se toman por las cosas, y que nos dan de ellas una representación confusa, convencional, impropia, a veces puramente imaginaria. 4.º En fin, los *ídolos del teatro,* que descansan en el prestigio de los dogmas filosóficos, que son como otras tantas piezas de teatro que vienen a representar en escena cada uno de lo filósofos: empiristas semejantes a la hormiga que se contenta con reunir provisiones, racionalistas que construyen sacando de sí mismos las frágiles telas de araña de sus teorías.

(*6) *Simpatías y antipatías.*—Conocemos el papel capital que desempeñaba, en la ciencia y la filosofía de la época, la ley de las "simpatías y antipatías" (Pascal, *Pensées,* 84, Pléiade, pág. 1111) o del "matrimonio de los contrarios" que gobierna el mundo y explica su orden y su unidad: esta idea, que remonta a Crisipo y a los estoicos y que pasó de estos a Plotino y a los neoplatónicos, se

encuentra en hombres tan diferentes como Cardan, Pomponazzi, los médicos Fernel, Fracastor y Mizaud en el siglo XVI, y en el XVII, R. Fludd y van Helmont, el P. Garasse en su *Summa teológica* (s. 25), el capuchino Yves de París que, en su *Teología natural* (I, 17 y 26), expone ampliamente los medios con los cuales se produce la alianza de las partes del mundo y cómo todas las cosas tienden a la unión y a la simpatía; y el libertino Cyrano de Bergerac que, en sus *Estados de la luna,* sostiene que existe una sola materia que por simpatía se adapta a sus diversos papeles, y es así cómo el hombre ama a la mujer, el imán atrae el hierro, y el fuego, el aire y el agua se unen por mediación de sus cualidades simpáticas; y Pierre Chanet, Charles Sorel, el P. Maignan, Mersenne mismo y muchos otros. Molière ridiculizó repetidamente esta doctrina *(Le Médecin malgré lui,* II, 6. *L'amour médecin,* III, 5. *Le malade imaginaire,* II, 10). Véase a este respecto la tesis citada del P. Chesneau (1946), págs. 86, 147, 344 y sgs.

(*7) *La teoría del bien y del mal en Hobbes.*—No hay bondad absoluta sin relación *(Elements of law,* I, 7, 3). Un bien es relativo a la persona que lo piensa y no puede hablarse absolutamente de un bien *(De homine,* XI, 4. *Leviathan,* I, 6). Se sigue de aquí, según Hobbes, "que no hay doctrinas admisibles y auténticas en lo tocante a lo justo y a lo injusto, al bien y al mal, además de las leyes que están establecidas en cada república, y que no corresponde a nadie indagar si una acción será buena o mala, fuera de aquellos a quienes el Estado confió la interpretación de sus leyes": lo que constituye el único medio de poner fin a las disensiones de la sociedad civil *(De cive,* prólogo). Así, el soberano cumple una cosa justa al mandarla, o injusta cuando hace su defensa *(De cive,* XII, 1). Lo justo y lo injusto se aparecen, pues, en relación con la institución de un poder coercitivo capaz de hacer respetar los pactos que los definen *(Lev.* I, 15), lo que constituye la segunda de las "leyes de naturaleza" definidas en el *De cive,* III, 1. Para el ciudadano, a diferencia del hombre de la naturaleza y del soberano, el bien y el mal no son ya relativos a un individuo, sino a la ciudad, en tanto que objeto de un cálculo y de una convención de naturaleza social, en la que lo útil es el fin o el valor último, medido por el hombre.

(*8) *Fundamento y límites de la soberanía según Bossuet.*—Bossuet, que conoce a Hobbes y lo utilizó (G. Lanson), señaló muy bien contra él, en su *Política sacada de la Sagrada Escritura* (comenzada en 1678, revisada en 1693, publicada en 1709), los límites del poder absoluto: la autoridad real, según él (Calvet, *Bossuet,* Hatier, 1926, pág. 330), no es el capricho, ni siquiera la voluntad del soberano, sino mejor la obediencia del rey a esos dos señores que son los únicos y verdaderos soberanos, la Razón y Dios. Solo así se encontrará garantizada la felicidad del pueblo, sobre la que escribe en otra parte, en la *Quinta advertencia a los protestantes* (1691). De la soberanía del pueblo contra M. Jurieu: "Se imaginó que el pueblo es naturalmente soberano... Ahora bien: esto es errar en el principio y no entender los términos. Porque, observando los hombres como son naturalmente, y antes de haber sido establecido gobierno alguno, no se encuentra más que la anarquía; es decir, en todos los hombres una libertad feroz y salvaje, en la que cada cual puede pretenderlo todo y, a la vez, impugnarlo todo; en la que todos están en guardia y por consiguiente en guerra continua contra todos; en la que la razón no puede nada, porque cada cual llama razón a la pasión que le transporta; en la que incluso el derecho de la

naturaleza permanece sin fuerza, puesto que la razón no la tiene; en la que, por consiguiente, no hay ni propiedad, ni dominio, ni bien, ni descanso seguro, ni, a decir verdad, ningún derecho, como no sea el del más fuerte: incluso nadie sabe lo que es, puesto que cada uno puede serlo todo alternativamente, según las pasiones hagan conjurar juntamente un mayor o menor número de gentes... He aquí el estado en que nos imaginamos a los hombres antes de todo gobierno. Imaginarse ahora, con M. Jurieu, en el pueblo considerado en este estado una soberanía, que es ya una especie de gobierno, es poner un gobierno antes que todo gobierno, y contradecirse a sí mismo. Lejos de que el pueblo en este estado sea soberano, no hay siquiera pueblo en este estado..., porque un pueblo supone ya algo que reúne alguna conducta regulada y algún derecho establecido." Ahora bien: todos los hombres—tanto el pueblo, como el soberano que debe ser "el alma y la inteligencia de un Estado"—, no tienen más "que un mismo fin y un mismo objeto, que es Dios". *(Pol.* I, 1 y V, 1.)

(*9) El *Polyeucto de Corneille.*—Hay que leer lo que escribió Charles Péguy en su *Note conjointe sur M. Descartes* (N. R. F. 6.ª ed. 1935, págs. 104 y sgs., y 172), acerca de la obra maestra de Corneille: "He aquí la sorprendente y única belleza de Corneille. Se trata de esa magnífica desnudez del santo, del mártir y de Dios. He aquí una magnífica indefensión. Ninguna capa de virtudes, de nuestras flacas virtudes. Solo las teologales. Ninguna capa de falsas virtudes... Total desnudez e indefensión de la gracia... Todo el mundo estará en su plenitud de grandeza. Nadie disminuido para que los demás parezcan más grandes." De ahí esa enorme y profunda humanidad de Polyeucto, espejo del "mundo cristiano, equilibrado en Dios", y que lo acerca a San Luis y a Juana de Arco. Observemos por lo demás (contra Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* pág. 265, que trata a Corneille de fideísta por haber escrito de la fe que "es un don del cielo y no de la razón"), que Corneille, lo mismo que Antonio Godeau, obispo de Vence y de Grasse, director espiritual de la casa de Rambouillet, Luis Guez de Balzac en sus *Disertaciones cristianas* y el P. Petau en sus *Dogmata theologica,* no negó sin embargo el poder que tiene nuestra "débil razón" para "discernir exteriormente el bien del mal, lo verdadero de lo falso", aun reconociendo que *de hecho,* impotente contra la carne, no goza de "plenas claridades" ni de un "derecho absoluto por encima de nuestras voluntades". (Traducción de la *Imitación de Cristo. Obras de P. Corneille,* ed. Marty-Lavaud, Hachette, t. VIII, pág. 547.)

(*10) *Los libertinos.*—La palabra "libertino" encubre una gran variedad de sentidos. Originalmente (Rev. hist. litt. de la France, octubre 1947, pág. 309), el rasgo considerado como común a todos los libertinos, es la ausencia de coacción obligada y una "honrada independencia" que hace decir a Bouhours en 1676 que un hombre de bien e incluso una mujer honrada pueden decir en este sentido, con título que les enaltece, que son libertinos. Sin embargo, al lado del humanismo cristiano o devoto, que pone en claro el acuerdo de la fe con la filosofía fundada en la ciencia, se abre paso un humanismo anticristiano, naturalista, panteísta y finalmente ateo, que da al "libertinaje" su apariencia nueva y termina por caracterizar a todos los que se convierten en sus seguidores. Este carácter aparece en el siglo XVI, en la "secta fantástica y furiosa de los libertinos que se llaman espirituales", denunciada por Calvino en 1545, y en este

sentido de indocilidad a las creencias y a la disciplina religiosas Charron *(Tratado de la Sabiduría,* I, 8), según La Noue *(Discursos políticos y militares,* Basilea, 1587) emplea el término libertino. En su *Teología natural* (t. II, ed. 1683, página 491), Yves de París advierte que hay dos clases de libertinos o de espíritus fuertes, los unos que piden razón de todo, los otros atrincherados en esa máxima de que lo que está por encima de nosotros no nos toca y que su búsqueda es vana e imposible, ambos llegando por procedimientos muy diferentes y medios contrarios al mismo resultado, que es la impaciencia ante el yugo, la indocilidad, el espíritu de independencia que llega hasta la subversión. Más profundamente todavía, Pascal dice: "Los unos quisieron renunciar a las pasiones, y convertirse en dioses; los otros quisieron renunciar a la razón y convertirse en bestias: Des Barreaux." *(Pensées,* N. R. F., 317). De hecho, "hombre honrado y buenas costumbres no se muestran de acuerdo", proclama Guillermo Bautru, árbitro de la elegancia, con respecto a Saint-Evremond *(Obras,* Londres, 1714, t. II, pág. 15), y, con mucho, al decir de Pedro Bardin *(El Liceo,* 1632), "la primera cualidad de un hombre honrado es el desprecio a la religión": "espíritu libertino, que no quiere molestarse por nada", escribe el P. Bernard Lamy, del Oratorio, en sus *Conversaciones sobre las ciencias* (1684).

Es curioso observar, por otra parte, que algunos de los libertinos buscaron en la ciencia, al menos durante algún tiempo, un punto de apoyo y armas para la lucha que habían emprendido contra la religión, contra la moral y contra la filosofía tradicionales: así Cyrano de Bergerac (1619-1655), que, en sus *Estados e imperios de la luna y del sol,* opone a las doctrinas recibidas la teoría de Copérnico, el atomismo de Demócrito y el naturalismo de Lucrecio; así también el médico P. Borel, que publicó en 1657 en Ginebra su *Nuevo discurso probando la pluralidad de los mundos,* que los astros son mundos habitados y la tierra una estrella, y que enlaza las concepciones nuevas del mundo físico con la falta de respeto a la religión, lo mismo que Guy Patin y Gabriel Naudé. Pero esta manía por la ciencia, que parece más aparente que real, se acompaña en ellos de una ignorancia total del verdadero método científico. En sus *Preceptos particulares de un médico a su hijo* (editados por Pintard, *La Mothe le Vayer,* apéndice, pág. 69), Guty Patin (1601-72) condena la experiencia en nombre de Hipócrates: "Hipócrates no ha dicho nada más verdadero que Experimentum fallax. Un médico que no razona no es un médico, no es más que un charlatán. Es preciso sangrar, purgar, aplicar ventosas, dar vino o privar de él al enfermo según la razón." Y esta razón que repugna a la experiencia y que rechaza la fe se acomoda muy bien, en los libertinos, con las creencias más dispares y extrañas, con la hechicería, el ocultismo y la magia. Basta, para convencerse de ello, recorrer las obras, entonces tan en boga, de los italianos y las de Roberto Fludd que encuentra en todas partes, del macrocosmos al microcosmos humano, "relaciones simbólicas y analogías" expresadas en términos matemáticos, pero inspiradas por el animismo y la magia, o también leer lo que escribe sobre esto un libertino escéptico como el enigmático Gabriel Naudé (1600-1653), discípulo de Cremonini y de Maquiavelo, en su *Apología de todos los grandes personajes falsamente sospechosos de magia* (1625) y en su *Mascurat* (1649). Gran enemigo, lo mismo que sus compañeros de la Tétrada, Diodati, La Mothe le Vayer y Gassendi, de las supersticiones y de las imposturas, de la charlatanería y de la credulidad, Naudé no deja de celebrar, sin embargo, la magia natural de Verulamio, esa maravillosa doctrina, completamente diferente a la magia supersticiosa, que basta mantener en sus justos límites para elevarse "a ese Paraíso terrestre de la contemplación de las causas y llegar en fin a ese supremo grado de felicidad que describe Lucrecio, acercando las cosas elementales de aquí abajo a las acciones de las estrellas y cuerpos celestes, o mejor de las inteligencias que los dirigen" *(Apología,* 1625, pág. 41). Por otra parte, en su *Ciencia de los príncipes o Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (Roma, 1639), este mismo Naudé, que fue consejero de Mazarino, preconiza una política racionalista y dogmática que abre un campo casi ilimitado al arbitrio de los conductores de naciones. Como se ha hecho observar, no es en los teóricos católicos del derecho divino de los reyes, sino en este incrédulo, donde se encuentra, lo mismo que en Hobbes y en su discípulo Sorbière, la fórmula del absolutismo político y del conformismo religioso. (Cf. Pintard, *Libertinage érudit,* pág. 548.)

(*11) *Grocio y la noción del derecho natural.*—La noción no era nueva, pero había evolucionado profundamente en el curso de los tiempos. El "jus naturale", tal como se le encuentra definido en el texto del compilador Ulpiano († 228) reproducido por el Digesto y las Instituciones de Justiniano, es "lo que la naturaleza enseñó siempre a los seres vivos, porque es un derecho que no es propio del género humano, sino que, sin excluir por ello la unión de los sexos que nosotros denominamos el matrimonio, con la procreación y la educación de los hijos, debe ser tenido por un derecho común al hombre y a todos los demás animales que viven en el cielo, en la tierra o en los mares". En cuanto al "jus gentium", a diferencia del "jus naturale", conviene solo a los hombres, cuyas relaciones mutuas regula. Para Ulpiano, lo mismo que para todos los juristas de la época imperial, siguiendo en esto la inspiración de la doctrina estoica, existe, pues, un orden cósmico común a todos los seres y que se impone materialmente a todos, el "jus naturale"; y existe un orden específicamente humano, el "jus gentium", que fuerza menos materialmente que el primero, pero que expresa también el orden del cosmos y se impone por ello a la voluntad humana. Esta concepción, fundamentalmente panteísta y prácticamente materialista, tiene el fallo de no precisar la diferencia esencial que separa de la ley física—a la que se reduce impropiamente el "jus naturale", concebido como un derecho común "al hombre y a los demás animales"—, la ley moral, propia del hombre, con la que se hace la característica del "jus gentium". De este equívoco inicial derivan todos los abusos que han surgido luego. A pesar del esfuerzo de los magistrados y de los hombres prudentes por reducir la moral y el derecho a las concepciones primitivas, más próximas, tanto en Roma como en Egipto y en Asia Menor, a una moral y a un derecho racionales, a pesar de sus tentativas para moderar por la equidad el derecho formalista de los quírites apoyado en la fuerza, para anular los actos solemnes fraudulentamente realizados y sancionar en derecho positivo los actos moralmente justos, pero jurídicamente nulos; en suma, para crear un derecho universal y propiamente humano, los defensores del derecho romano se deslizaron insensiblemente hacia la confusión, luego hacia la identificación de la naturaleza moral con la naturaleza física, del derecho humano con la fuerza, y, finalmente, con los decretos de los poderosos, originando con ello el reconocimiento en derecho de los poderes de hecho, con tal de que este reconocimiento hubiese sido hecho según las formas prescritas. Los pensadores cristianos de la Edad Media, como hemos visto, y, de acuerdo con ellos, los teólogos españoles, Vitoria y Suárez, habían

renovado enteramente la noción del "jus naturale", del que deriva, según ellos, el "jus gentium", fundándolo en la "lex aeterna" divina, de suerte que el derecho natural, es decir, el derecho propio del hombre en tanto que ser razonable —al ser definida la "naturaleza", según el punto de vista aristotélico, no por el género, es decir, la "materia" (animal), sino por la diferencia específica, es decir, la "forma", la esencia o el fin (razonable)—, expresa la participación de la criatura racional en la ley eterna existente en Dios, y de ahí derivan todas las leyes positivas humanas, de las que la ley divina es la medida, el fundamento y la regla última. (Cf. mi comunicación al Instituto sobre las dos concepciones de la moral, reproducida en *La vie morale et l'au-delà,* cap. II.)

En su célebre obra dedicada al rey Luis XIII, *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* (1625), Grocio, que cita a Francisco de Vitoria, con Baltasar Ayala, Alberico Gentile, Covarrubias y Vázquez, retiene la definición del derecho natural como la del derecho correspondiente al ser razonable, "humano intellectui conveniens", como dice en los Prolegómenos; pero, cuando trata de establecerlo "reipsa potius quam verbis", sin sujetarse a ninguna teoría de escuela y siguiendo en esto la libertad de los antiguos cristianos (veterum Christianorum sequor libertatem), retira el fundamento del derecho natural, que es la ley eterna divina, y, aun reconociendo con Crisipo que puede justamente ser referido a Dios (Deo ascribi potest, quia ut talia principia in nobis existant ipse voluit), porque el hombre es el animal más querido por Dios (Deo carissimum animal), pretende hacerlo derivar de principios puramente inmanentes al hombre (ex principiis homini internis), así como el derecho voluntario (jus voluntarium), humano o divino (I, 1, 13), que es distinto de aquel (II, 8, 1), y que comprende 1.º, el derecho civil en el sentido estricto de la palabra, el cual procede de un consentimiento y saca su fuerza del derecho natural, de suerte que la naturaleza puede ser llamada su abuela, y 2.º, el derecho civil en sentido amplio, es decir, el "jus gentium" que concierne a la utilidad, no ya de la asamblea de los individuos, sino del conjunto (magnae universitatis) o del género humano, porque ninguna comunidad puede conservarse sin un derecho que la regule: pero, según Grocio, el "jus gentium" debe ser distinguido del "jus naturae", lo que omitió Carnéades, porque el primero permite cosas que el segundo prohíbe y prohíbe cosas que este permite (III, 4, 5).

Así, en la concepción de Grocio, el derecho natural es un derecho inmutable hasta el punto de que Dios mismo no puede cambiarlo, un derecho inherente a los individuos comprometidos, un *dictatum rectae rationis* (I, 1, 10) fundado en la razón impersonal, universal, constitutiva de la naturaleza racional y social del hombre (cum natura rationali et sociali, I, 1, 12); traduce el instinto de sociabilidad o de comunidad (appetitus societatis, i. e. communitatis) que le es innato y propio; comprende el conjunto de los derechos imprescindibles que le corresponden, y que debe regular, directa o indirectamente, todas las relaciones entre los hombres, sin excluir la guerra, a la que es preciso aportar temperamentos según la ley de naturaleza y según el derecho de gentes, a fin de asegurar la paz que siempre hay que tener a la vista. Tal es precisamente el fin, tal es el objeto de su *De jure belli ac pacis,* del que se hace partir comúnmente la instauración del derecho natural, y del derecho de gentes o derecho internacional público que deriva de él: erróneamente, por lo demás, ya que es a los teólogos y juristas españoles, con Vitoria a la cabeza, a quienes ha de concederse esta

gloria. Althusio y Grocio, en su teoría del pacto o contrato social, no han hecho más que recoger los puntos de vista de Vitoria, pero debilitando peligrosamente el fundamento metafísico de la comunidad, ese consentimiento de las voluntades, *expresión* del orden natural divino, que se intenta sustituir, para explicar la formación de la sociedad y del Estado, por un principio contractual, artificial y por consiguiente revocable, a saber: el libre acuerdo entre los individuos, concebido como *creador* del orden. Para los teóricos de los Países Bajos el contrato hace el derecho; para los teólogos de España, no hace, en el mejor de los casos, más que expresarlo, y, en el peor, más que destruirlo. Toda la diferencia estriba en esto, y lleva lejos.

(*12) *La soberanía popular y los derechos del pueblo.*—El *De jure regni apud Scotos* de George Buchanan (1579), así como el *Despertador de los franceses y de sus vecinos,* compuesto por Eusebio Filadelfo Cosmopolita en forma de diálogos (Edimburgo, 1574), y todos los llamados "monarcómacas", proclaman atrevidamente las teorías de la soberanía popular, de la superioridad del pueblo sobre los reyes (porque "los magistrados son creados para los pueblos, y no los pueblos para los magistrados", *D.* 80), del derecho de resistencia al tirano ("De entre todos los actos generosos el más ilustre y magnánimo es el de matar al tirano", *D.* 75). Teodoro de Bèze, en su *Tratado de la autoridad del magistrado en el castigo de los herejes* (1554), luego, inmediatamente después de la noche de San Bartolomé (28 de agosto de 1572), el mismo de Bèze, en su *De jure magistratuum* (profesado en la Academia calvinista de Ginebra y publicado en 1576), Francisco Hotman en su *Franco-Gallia* (1573), y du Plessis-Mornay en las *Vindiciae contra Tyrannos* de Junio Bruto (1579), defienden las mismas teorías apoyándose en la noción del contrato suscrito entre el pueblo y el rey, pero sin llegar a las concepciones claramente democráticas que se afirman en las dos primeras obras. Por lo demás, aun diciéndose seguidores, en alguna ocasión, de los grandes doctores de la Edad Media, los reformadores y hugonotes, que se ufanan con Lutero de haber sido los primeros en fijar la "conciencia del orden seglar" (Gewissen der weltlicher Staende, *Verantwortung* de 1533, ed. de Weimar, t. XXXVIII, pág. 102), incluso cuando reivindican en su provecho el "derecho de resistencia", exaltan la autoridad del Estado laico considerado como el único representante legítimo del cuerpo social y el intérprete de la "voluntad perpetua e inmutable de Dios, única regla de la justicia" *(De jure magistratuum,* q. 1), y, al suprimir el fundamento racional, divino, de esta autoridad, hacen de su existencia el único fundamento de su legitimidad. Como lo mostró Figgis, no es en ellos donde debe buscarse en esta época una teoría coherente de la Justicia en tanto que participación voluntaria del hombre libre y responsable en la "medida" eterna de la Razón divina, según el principio afirmado por Santo Tomás y por Dante, como tampoco de la soberanía y de los derechos del pueblo o de la comunidad como tal, sino en los escritos de los jesuitas españoles, y sobre todo en el libro de Mariana, *De rege et de regis institutione* (1598), dedicado a Felipe II, donde los derechos del pueblo y la soberanía popular se encuentran proclamados *cum privilegio regis.* Sabemos cómo el atentado de Ravaillac, que costó la vida a Enrique IV (1610), provocó una viva reacción contra los "regicidas" españoles y arruinó a la vez las teorías, nacidas de las circunstancias, que habían lanzado los monarcómacas, de los que Shakespeare decía en 1604: "Discutir lo que constituye la autoridad real y en qué consiste la obediencia de los

súbditos, por qué la noche es noche, y el día día, y el tiempo tiempo, es perder a la vez la noche, el día y el tiempo" *(Hamlet,* II, 2). Véase a este respecto J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (1917); la tesis citada de Lagarde (1926), páginas 148, 249-72; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e^ siècle* (1936, nueva ed. 1951), págs. 348 y sgs.; y, para la bibliografía, H. Hauser (1940), pág. 91, y Mesnard.

(*13) *El impulso de las ideas nuevas en Polonia.*—Fue en Rakow donde los "elegidos de Dios", los "hermanos polacos", socinianos y antitrinitarios, fundaron su ciudad santa, la nueva Jerusalén, y fijaron los principios de su doctrina en el catecismo de Rakow, publicado en 1605, poco después de la muerte de Lelio. Conviene hacer notar aquí (siguiendo a Pierre Mesnard, págs. 246-65 y 407 y sgs.) el papel importante que Polonia, enamorada de las libertades y hospitaliaria tanto para las ideas como para los hombres, desempeñó en la difusión de las doctrinas nuevas, en ciencia (Copérnico), en arte (Cracovia), en religión. La Reforma, en sus aspectos más radicales, anabaptismo y socinianismo, así como en el aspecto específicamente romano del Concilio de Trento, cobró raíces profundas en este país esencialmente católico, acorde con el progreso de la civilización occidental y cristiana, frente a Moscovia. Nada más significativo a este respecto que la actitud de Modrzewski (1503-72), que, en su *De Republica emendanda,* apunta a una restauración espiritual cuyo principio es el de que no hay libertad más que en y por la ley. Con ello se explica igualmente la orientación que los polacos dieron al movimiento anabaptista: retienen de él, con el deseo de prevenir las injusticias de la civilización moderna por la práctica cristiana del renunciamiento, esa idea de que la justicia debe fundarse en la caridad y la igualdad sobre la fraternidad. Pero rechazan resueltamente el comunismo de los hermanos moravos, que pretendían, en una ciudad ideal concebida a la manera de Platón y de Tomás Moro, instaurar la igualdad social sobre el principio de la comunidad de los bienes, y constatan que "la secta de los comunistas o mejor de los economistas" aboca de hecho, por la negación de sus principios, a sancionar las desigualdades bajo la máscara de una tiranía tanto más temible cuanto que no es confesada. Es así como el anabaptismo, prisionero entre el doble escollo de la anarquía y del despotismo, e incapaz de asentar en sus bases un régimen político estable, se refugió en el dominio del "espíritu", y no tardó en evolucionar hacia esas formas de pensamiento naturalistas y humanitarias que encontramos en los "espíritus fuertes" del siglo XVII, y que se desvanecerán en los "filósofos" del XVIII.

(*14) *Misiones de los jesuitas en China.*—Dos generaciones más tarde, el P. Le Comte, en su "Carta al duque de Maine sobre las ceremonias de China" (1700), justificaba la conducta de sus hermanos de orden haciendo observar que no era justo condenar a la ligera, por no estar conformes con nuestras ideas, las costumbres de un imperio tan antiguo y tan sabio, que nos presenta, dice el autor de la *Carta sobre la moral de Confucio,* "un resumen de todo lo que los filósofos reconocieron como más sólido en materia de moral" y algo así "como un bosquejo o una sombra del cristianismo". Y el P. Michel Le Tellier, en su "Defensa de los nuevos cristianos y de los misioneros de la China, del Japón y de las Indias, contra los dos libros titulados *La moral práctica de los jesuitas* y *El espíritu de M. Arnauld*" (1687), resumía toda la cuestión diciendo "que no es indigno de la curiosidad de nuestros sabios querer dar a conocer el genio y las costumbres de una nación tan famosa como la de los chinos, cuyo Imperio, el más antiguo de los conocidos, sobrepasa tanto por su magnificencia cuanto por la multitud de sus súbditos al de los antiguos romanos".

(*15) *Pedagogía y humanismo de los jesuitas.*—El P. Juan Bonifacio escribe en su *Christiani pueri institutio,* publicada en Salamanca en 1575: "Puerilis institutio est renovatio mundi", la institución de los niños es la renovación del mundo. De ahí ese humanismo profundo y verdadero tan propio de la Compañía de Jesús: inspira la *Ratio studiorum* (1586-99), que habría de servir de modelo a todos los programas modernos de enseñanza humanista; prevalece en todos los colegios que fundan los jesuitas, en Roma, en Viena, en París, en las tierras germánicas, en los Países Bajos, en toda Francia, en Italia, Portugal y España, en Polonia, en Hungría, en Transilvania, colegios que suplantan por todas partes a las Universidades rutinarias, y que se convierten a su vez en centros de propagación del espíritu misionero. Se le encuentra en todos sus maestros, antiguos y modernos: en Nadal de Palma (1507-80), gran fundador y visitador de colegios, dialéctico consumado, que muestra cómo debe unirse la sabiduría pagana a la sabiduría cristiana y la cultura humanista a la experiencia de la vida espiritual; en Auger (1515-91) y Canisio (1524-97); en Juan de Maldonado, llamado Maldonat (1534-83), que desde 1564 enseñaba la filosofía y la teología en el colegio de Clermont, en París, con un éxito extraordinario, no obstante la oposición del Parlamento, de la Sorbona y del partido galicano; en el P. Antonio Possevin (1533-1611), rector de Avignon y de Lyon, autor del *Miles christianus* y de la *Bibliotheca selecta* (1593), maestro de San Francisco de Sales, fundador de numerosos colegios a imagen del Colegio germánico de Roma, que pone en evidencia por doquier en la historia y en el mundo un Dios educador, y que soñó con reducir a suecos y moscovitas a la unidad católica; en Roberto Belarmino (1542-1621), ardiente partidario y promotor de las humanidades en Florencia, en Mondovi y en Roma; en el P. Luis Richeome (1544-1625), que escribió libros muy apreciados, llenos todos ellos de un espíritu de admiración y de alegría, de clarividencia y de indulgencia, la "Pintura espiritual en el arte de admirar, amar y alabar a Dios en todas sus obras y sacar de todas ellas provecho saludable", que dedicó a Claudio Aquaviva, y "La inmortalidad del alma declarada con razón natural, testimonios humanos y divinos en favor de la Fe católica contra los ateos y libertinos" (1621); en el P. Francisco Sacchini (1570-1625), profesor de retórica en el Colegio romano, autor de un precioso libro sobre el arte de la lectura, y de ese *Protrepticon* (1625) que contiene la más hermosa definición de una enseñanza humanista y verdaderamente humana; lo mismo que en el P. Luis Lallemant (1588-1635), del que el P. Champion nos ha ofrecido su *Doctrina espiritual* (1689), en el P. Claudio de Lingendes (1591-1661), autor de *Algunos avisos para vivir bien según Dios,* y en tantos otros, a los que inspira el más puro y el más auténtico humanismo, un humanismo a la vez humano y divino.

(*16) *La doctrina de la gracia en los molinistas y en los tomistas.*—Antes ya que Molina *(Ludovici Molinae Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos,* Lisboa, 1588), el P. Pedro de Fonseca, el Aristóteles

portugués, enseñaba en Coimbra (1567) que Dios conoce los futuros condicionales, no en decretos predeterminantes, sino por un conocimiento llamado "scientia media" que prevé primeramente lo que hará la criatura libre en condiciones dadas, como consecuencia de lo cual formula sus decretos. La doctrina de Molina fue recogida y adaptada por Alfonso Lemoyne, profesor en la Sorbona, en su *De dono orandi sive de gratia ad orandum sufficiente disputatio* (1650), que Arnauld refuta en su *Apología de los Santos Padres* (1651). En suma, sobre la cuestión de la gracia, tomistas y molinistas admiten que hay una gracia suficiente que es dada por Dios a todos los hombres. De esta gracia los hombres usan o no usan; si usan de ella, la gracia se convierte en eficaz, es decir, se hace tal que conduce al hombre infalible pero libremente al bien. Allí donde difieren tomistas y molinistas es en la cuestión de saber de dónde proviene esta eficacia de la gracia. En efecto, los tomistas la hacen depender de la iniciativa divina (porque si la gracia suficiente, que da el *poder* de obrar rectamente, es la consecuencia de una voluntad antecedente o condicional de Dios, que quiere la salvación de todos, la gracia eficaz, que hace *obrar* bien, tiene necesidad de una voluntad consiguiente, positiva y especial, que saca toda su eficacia de Dios que la quiere); los molinistas, por su parte, hacen depender la eficacia de la gracia del consentimiento que da a ella nuestra voluntad y que Dios prevé por la "ciencia media". En este último sentido dice San Francisco de Sales: "Dios no preparó el Paraíso más que para aquellos que previó serían suyos. Ahora bien: depende de nosotros el ser suyos" (*Tratado del amor de Dios*, l. III, c. 4-5): de tal suerte que la predestinación sigue a la previsión de los méritos. De este modo escapó San Francisco de Sales al temor con el que había sido tentado de no formar parte del "pequeño número" de los predestinados.

(*17) *Arnauld y San Vicente de Paúl.*—A propósito de su *Tratado de la frecuente comunión* (1643), San Vicente de Paúl escribe a Juan Dehorgny el 10 de septiembre de 1648 que, contrariamente al espíritu de San Carlos Borromeo, del que se hace eco equivocadamente, y aunque "aparente" lo contrario "para encubrir mejor su juego", Arnauld aleja poderosamente a los fieles de la preocupación por los sacramentos, de la comunión y de la misa. Si se observa tan sólo, añade San Vicente de Paúl "lo que dice en varios lugares de las disposiciones admirables sin las que no quiere que se comulgue, ¿podrá encontrarse en la tierra algún hombre con tan buena opinión de su virtud que se crea en estado de poder comulgar dignamente? Esto es propio únicamente de M. Arnauld, que, luego de haber llevado estas disposiciones a tan alto punto que el mismo San Pablo hubiese temido comulgar, no deja de envanecerse en varias ocasiones de que dice la misa todos los días..." (Coste, t. III, págs. 370-71). Un ejemplo de las "condiciones" propias de Arnauld lo mismo que de "todos los innovadores", según la expresión de San Vicente de Paúl (III, 365), se encuentra en el *Testamento espiritual* del 16 de septiembre de 1679, donde Arnauld se justifica del reproche de haber tenido parte en el jansenismo, él precisamente que había dado de esta doctrina, en la *Apología de Jansenio* (1644) y en la *Apología de los Santos Padres* (1651), una exposición pública y completa. Es verdad que puede decirse justamente, con el abate Adriano Baillet, que, bebiendo directamente en San Agustín a instigación de Saint Cyran, fue "un jansenista", o, en todo caso, un agustiniano, "antes que Jansenio" (J. Laporte, *La doctrina de Port-Royal*, t. I, pág. XLIV). Y no debe olvidarse que, en sus discusiones con Malebranche (1685), completó a San Agustín con Santo Tomás, esforzándose así en renovar la tradición integral en la que quería apoyar la teología. Ello no es obstáculo para que la actitud y las afirmaciones de Arnauld carezcan de claridad y se haya intentado ver en ellas, con Vicente de Paúl (III, 364) "el fondo de las máximas del autor y de todas estas doctrinas, que consistía en reducir a la Iglesia a sus primeros usos, diciendo que la Iglesia dejó de existir desde estos tiempos. Dos de los corifeos de estas opiniones dijeron a la madre de Santa María de París, Elena Angélica Lhuillier, religiosa de la Visitación, a la cual creyeron que podrían atraer a sus opiniones, que hace quinientos años que no hay Iglesia". Lo que explica las palabras de San Vicente de Paúl sobre la influencia "nefasta" de Port-Royal (IV, 537) y el peligro de los libros que salen de "esta tienda" (VI, 88).

(*18) *El testamento político de Richelieu.*—Leemos en el *Testamento político de Arnauld du Plessis, cardenal duque de Richelieu* (Amsterdam, 1688), segunda parte, cap. I (pág. 214): "El primer fundamento de la felicidad de un Estado es el establecimiento del reino de Dios"; por "la buena vida de los príncipes, la cual es una ley que habla y obliga con más eficacia que todas las que pudiesen hacerse para obligar al bien que quieren procurar", porque "el reino de Dios es el principio del gobierno de los Estados", que los príncipes deben "someter su autoridad a la autoridad suprema de la que deriva, y no buscar su grandeza más que en la de su Creador". Capítulo II: Cómo la "luz natural" hace conocer a cada uno que "la razón debe ser la regla de un Estado", y que "el amor es el más poderoso motivo que obliga a obedecer", porque "la autoridad obliga a la obediencia, pero la razón persuade a ella". Es preciso, pues, querer fuertemente, eficazmente y siempre lo que se quiso por consideraciones razonables, de suerte que entre el querer y el hacer no haya diferencia, y "los súbditos estarán siempre prestos a obedecer cuando los príncipes permanezcan firmes y perseverantes para mandar": la obediencia es así el fundamento más sólido de la perfección de la sujeción, lo mismo que "la humildad es el primer fundamento de la perfección cristiana". Capítulo III: "La verdadera filosofía, la ley cristiana y la política" enseñan claramente "que los intereses públicos deben ser el único fin de los que gobiernan los Estados". Desgraciadamente, observa Richelieu (pág. 223), el humor versátil de los franceses hace "que tal procedimiento hubiese arruinado seguramente la monarquía, si Dios por su bondad no sacase de las imperfecciones de nuestra nación el remedio a los males de que ella es causa. Si la diversidad de nuestros intereses y nuestra inconstancia natural nos hunden frecuentemente en precipicios espantosos, nuestra misma ligereza no nos permite permanecer firmes y estables en lo que es propio de nuestro bien, y nos saca tan pronto de él que nuestros enemigos, al no poder adoptar justas medidas sobre variedades tan frecuentes, no pueden holgarse con el provecho de nuestras faltas..." Capítulo IX, sec. IV: "Los franceses son capaces de todo, con tal de que los que los dirigen sean capaces de enseñarles lo que es preciso que practiquen." Y la conclusión, cap. X (pág. 358), sobre los príncipes: "Si son perezosos para establecer el reino de Dios, el de la razón y el de la Justicia juntamente, o si se sirven de su poder para cometer alguna injusticia o alguna violencia, hacen por comisión un pecado de príncipe y de magistrado, del cual solo es fuente su autoridad, y por el cual también el Rey de Reyes les pedirá en el día del Juicio una cuenta muy particular." Sobre el Testamento

político de Richelieu y su autenticidad, véase el libro de W. Mommsen (1926), y, sobre Richelieu, los seis volúmenes de la *Historia del Cardenal de Richelieu* (Plon) por G. Hanotaux y el duque de La Force. Edición crítica del Testamento político por Louis André, en Laffton, 1947.

(*19) *El humanismo cristiano de Cervantes.*—En la noticia que dio en la *Revista de Literatura comparada* (1928) del libro de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes* (1925), M. Bataillon hizo notar justamente "el humanismo cristiano" del autor del Quijote. Véase también M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (Droz, 1937), págs. 819-44, y la *Vida de D. Quijote y Sancho,* por Miguel de Unamuno (Madrid, 1905. Tr. fr. 1960). Nada más vano y más contrario a los hechos que querer hacer un "fundador del libre pensamiento" (como L. Ph. May, Albin Michel, 1947), o un "gran materialista" (como Jean Cassou, Editions sociales internacionales, 1936), del hombre que fue el héroe de Lepanto (1571) y de la última cruzada, un cautivo mártir de su fe, un destructor de los falsos ídolos, enterrado en 1616 revestido del hábito franciscano en el convento de Carmelitas de Madrid. (Véase a este respecto el libro de Max Daireaux en Desclée, y los artículos de Maurice Bedout en la *France catholique* del 30 de enero de 1948 y sig., a propósito del cuarto centenario de Cervantes.) Opuesto al angelismo de los cátaros y de los iluminados, que había alterado el ideal de la caballería, "Cervantes caricaturiza la caricatura de lo sobrenatural. Al igual que los grandes humanistas del Renacimiento, precisa la verdadera medida del hombre, reconcilia al hombre con Dios, y esto es lo que constituye su verdadero mensaje." (M. Bedout, 27 de febrero de 1948.) Sobre la influencia, de Don Quijote, véase los libros de Paul Hazard (1931) y de Maurice Bardon (1947). La nostalgia de eternidad, o mejor de inmortalidad, dice justamente Unamuno (*ob. cit.*, pág. 17), es la raíz última del quijotismo. Cf. J. Chevalier, *Sabiduría y misión de Don Quijote* (Anales cervantinos, t. V), Madrid, 1957.

CAPITULO II

DOS INICIADORES: DESCARTES Y PASCAL

20. El «humanismo» de Descartes.—21. ¿Hubo desenvolvimiento del pensamiento de Descartes?—22. La clave del Libro.—23. La teoría cartesiana de las verdades eternas.—24. La conservación de la cantidad de movimiento según Descartes.—25. Las claves del álgebra cartesiana.—26. El problema de Pappus y el descubrimiento de la geometría analítica.—27. La inmortalidad del alma según Descartes.—28. El término *intuitus* en la lengua escolástica y en Descartes.—29. La «revolución copernicana» de Descartes: Dios en el centro de todo.—30. El poder de la razón según Pascal. La apuesta y el corazón.—31. La existencia de Dios inseparable de nuestra inmortalidad personal.—32. La concordancia de los testimonios independientes, prueba de verdad.—33. Algunos juicios formulados sobre Pascal.—34. Los dos infinitos de la heterogeneidad de los órdenes según Pascal.—35. El Discurso sobre las pasiones del amor.—36. Naturaleza y costumbre según Pascal.—37. El azar.—38. Pascal y el marxismo.—39. Pascal, iniciador del existencialismo y de la psicología de lo profundo.—40. Dios todo en todos y la *vita venturi saeculi.*

(*20) *El "humanismo" de Descartes.*—Jean-Paul Sartre escribe en su introducción al *Descartes* de los "Classiques de la liberté" (1946): "Es de su propia libertad, tal como la habría concebido sin las trabas del catolicismo y del dogmatismo, de lo que habla Descartes cuando describe la libertad de Dios", es decir, "un poder de tal modo liberado de todo, comprendida en esto la Verdad, que debe ser concebido como creador no solamente de lo existente, sino de los seres y de su esencia, de los principios, de las leyes, de las verdades eternas e incluso del Bien". (Cf. J. Chevalier, *La liberté en face de l'existentialisme*, Madrid, Instituto Luis Vives de filosofía, 1957.) Yendo aún más lejos que Sartre, aunque con un espíritu completamente opuesto, Henri Massis, en su libro *De l'homme à Dieu (Nouvelles éditions latines,* 1960, pág. 391), escribe: "El humanismo del Renacimiento, del que Descartes es el héroe, quiso reemplazar a Dios por el hombre." Lo que constituye el exacto contrapunto del cartesianismo auténtico. Massis añade: "El Renacimiento aceptará el ir a buscar en Dios la verdadera suerte del hombre." Pero esto es precisamente lo que quiso hacer y lo que hizo Descartes. Es verdad que en la *Conversación con Burman* (V, 165. Ed. Adam, Boivin-Hatier, pág. 75), Descartes dice que no debemos retrasarnos demasiado en el estudio de las cuestiones metafísicas cuyos fundamentos estableció suficientemente contra los escépticos en sus *Meditaciones,* por miedo a que alejen el espíritu de las cosas físicas y sensibles que son la ocupación más útil para el hombre por ser la fuente de las comodidades de la vida. Pero, ¿habría lugar para mostrarle todas las ventajas prácticas que pueden sacarse de los principios metafísicos, desde el momento que los refiere a ella y prueba que, si no se conserva firmemente en el espíritu la verdad de Dios, estas ventajas, a las que se atienen por encima de todo los hombres, se ven reducidas a la nada?

(*21) *¿Hubo desenvolvimiento del pensamiento de Descartes?*—En su interesante obra sobre *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (P.U.F., 1950. Cf. del mismo *Descartes, l'homme et l'oeuvre,* 1956), F. Alquié trata de demostrar que hay una historia de Descartes y de la evolución de su pensamiento; que esta historia es la de un descubrimiento progresivo, y propiamente metafísico, del hombre; que el momento capital de esta historia es el descubrimiento, al comienzo del año 1630, de la creación de las verdades eternas; y que el sentido de este descubrimiento es la insuficiencia del *objeto* y la trascendencia del *Ser* que el objeto supone, de suerte que el hombre, si no puede alcanzar directamente el ser, debe, sin embargo, someterse a él, y no al objeto. Descartes partió de la ciencia, a la que pedía en primer lugar la solución de todos los problemas; luego, por el desenvolvimiento—o, diremos mejor, por la explicación—de su pensamiento profundo, vio que la ciencia no podía ser pensada más que a partir de condiciones metafísicas, que encuentran su plena expresión en las *Meditaciones,* pero de las que no había tomado perfecta conciencia en el *Discurso,* obra de transición en la que las esperanzas del físico se sienten vecinas de una primera forma de la duda, del *Cogito,* de la veracidad divina; en suma, de todas las tesis metafísicas esenciales que son el fundamento de la doctrina, y que, por lo demás, como tratamos de mostrarlo más adelante, estaban contenidas en potencia en su intuición primera.

(*22) *La clave del Libro.*—He aquí una idea a la que Descartes concede la mayor importancia y sobre la cual volvió repetidamente, sobre todo en el curiosísimo y sabroso Prólogo a la edición francesa de las *Meditaciones* (1647), titulado "El librero al lector" (IX, 3), lastimosamente desconocido por la mayor parte de los editores de Descartes, como lo ha hecho notar P. Ehrmann *(La Presse médicale,* 24 de mayo de 1958), y que concluye en estos términos: "Me siento también obligado a advertir a los lectores que aporten equidad y docili-

dad a la lectura de este libro; porque si llegan a él con ese malhumor y ese espíritu contradictorio de muchas personas que no leen más que para disputar y que, haciendo profesión de buscar la verdad, parecen tener miedo de encontrarla, puesto que en el mismo momento en que se les presenta alguna sombra, tratan de combatirla y de destruirla, no harán nunca realmente nada provechoso ni formularán juicio razonable. Habrán de leer sin prevención, sin precipitación y con el propósito de instruirse, concediendo primero a su autor el espíritu de discípulo para tomar luego el de censor. Este método es tan necesario para esta lectura que puedo considerarlo como la clave del Libro, sin la cual nadie podría entenderlo bien."

(*23) *La teoría cartesiana de las verdades eternas.*—Según Pierre Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes* (Desclée de B. 1931), la solución cartesiana, que hace proceder de la voluntad divina las esencias y las verdades eternas, se explicaría por la influencia de la doctrina de Suárez, que no distinguía suficientemente, como lo había hecho Santo Tomás, las esencias tomadas en Dios, en tanto que imitable, y las existencias fuera de Dios, en tanto que imitado por las criaturas: de suerte que Vázquez piensa (lo mismo que Descartes) que un enlace necesario entre la inteligencia divina y la esencia de los posibles pondría a Dios en la dependencia de las esencias finitas, y que no hay otro recurso, para salvaguardar la libertad divina, que hacerlas depender, *al igual que las existencias,* de la voluntad divina. Con la diferencia de que si, con Santo Tomás, había aprendido a ver la diversidad de los aspectos según los cuales Dios ve en su Esencia las esencias y las existencias, Descartes pudo conferir a las segundas, por el hecho de la creación, una cierta independencia, querida por Dios que las proyectó libremente en el ser, sin temer que esta independencia pudiese recaer sobre las primeras, que, al no ser creadas, serían por tanto independientes de Dios por su naturaleza intrínseca, cuando, para Santo Tomás, se identifican simplemente en Dios. Como Descartes hacía que unas y otras fuesen creadas por Dios, la independencia de la voluntad divina se encuentra plenamente garantizada, al mismo tiempo, añadiremos nosotros, que la incomprensibilidad de Dios *(Sextas respuestas,* § 8, VII, 435), la cual está contenida en la razón formal de lo infinito *(Quintas respuestas,* tercera *Med.* § 7, VII, 368), y resulta indispensable para señalar los límites de nuestra inteligencia finita y suministrar los fundamentos metafísicos de la verdad. De ahí la importancia que tiene, independientemente de sus orígenes, la teoría cartesiana de las verdades eternas, como lo mostró Alquié y lo reconoce igualmente Gueroult (t. I, pág. 17).

(*24) *La conservación de la cantidad de movimiento según Descartes.*—Leibniz mostró claramente *(Discurso de Metafísica,* 17. Gerhardt, IV, 442) dónde se encuentra el error de Descartes, que razonó como sigue: *La fuerza se conserva; ahora bien: la fuerza es igual a la cantidad de movimiento; por tanto, la cantidad de movimiento se conserva.* Aquí, naturalmente, es la premisa menor del razonamiento la que es inexacta, porque, apoyándose en las experiencias de Galileo, Leibniz muestra que lo que se conserva no es el movimiento, sino la fuerza viva o el trabajo, que es el producto de la masa por la altura, es decir, por el cuadrado de la velocidad, o sea $1/2\ mv^2 =$ Cte. A lo cual se reduce el error memorable de Descartes, comparable al de Cristóbal Colón que cree tocar tierra en las Indias cuando llega a América. El inmenso descubrimiento de Descartes permanece: a saber, *que existe un invariante del mundo físico.* (J. Chevalier, *Descartes,* págs. 134-36 y las notas.) Es, en efecto, el primero en haber medido su alcance exacto.

(*25) *Las claves del álgebra cartesiana.*—En las *Regulae* VI y XVIII, en el *Discurso* (segunda parte, VI, 19) y al comienzo de su *Geometría* (VI, 370), Descartes muestra cómo todas las operaciones matemáticas se reducen a un cálculo de proporciones: por ejemplo, dadas dos magnitudes (líneas o números), encontrar una cuarta que sea a una de estas dos lo que la otra es a la unidad (tal es el caso de la multiplicación) o como la unidad es a la otra (tal es el caso de la división). En su carta a Elisabeth, de noviembre de 1643 (IV, 38), muestra que todas las cuestiones de la geometría pueden ser resueltas con la ayuda de dos teoremas: la proporcionalidad de los lados de los triángulos semejantes, y el cuadrado de la hipotenusa en los triángulos rectángulos, que son, dice (página 42), "las claves de mi álgebra", Cf. el texto de las *Regulae* (XIV. X, 451) sobre la posibilidad de reducir, con la ayuda de una unidad auxiliar, las magnitudes continuas a magnitudes numéricas discontinuas, luego de lo cual estas pueden ser colocadas en un orden tal que la medida no dependa más que de la inspección del orden.

(*26) *El problema de Pappus y el descubrimiento de la geometría analítica.* El problema de Pappus o lugar de las cuatro rectas puede enunciarse así en el lenguaje moderno: dadas 2 n rectas, encontrar el lugar de un punto tal que el producto de sus distancias a n de estas rectas esté en una relación determinada al producto de las distancias a las otras n. Descartes muestra que la ecuación del lugar es de segundo grado: se trata, pues, de una cónica, cuya naturaleza discute según los diferentes casos, con una perfecta claridad. Carta a Golius, enero de 1632. I, 232-35. *Geometría,* VI, 377 y sgs.) Tal fue, según parece, la ocasión que determinó su descubrimiento de la geometría analítica. (Leibniz, *Notas sobre el resumen de la vida de M. Descartes,* Gerhardt, IV, 316.)

(*27) *La inmortalidad del alma según Descartes.*—De esta verdad primera y primordial, la inmortalidad del alma *(Resumen de las Meditaciones,* VII, 13-14, IX[1], 9-10), la metafísica establece la condición necesaria, mostrando bastante claramente que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, lo que da a los hombres la esperanza de una segunda vida después de la muerte, como resulta con evidencia de la distinción del alma y del cuerpo, de la naturaleza del alma, simple e indivisible, capaz de intelección pura sin la ayuda del cerebro *(Quintas respuestas,* VII, 358), y que es concebida como completa por sí misma. Pero es la física la que establece su condición suficiente, suministrando las premisas por las que puede concluirse la inmortalidad del alma: a saber, que todas las sustancias creadas por Dios son por su naturaleza incorruptibles, pero que únicamente el conjunto del cuerpo es sustancia y por consiguiente no perece, mientras que el alma *individual* es una pura sustancia, siempre la misma aunque sus accidentes cambien, de donde se sigue que es inmortal por naturaleza (en tanto que nuestros cuerpos no son *eadem numero* sino a causa de que están informados por la misma alma. A. Mesland, 9 de febrero de 1645, IV, 167, sobre la transustanciación). En cuanto a los que asimilan nuestras almas a las de los animales, con la diferencia de que estos no hablan, Descartes responde

que el órgano de la palabra no es ni suficiente (como lo prueba el ejemplo de las cotorras y de los loros) ni necesario (como lo demuestra el ejemplo de los sordomudos) para hablar, es decir para conciliar *diversamente* algunos signos que respondan al *sentido* de lo que se dice, en tanto que la razón, ese "instrumento universal que puede servir en toda clase de coyunturas", es necesaria y suficiente *(Discurso,* 5.ª parte, VI, 56-58). A lo cual Descartes añade para concluir: "Por lo demás, me he extendido aquí un poco con respecto al alma, a causa de que es una cuestión de las más importantes; porque luego del error de los que niegan a Dios... no hay otra cosa que aleje más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud, que imaginar que el alma de las bestias sea de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, no tengamos nada que temer ni esperar después de esta vida, al igual que las moscas y las hormigas; en tanto que, cuando se sabe en qué difieren, se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no está sujeta a morir con él; luego, y dado que no se advierten otras causas que la destruyen, nos vemos llevados naturalmente a juzgar que es inmortal" (VI, 59). En lo que concierne al estado del alma después de esta vida, la razón natural por sí sola no puede darnos más que "bellas esperanzas", y para tener una completa seguridad es preciso recurrir a lo que la fe nos enseña. (A Elisabeth, 3 de noviembre de 1645. IV, 333). Véase a este respecto Jeanne Russier, *Sagesse cartésienne et réligion. Essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme d'après Descartes.* P.U.F. 1958.

(*28) *El término "intuitus" en la lengua escolástica y en Descartes.*—En la lengua teológica de la Edad Media, el término *intuitus* designa ordinariamente el conocimiento propio de Dios *(S. Th.* 1.ª p., q. 14, a. 9); por extensión los escolásticos hablan de una *cognitio* intuitiva como producida por la impresión del objeto realmente presente al espíritu, o por Dios mismo (Ed. leontina de la *Summa theologica,* Roma, 1894, t. VI. *Lexicon scholasticorum verborum,* s. v. Cognitio). En este primer sentido lo toma Gómez Pereira *(Antoniana Margarita,* 1554, col. 67-68. Cf. mi *Descartes,* pág. 175), y en el segundo lo toma San Buenaventura que habla de una intuición (sin concepto) de la presencia de Dios, en la que el alma es directamente iluminada por Dios *(El pensamiento cristiano,* pág. 369 y sgs.). Así los filósofos de la Escuela conocieron una *cognitio* o *intellectio intuitiva* que, a diferencia del conocimiento abstractivo, se produce "per speciem propriam" y recae sobre el objeto mismo realmente presente y así conocido con certeza y claridad perfectas. "Cognitio intuitiva, seu visiva, est rei in se", dice Duns Scoto *(Report. Paris,* II, 3, 3, 10). En este sentido es empleado el término por Gómez Pereira, y por el P. Gibieuf, a quien Descartes estimaba grandemente (a Mersenne, octubre de 1631, I, 220), y que escribe, de una manera muy platónica: "Cum ergo vera legitimaque scientia non discursus sit, sed simplex quidam veritatis intuitus" *(De libertate Dei et creaturae,* 1630, t. II, pág. 284). Sin embargo, aunque San Buenaventura admite que el alma se conoce a sí misma por vía de experiencia inmediata *(In Hexaemeron,* I, 2, 20, III *Sent.* 23, 28), aunque Duns Scoto reconoce en el alma la capacidad de un conocimiento intuitivo de las esencias de las cosas espirituales—y con ello se aproximan singularmente a Descartes, San Buenaventura sobre todo—, no parece que atribuyan a nuestro intelecto, en esta vida, el conocimiento intuitivo de las esencias y de las existencias singulares, y en esto reside precisamente el atrevimiento y la novedad del punto de vista cartesiano.

(*29) *La "revolución copernicana" de Descartes: Dios en el centro de todo.*—El director de Descartes, Bérulle, decía: "Un excelente espíritu de este siglo (Nicolás Copérnico) quiso mantener que el sol está en el centro del mundo y no la tierra. Esta opinión nueva, poco seguida en la ciencia de los astros, es útil y debe ser seguida en la ciencia de la salvación." *(Del estado y de las grandezas de Jesús.* Discurso II. En forma de elevación a Dios sobre el misterio de la Encarnación. Obras, 1856, pág. 161.) Es la que Descartes siguió en toda su filosofía, y de la que hace su principio, mostrando (como dice Bérulle de Jesús) que Dios es "el verdadero centro del mundo, y que el mundo debe estar en movimiento continuo hacia él". Con ello operó en filosofía esa *revolución copernicana,* que consiste, no desde luego, como pretendió Kant, en poner el entendimiento humano en el centro del mundo y en hacer gravitar las cosas alrededor de él, sino en *ver a Dios en el centro de todo.* (J. Chevalier, "La spiritualité de Descartes", Dublin Review, núm. 448, 1950. Siglo XVII, núm. 19, 1953.)

(*30) *El poder de la razón según Pascal. La apuesta y el corazón.*—Se ha puesto en duda este poder de la razón apoyándose en lo que dice Pascal en el fragmento *Infinito-nada* (La apuesta, *Pensées,* 451): "No conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene ni extensión ni límites." F. 3.) "Somos, pues, incapaces de conocer lo que es, ni si es." (F. 4, que comienza por las palabras: "Hablamos ahora según las luces naturales", enlazado probablemente con el largo fragmento sobre la inmortalidad del alma, *Pensées,* 335: "Que sepan al menos cuál es la religión que combaten", ambos existentes en la primera y en la segunda copias. G. Brunet, *Le Pari de Pascal,* Desclée de B., 1956, pág. 40 y sgs.) La exégesis del P. Valensin, según el cual Dios, para Pascal, no puede ser considerado como "cognoscible", si se trata de un conocimiento por experiencia o por extensión, pero no es absolutamente "incognoscible", puesto que "por la fe conocemos su existencia *(Balthazar,* 1934, pág. 163 y sgs.), la del P. Chesneau, que pretende que Pascal, aquí, no niega a la razón el poder de conocer la existencia de Dios a partir de sus criaturas, sino solamente a partir de su esencia *(Pascal et ses précurseurs,* 1954, pág. 170 y sgs.), no quedan libres de toda objeción (J. Orcibal, *Le fragment Infini-rien et ses sources,* Cahiers de Royaumont, I, 1957, pág. 164 y sgs.) Sin embargo, como hace observar muy bien Port-Royal, en el Aviso de que hace preceder el fragmento, y que tuvo solamente el error de retocar (citado en la ed. de las *Obras,* Pléiade, páginas 1508-09), si se piensa a qué clase de personas se dirige y cuál es su destino, estamos en condiciones de pensar con Bayle *(Diccionario,* art. Pascal, nota 1), que Pascal, que discute con el incrédulo *que no admite más que la razón demostrativa,* parte de su posición para hacerle salir de ella, y que "las palabras dirigidas al libertino equivalen a estas: *Sostenéis que* por razón no podéis decir que Dios existe". (Lo mismo que la frase famosa "El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta", 91, debe ser puesta, *Z,* como probó Tourneur, en boca del incrédulo.) Las proposiciones apuntadas no serían, pues, más que concesiones *provisionales* hechas al incrédulo, que Pascal recoge para conducirle a donde él quiere y ve la verdad, mostrándole que sus razones, lo mismo que las de los ateos *(Pensées,* 354-62), no son perfectamente claras ni sobre todo sostenibles (334-40); de suerte que hace del obstáculo un instrumento de la prueba, según un método a la vez rigurosamente racional y profundamente humano. Cf. mi *Pascal,* pág. 251 y núm. 3 (con las referencias a Bayle y a E. Droz),

y para todo lo concerniente a la *Dialéctica* de Pascal, y a la significación de lo *Incomprensible*, del *Infinito-nada* y de la apuesta, mi estudio sobre "La méthode de connaître d'après Pascal" (Revue Méta. 1923. *Cadences*, II, págs. 27-69, en particular, pág. 40 y sgs., y 60 y sgs.). Añadimos que en los 27 legajos titulados y clasificados (muy probablemente por Pascal mismo), cuyo orden sigue la Copia 9203, el legajo 12 *Comienzo*, que debía servir para redactar el *Comienzo de la segunda parte* y permite prejuzgar el lugar que habría ocupado *la apuesta* (Lafuma, Ed. Ms., pág. 115), es seguido inmediatamente por el legajo 13, *Sumisión y uso de la razón*, que es la conclusión de la apuesta y el que le da todo sentido: porque esto equivale a decir—y todo se encierra ahí—, que *lo inteligible para nosotros* no es *lo inteligible en sí*, y que lo primero debe ser sometido a lo segundo.

Basta, para convencerse de ello, hacer referencia a los textos en los que se afirma el carácter *eminentemente* y *específicamente racional* del pensamiento y de la apologética de Pascal, que, como lo afirma su hermana *(Vida* por Mme. Périer, págs. 4, 8, 28), se preocupaba por observar el orden y la razón en todas las cosas: conocimiento por negación *(Espíritu geométrico*, pág. 585). Incomprensible *(Pensées*, 447). Todo lo que es incomprensible no deja de ser *(Pensées*, A.P.R., 483, pág. 1226). Religión no contraria a la razón *(Pensées*, 1). Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón (4). Argumentos racionales en favor de la existencia de Dios, sacados del orden del mundo y de las verdades eternas, aunque, fuera de Jesucristo, inútiles y estériles para la salvación (602, página 1281). Naturaleza imagen de la gracia (416). La contingencia de nuestro ser, prueba de que hay en la naturaleza un Ser necesario, eterno e infinito (443). La existencia de una verdad sustancial (adición al margen del fragmento 3 del argumento *Infinito-nada*, 451). La idea de la verdad, invencible a todo el pirronismo (273. Cf. 438). Sumisión uso de la razón (463-66). La razón y el corazón (417, 479). Tres medios de creer: la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana, única que tiene la razón (482). Véase a este respecto mi *Pascal*, Indice a las palabras Razón y Corazón (órgano del conocimiento).

(*31) *La existencia de Dios inseparable de nuestra inmortalidad personal.*— Descartes *(Discurso*, 4.ª y fin de la 5.ª parte) y Pascal (apostar por Dios es apostar por nuestra felicidad futura), enlazan indisolublemente, como lo están, en efecto, la *existencia de un Dios personal* y *nuestra inmortalidad personal*, es decir no en absoluto un "eterno presente" (porque la eternidad divina misma, decía Descartes a Burman, V, 149, no excluye un *después*, ni por tanto un *antes* de la creación del mundo), sino un más allá y supra temporal para el alma *después* de la muerte. *(Pensées*, 335: "La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos afecta tan profundamente..." Y los términos de que se sirve Descartes en la 5.ª parte del *Discurso*, VI, 59, para caracterizar esta cuestión como una "de las más importantes", porque, "luego del error de los que niegan a Dios, no hay otra cosa que aleje más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud, que imaginar que no tenemos nada que temer ni esperar después de esta vida"). Como dice Berdiaeff en lenguaje "moderno", si "la persona representa un valor absoluto y supremo, no existe más que a condición de que los valores suprapersonales existan". *(La destination de l'homme*, Ed. Je sers, 1935, pág. 80. *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, 1936, página 169, 201. Cf. un estudio de A. Devaux sobre el personalismo. *Afrique*, octubre de 1960.) La cuestión, decía Edouard Le Roy, no consiste en saber si Dios existe, sino si Dios es personal. Ocurre lo mismo, para nosotros, en cuanto a la vida eterna.

(*32) *La concordancia de testimonios independientes, prueba de verdad.*— Pascal emplea el término "acuerdo" ("concert") para designar esa *concordancia* de testimonios *independientes* que no puede explicarse más que por la verdad del hecho que constituye su objeto. Así, dice *(Pensées*, 527), "no era suficiente con las profecías; era preciso que fuesen distribuidas por todos los lugares y conservadas en todos los tiempos. Y a fin de que no se tomase este acuerdo por un *efecto del azar*, era preciso que fuese predicho", y que la predicción añade Pascal, hubiese sido hecho "de tantas maneras" (547) y mezclada con las "cosas particulares" (530): lo que no puede ocurrir "ni por un arte humano, ni por azar", como lo ha hecho notar Filleau de la Chaise, que, en su *Discurso sobre los Pensamientos* (pág. 1490), lo mismo que en el pequeño tratado *Que hay demostraciones de otra especie y tan ciertas como las de la geometría* (publicado a continuación de mi estudio sobre "La méthode de connaître d'après Pascal", R. Méta, 1923), definió perfectamente ese principio esencial del conocimiento para Pascal *(Cadences*, II, págs. 52-57). Algunos editores (Lafuma) leen, en lugar de "este acuerdo", "el acontecimiento" ("l'événement") *(Pensées*, 527.) Pero el término "acuerdo" es confirmado por Filleau que, en el *Discurso* en el que resume la exposición hecha por Pascal, aclarando "el fundamento de esta gran obra de la Escritura" y reconociendo "ese espíritu superior al que fueron conducidos todos los que pueden tener alguna parte en él", añade: "Cuando todos se hayan puesto de acuerdo..." En efecto, el "acuerdo" de que habla Pascal no es obra de los hombres, como tampoco del azar, sino un efecto de la Verdad que actúa sobre los espíritus de los hombres.

(*33) *Algunos juicios formulados sobre Pascal.*—Maurice Barrès en el número catorce de sus *Cuadernos* (págs. 181, 204-05), dice: "Pascal, el más profundo poeta de Francia. Tiene el ritmo de su pensamiento interior, una mirada que abarca el mundo visible e invisible... El espíritu más brillante y más robusto de Francia... ¿Cómo se constituyó este punto de perfección, este equilibrio inaudito, este peligroso éxito? ¡Qué fenómeno, qué milagro! ¿Es, pues, Pascal una piedra negra caída del cielo, un aerolito? ¡No!, es un pedazo de nuestros basaltos de Auvernia." Miguel de Unamuno (R. Méta. 1923), afirma: "Poseía el sentido científico, el sentido de la ironía y del escepticismo, al mismo tiempo que su opuesto, el sentido trágico de lo español, el hambre de eternidad; y de ahí nació esa lucha terrible que se libró en su alma... Nosotros, los españoles, comprendemos perfectamente, y mejor sin duda que los franceses, la expresión de Pascal: Es preciso embrutecerse." Véase, además, los testimonios de Chateaubriand ("Este espantoso genio"), de Stendhal ("El es, de todos los escritores, aquel a quien me parezco más por el alma"), de Schleiermacher, de Nietzsche ("Pascal, casi le amo"), de Vinet, de Droz, de Renouvier ("convertido en un autor de nuestro tiempo"), de Ravaisson, de Paul Bourget, de Boutroux, de P. Duhem, de René Grousset, de François Mauriac, de Paul Claudel, de Stewart ("Santidad de Pascal"), citados en mi *Pascal*, págs. 1-7, y en la edición de la Pléiade (págs. 1362-364); el del marxista Goldmann, citado más adelante "(la primera realización ejemplar del hombre moderno"); el de Bergson, ya ofrecido;

y el testimonio unánime de los sabios y de los místicos, así como el de sus más recientes intérpretes. (Cf. la conclusión del *Pascal* de Jean Mesnard.)

Encontraremos en su lugar y fecha los ataques que libraron contra él los hombres del siglo XVIII. Entre los críticos contemporáneos, baste citar aquí, además de los trabajos de espíritus tan diferentes como el abate E. Baudin *(Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal,* Neuchâtel, 1946-47) y Roger E. Lacombe *(L'apologétique de Pascal,* P. U. F., 1958), las objeciones de los que, como André Gide o Aldous Huxley, esperan del hombre que se baste a sí mismo, y en fin las de Paul Valéry (Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, 1919. *Variété,* I, págs. 182-83) y de Charles Maurras *(Pascal puni,* Cuento infernal presentado por Henri Massis, Flammarion, 1953). Valéry, aun reconociendo en Pascal "una de las más poderosas inteligencias que hayan existido", le reprocha "el haber cambiado su nueva lámpara por una vieja" y el "perderse cosiendo papeles en sus bolsillos, cuando era llegada la hora de dar a Francia la gloria del cálculo infinitesimal": lo que equivale a olvidar, le decía yo, que, dos años después de la famosa noche del Memorial, Pascal, para curarse de un gran mal de dientes, resolvió el problema de la ruleta, y, como nos dice Leibniz en su *Tratado de los senos de ángulo recto,* "halló súbitamente la luz" de la que salieron las fórmulas del cálculo infinitesimal *dx* y *dy;* sin contar con que los *Pensamientos* valen bien un algoritmo, y, como decía el profesor Henri Mondor, en su discurso de recepción en la Academia francesa, donde sucedió a Valéry en 1946, "ayudar a los hombres a buscar remedio a la desesperación exige muchas otras cosas además de ecuaciones". En cuanto a Maurras, acusa al "funesto Pascal", a quien por otra parte nunca abandonó, de hallarse en el origen de la mayor parte de nuestros males por haber "desarmado la razón" y querido "sustituir su autoridad por la autoridad del testimonio": como si los testimonios, debidamente criticados y controlados, no fuesen la única vía racional para establecer la verdad de los hechos, la verdad de Jesucristo, y como si Pascal, al decir de un maestro de la exégesis como el P. Lagrange *(Revue biblique,* octubre de 1906), no hubiese instituido con un atrevimiento genial, sobre bases absolutamente seguras, y sin temor a las objeciones de un Spinoza o de un Richard Simon, la crítica de los testimonios en los cuales descansa la autoridad de la Escritura *en tanto que libro histórico,* que hace que "haya entrevisto, visto, y proclamado la solución verdadera", según lo que afirma el P. Lagrange. (Véase mi *Pascal,* págs. 283-86. *Pensées,* 489, 501, 534, 548, 565-63 con las notas.) Respecto a lo demás, ya es bastante notable que estas páginas apasionadas e injustas hayan sido escritas por Maurras pocas semanas antes de haber retornado, en ocasión de su muerte, al Dios del amor de Santa Teresa del Niño Jesús, al "Dios de Jesucristo", al "Dios sensible al corazón" de Pascal. A los que deploran, en fin, con Valéry, que Pascal haya abandonado las ciencias humanas por la ciencia y el amor de Dios, responderemos, con Jean Laporte *(Table ronde,* diciembre de 1954, pág. 90), que, si su ejemplo hubiese sido seguido, los hombres no conocerían sin duda el automóvil, el avión y la bomba atómica, pero habrían aprendido tal vez, con un poco menos de orgullo intelectual y un poco más de caridad, a amarse mejor los unos a los otros. Y "soy de los que piensan", añade el autor, "que esto compensaría aquello".

(*34) *Los dos infinitos y la heterogeneidad de los órdenes según Pascal.*— Diga lo que quiera Paul Langevin en la interesantísima carta que me escribió

el 24 de febrero de 1932, y que se encontrará reproducida en apéndice de *La vie de l'esprit* (4.ª ed. Arthaud, 1940, pág. 81), el texto que hemos citado de Pascal *(Potestatum numericarum summa,* Regla general relativa a la progresión natural que comienza por la unidad, texto latino, pág. 171, trad. fr. pág. 1432) prueba que Pascal comprendió perfectamente la distancia y la heterogeneidad de los diversos órdenes de infinitos, de grandeza y de pequeñez, según su rango, su escala, su estructura propia (Cournot, *Consideraciones:* La revolución matemática en el siglo XVII, t. I, 1872, pág. 272 y sgs.), al mismo tiempo que la existencia de las proporciones que se conservan de un orden al otro. (Cf. J. Prigent, "La conception pascalienne de l'ordre", *Collège philosophique,* Vrin, 1952, página 206.)

(*35) *El Discurso sobre las pasiones del amor.*—La atribución del Discurso "a M. Pascal", en la primera Copia manuscrita, descubierta por Victor Cousin en 1843, B. N. f. fr. 19303, la segunda descubierta por Augustin Gazier en 1907, B. N. Nouv. Acq. 4015, fue aceptada primero por la mayoría de los críticos, de Faugère (1844), que creyó encontrar aquí una prueba de que Pascal había estado enamorado de Charlotte de Roannez, a Boutroux, a Emile Faguet, a Léon Brunschvicg, Victor Giraud, Gustave Lanson (1920), que ofreció ingeniosos argumentos comparando el discurso con el Ms. de los *Pensamientos.* Admitida también por G. Michaut (1942), V. L. Saulnier (1947), A. Ducas (1953), y, con reservas por Emile Henriot (1936, 1958), ha sido fuertemente discutida, e incluso formalmente negada, por un número creciente de críticos, F. Neri (1921), Boudhors (1923), Busnelli (1934), Pommier (1945. Cf. *Obras de Pascal,* Pléiade, 536), y sobre todo, para citar solamente los más recientes, por L. Lafuma *(Recherches pascaliennes,* pág. 105 y sgs.) y por Georges Brunet *(Un prétendu traité de Pascal,* Editions de minuit, 1959), que da el texto de los dos Mss. del *Discurso,* y que trata de discernir una pluralidad de autores y de redacciones y de clasificar sus fuentes. Parece manifiesto que la mayor parte de los temas del *Discurso* eran ya el objeto, en 1650-654, de las cuestiones de amor en boga en los escritos, las novelas, las conversaciones y los salones de la época (sabemos que Pascal frecuentó el salón de Mme. de Sablé ya por esta fecha y también en 1660), y que muchos de los contactos entre uno y otros, como lo observa Jean Mesnard *(Pascal,* pág. 59), son susceptibles de ser interpretados en dos sentidos opuestos. Si puede admitirse con seguridad que la redacción definitiva del *Discurso* no es de la mano de Pascal, debe reconocerse que algunas de las máximas que se encuentran en él, en particular las que hemos citado, están estrechamente emparentadas con los *Pensamientos,* de los que parecen ser una prefiguración o un primer bosquejo, mucho más que una consecuencia o una copia, y no podrían ser atribuidas, a nuestro entender, más que a Pascal (ya que en otro caso habría que añadir a la lista de los maestros del siglo XVII otro gran escritor desconocido). Compáreselas, en efecto, con los *Pensamientos:* 17 (A medida), 21 (Geometría, finura), 23, 24 (Elocuencia), 32, 37, 38 (Modelo de distracción y de belleza), 43, 44 (Encuentra uno en sí mismo la verdad de lo que entiende), 57 (Adivinar), 72 (No se prueba que se debe ser amado), 180 (Las causas y los efectos del amor), 205 (La remoción, palabra específicamente pascaliana), 208 *a* (La pasión de Cleobulina), sin hablar de todo lo que Pascal dice del autómata, de la razón y del sentimiento (470), de la voluntad (473. M. de Roannez decía: Las razones se me aparecen después... Pero creo... que se

encuentran estas razones tan solo porque esto choca). Ravaisson y Rauh, en sus estudios sobre la filosofía de Pascal (1887; 1891 y 1923) mostraron claramente la importancia del *Discurso* para definir sus principios y su sentido.

(*36) *Naturaleza y costumbre según Pascal.*—Los principales textos que deben consultarse y meditarse a este respecto son los siguientes. *Pensamientos,* 31: "La naturaleza se imita: una semilla, arrojada en buena tierra, produce: los números imitan el espacio, que son de naturaleza tan diferente. Todo está hecho y conducido por un mismo maestro: la raíz, las ramas, los frutos; los principios, las consecuencias."

27: Naturaleza diversifica e imita — Artificio <azar> imita y diversifica

128: "La naturaleza comienza siempre de nuevo las mismas cosas... Así se produce una especie de infinito y de eterno." 119: "¿Qué otra cosa son nuestros principios naturales, sino nuestros principios habituales?" 120: "La naturaleza, una primera costumbre." 127: "La costumbre hace los albañiles, los soldados, los retejadores... Fuerza a la naturaleza; y algunas veces la naturaleza la remonta." (Cf. mi edición comentada de los *Pensamientos,* págs. 20, 75-76.) La naturaleza, como todo lo que es "artificial", como su origen ordinario, el azar (que obedece a la ley de los grandes números), es una especie de repetición maquinal, cuya única razón de ser es el haber sido. La única diferencia entre la *costumbre* y la *naturaleza,* ambas procedentes del principio que rige el universo (a saber: la imitación, otro nombre de la analogía), es la de que la imitación actúa sobre un fondo uniforme, sin acepción de lugar, de tiempo y de persona, y aquí sobre un fondo de original diversidad, porque "todo es uno, todo es diverso" (125. Cf. 28, 29), pero por esta diversidad Dios nos lleva siempre a lo único necesario (583). Así, la naturaleza es una imagen de la gracia y de Dios (360, 563, 416. Cf. 134, 284), lo mismo que, en su rango, la costumbre produce la equidad (230) y debe ser seguida (287), porque forja nuestra creencia (449), nuestras pruebas (470), y se convierte en un medio de creer (482).

(*37) *El azar.*—Sobre los diferentes aspectos de esta cuestión compleja entre todas, véase: en cuanto a los griegos, *La notion du nécessaire chez Aristote* (s. v. Accidental, Azar, y la conclusión). La primera de mis *Tres conferencias de Oxford* y *El pensamiento antiguo,* con las notas en el apéndice. (Porque es contingente, es decir, accidental, y está, por tanto, desprovisto de razón y de fin, según Aristóteles, lo individual, para él, no puede ser objeto de ciencia.) En cuanto a Pascal: lo que dice de la ciencia del azar *(aleae geometria,* Adresse à l'Académie, *Obras,* pág. 74, pág. 1403), y de su aplicación a los fenómenos que regula la ley de los grandes números, según el *Triángulo aritmético* (del que la curva de Gauss es la traducción imaginativa: 1, 4, 6, 4, 1. *Obras,* págs. 92, 94-95); el pensamiento citado anteriormente (27) sobre la naturaleza y el azar; la desproporción entre las causas y los efectos (que retendrá Henri Poincaré), y el papel de las pequeñas causas (la nariz de Cleopatra, 180); el "acuerdo" (527), el "encadenamiento" (600), que no podría ser tomado por un "efecto del azar"; el azar causa *en apariencia* de la realización del misterio (181); y los milagros, en fin, prueba de la mano de Dios sobre los acontecimientos. (Pensamientos sobre los milagros de Jesucristo y el discernimiento de los milagros, 745 y sgs., 750 y sgs., 755. Fragmentos, y cuestiones planteadas sobre los

milagros, pág. 1066 y sgs.) Así, pasamos por grados del azar considerado según la ley de los grandes números, o *azar estadístico,* a la realización del *caso singular* exclusivo del "azar" definido en este primer sentido, y revelador de un *designio superior,* en tanto que causalidad de Dios (dirá Cournot después de Bossuet): lo que lleva muy lejos la cuestión.

(*38) *Pascal y el marxismo.*—Pascal, por su descubrimiento de la ley de los contrarios, sería el iniciador del pensamiento dialéctico y el primer ejemplo del hombre moderno, al decir del marxista Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Penséees de Pascal et dans le théâtre de Racine,* Gallimard, 1956. (Cf. *Carrefour* del 4 de julio de 1956.) Mas el autor, de conformidad con los puntos de vista de sus maestros, Hegel, Marx, y "el joven Luckacs, ateo", considerando las cosas "a la luz de un análisis materialista y dialéctico" dominado por la categoría de la Totalidad, y rompiendo los vínculos de la doctrina pascaliana en su relación con una Verdad trascendente, observa: "Es preciso, evidentemente, puesto que todos los malentendidos son posibles", subrayar que el pensamiento marxista, por implicar una fe en el porvenir de la humanidad, niega toda revelación y toda sobrenaturalidad. Religión sin duda, pero religión sin Dios, religión del hombre y de la humanidad, y con todo e incluso religión" (pág. 193, nota): a saber, esa religión puramente terrestre y carnal, que consiste en esperar un Mesías carnal, que es precisamente lo que rechaza Pascal *(Pensées,* 574, 577).

(*39) *Pascal, iniciador del existencialismo y de la psicología de lo profundo.*—Lo es mucho más y aún más profundamente que Kierkegaard, como se ha hecho notar repetidamente. (J. Mesnard, *Pascal,* pág. 175 y sgs.) La noción de *existencia,* con todo lo que implica, desempeña, en efecto, el mismo papel en la filosofía de Pascal que la noción de *experiencia,* a la que, por lo demás, se halla estrechamente ligada. Por ello también, lo mismo que por su descripción de la angustia del hombre y de los resortes ocultos de sus pensamientos y de sus acciones, como lo indicó Didier Anzieu en la introducción a su reedición del texto de los *Pensamientos* establecido por Zacharie Tourner (Biblioteca de Cluny, Colin, 1960), Pascal puede ser considerado como el precursor y el verdadero inicador del psicoanálisis, de la psicología de lo profundo, y, añadiremos nosotros, de la psicología del comportamiento (término empleado ya por Pascal en una carta de 1661, dirigida sin duda al jurisconsulto Domat, pág. 525). Porque, tanto del psicoanálisis como del existencialismo, Pascal nos da la clave que falta a los modernos, mostrando que esta "miseria" del hombre es "miseria del hombre sin Dios".

(*40) *Dios todo en todos y la* VITA VENTURI SAECULI.—Conocemos, y comprobaremos más adelante, el lugar que Schelling, y, más cerca de nosotros, el P. Teilhard de Chardin, concedieron a la fórmula de San Pablo, πάντα ἐν πᾶσι θεός, Dios todo en todos. (I *Cor.* XV, 28. *Eph.* IV, 6. Y hablando de Cristo, *Col.* III, 11; jefe de la Iglesia que es su cuerpo, la plenitud del que llena todo en todos, *Eph.* I, 23.) Podrá observarse, en Pascal, este empleo repetido del futuro *(será, permanecerá)* en las frases terminales del *Resumen de la vida de Jesucristo.* (Y este Reino será sin fin, en el que Dios estará todo en todos.) No obstante lo que haya podido decirse de la falta en él del sentido de la historia (A. Beguin, *Pascal par lui-même,* 1952, págs. 59-109), este futuro, por la esperan-

za escatológica del más allá personal y de la comunión de los santos en el Reino por venir, da a este acontecimiento, y por consiguiente a todo lo que lo prepara en el tiempo, su verdadera perspectiva y su verdadera dimensión. La *Vita venturi saeculi*, como culminación, temporal también, en el seno de la eternidad, de todo el orden temporal de lo que cambia, transcurre y pasa; en suma, el más allá, y solo el más allá, da su sentido y confiere su realidad a la vida, y por tanto, a la historia, del hombre y de la humanidad, porque "el tiempo de esta vida no es más que un instante", y bien vanos son aquellos que, "como si pudiesen destruir la eternidad apartando de ella su pensamiento, piensan alcanzar su felicidad solamente en este instante. Sin embargo, esta eternidad subsiste..." *(Pensées,* 334.)

CAPITULO III

SPINOZA, MALEBRANCHE, LEIBNIZ

41. Orígenes portugueses de Spinoza.—42. El Talmud y la Cábala judía.—43. Lecturas de Spinoza.—44. La composición de la Etica.—45. El determinismo de Spinoza visto por sus contemporáneos: ¿cómo fundamentar una moral?—46. Relaciones causales de la sustancia, de los atributos y de los modos en el sistema de Spinoza.—47. Modos infinitos y finitos.—48. La unión del alma y del cuerpo según Spinoza.—49. Conocimiento adecuado y conocimiento inadecuado.—50. La visión en Dios según San Agustín y Malebranche.—51. Del conocimiento que tenemos de nuestra alma según Malebranche.—52. De la naturaleza de las ideas y del conocimiento de lo finito por el infinito según Malebranche.—53. Malebranche contra el quietismo. El amor de unión.—54. Cuestiones planteadas por la visión en Dios y las causas ocasionales.—55. Lo infinitamente pequeño, la doble infinitud de Pascal y los puntos de vista de Leibniz.—56. El laberinto de la libertad y de lo necesario y la libertad divina en la elección de lo mejor según Leibniz.—57. Todo es preciso para hacer un mundo.—58. Estudio de las condiciones del contrato y de los casos jurídicos. La justicia, caridad del sabio.—59. La mónada leibniziana.—60. El *vinculum substantiale* en la filosofía de Leibniz y sus orígenes históricos.

(*41) *Orígenes portugueses de Spinoza.*—Joaquim de Carvalho, profesor en la Universidad de Coimbra, a quien debemos interesantes investigaciones sobre el lugar de origen de los Spinoza (Coimbra, 1930), designa a Vidigueira, en el sur de Portugal, como la tierra natal de Michel d'Espinoza, el padre del filósofo, al que Lucas y Colerus, los más antiguos biógrafos de Spinoza, denominan "judío portugués". Un ms. de la vida de Spinoza por Lucas añade que Spinoza tenía "el aire portugués" (Freudenthal, *Lebengeschiche Spinozas,* pág. 23). En su excelente edición del libro I de la *Etica* (Coimbra, 1950, nota VI, pág. 83), en apoyo de la hipótesis de que Spinoza pensaba en portugués, Carvalho hace notar que, en el importante apéndice del libro I, en el que Spinoza rechaza los prejuicios (libertad, finalidad) que se oponen a la admisión de su doctrina, la expresión famosa y de traducción tan discutida: "Ex his sequitur, primo quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, *nec per somnium cogitant*", esta expresión que se encuentra en otro lugar en Spinoza ("Quod sane clare ostendit, eos Scripturae divinitatem nec per somnium videre". *Theol. Pol.* pról. V. Vloten, t. I, pág. 353), incomprensible si se toma el término "cogitare" en el sentido que tiene propiamente en Spinoza, que hace de él un atributo de Dios *(Eth.* II, 1), se explica perfectamente si se ve ahí la simple traducción de una locución corriente en Portugal: "nem por sonlho lhe passa pela cabeça", es decir "ni siquiera le pasó en sueños por la cabeza".

(*42) *El Talmud y la Cábala judía.*—El Talmud (véase el artículo de P. Bonsirven en el *Diccionario de Teología católica,* XV, 1, 1946) designa una compilación o una codificación de las tradiciones orales, religiosas, jurídicas y civiles, salidas de la interpretación de la ley mosaica, que no cesó de desenvolverse en Israel a partir del retorno del exilio (hacia 550 antes de J. C.), fue elaborada, desde el siglo II antes de J. C. al siglo V después de J. C., en el seno de las escuelas judías, y terminó por designar todas las ramas de la ciencia rabínica. Así se constituyó, al lado de la legislación del Pentateuco, lo que se denominó la *Michna,* usando de un término hebreo postbíblico, que significa originalmente "repetición", y sirvió bien pronto para designar la enseñanza o la instrucción, y más tarde el hecho de enseñar o de aprender la tradición. La Michna antigua fue compilada en el siglo I después de J. C., pero dio origen, en las escuelas rabínicas, a un gran número de colecciones o de recensiones diferentes, de las cuales las dos principales, constituidas en los siglos IV-V y que se engloban a veces bajo el término genérico de Guemara, son la base del Talmud de Jerusalén y del Talmud de Babilonia. Sus elementos principales son "reglas de conducta" y "exposiciones", conformes con la mentalidad judía preocupada sobre todo de prescripciones jurídicas y rituales, de discusiones casuísticas, de homilías y de anécdotas que tienen relación con la Sagrada Escritura. El Talmud, en su sentido específico, designa, pues, el comentario de la Michna tal como había sido dado en las escuelas rabínicas de Palestina y de Babilonia. Al igual que la Michna, las colecciones talmúdicas son compilaciones debidas a una colectividad, que se refieren a las seis secciones de la Michna (Simientes, Tiempos sagrados, Mujeres, Daños, Sacrificio, Purezas rituales), y que proceden según una dialéctica hermenéutica: exégesis complicada, hecha de discusiones embrolladas, sin ninguna relación con nuestra lógica aristotélica. La *unidad* de Dios está presentada aquí como un principio infinitamente elevado por encima de las criaturas, invisible, espiritual, que se manifiesta sobre todo en su actividad creadora *ex nihilo,* su providencia, su gobierno de justicia y de amor, pero con una tendencia marcada a *naturalizar* a Dios, y también a *particularizarlo* en el Dios de Israel, lo que encierra un fuerte matiz de mesianismo nacional: flexiones características, debidas al incremento de dos dogmas, la elección de Israel, la autoridad divina de las Escrituras y de la Ley o "enseñanza" (Torah), que glorifica Maimónides (1135-1204). El Talmud gozó, en los medios rabínicos, de una autoridad tal, que pudo decirse sin exageración (J. R. Hirsch, 1884) que el Talmud es la única fuente de la que deriva el judaísmo moderno.

La filosofía y la mística, que ocupaban un lugar subordinado en el Talmud, se desvanecen en la gnosis judía o Cábala. (Véase a este respecto el artículo de Bareille en el *Diccionario de teología católica* y las obras de Paul Vulliaud, Nourry, 1923, y de H. Serouya, Grasset, 1947, sobre la Cábala.) La etimología misma de la palabra Kabbalah, tradición recibida, designa una interpretación mística y esotérica de la Ley, transmitida por iniciación. Elaborada en el curso de los dos últimos siglos antes de J. C., conocida ya por Filón, la doctrina de la Cábala se encuentra expuesta en dos libros, el *Sepher Jetzira* (Libro de la Creación), cuyo origen se hace remontar al siglo II antes de J. C., y el *Zohar* (Sepher ha-Zohar, Libro del esplendor), la Biblia de los cabalistas, atribuida a Simón ben

Yochaï (siglo II después de J. C.), pero más probablemente debida a un judío de España, algunos siglos más tarde (S. Karppe, *Le Zohar,* 1901). Esta doctrina, ya conocida, al parecer, de Avicena, y cuyo representante más eminente en la Edad Media fue Maimónides, en su esfuerzo por asociar la filosofía a la revelación, se extendió por los medios cristianos desde fines del siglo XIII, luego de la publicación del Zohar por Moisés de León. Influyó en Raimundo Lulio, Pico de la Mirandola, Reuchlin (que la expuso en sus tratados *De verbo mirifico,* 1494, y *De arte cabalistica,* 1517), Paracelso, Robert Fludd, van Helmont (Grua, *Textes inédits de Leibniz,* P.U.F., 1948, pág. 93 y sgs.), Jacobo Boehme, cuya *Aurora* habría de ser traducida en el año VIII por Saint Martin, el "filósofo desconocido", y, si hemos de creer al *Elucidarius cabalisticus* de Wachter (1706), interpretado por Leibniz (Grua, 556, 667), habría sido expuesta por Spinoza en una forma sistemática, antes de actuar en Alemania sobre los filósofos postkantianos y, en particular, sobre Hegel y todos los filósofos que proceden de Hegel y, por él, de la Cábala.

Esta doctrina, emparentada con el pensamiento de la India, con los oráculos caldeos, los libros herméticos de los egipcios, los tratados de magia y de teurgia en uso en los medios paganos al comienzo de nuestra era, nos presenta una cosmogonía en la que son descritas, gracias a combinaciones simbólicas de 10 cifras y de 22 letras del alfabeto, las 32 vías de la sabiduría divina, con los círculos o grados de la evolución creadora y de las formas generales del Ser, espiritual y material, emanadas del Espíritu divino. El Zohar, que toma su denominación (claridad) del libro de Daniel, XII, 3 ("Y los sabios brillarán como el resplandor del firmamento, y los que hayan conducido mucho a la justicia, como las estrellas por siempre, eternamente"), nos presenta, en la forma de un comentario de los cinco libros de Moisés, una teogonía que señala la génesis de Dios que se opera, a partir del No-ser indeterminado, unidad primera y absoluta, por una serie de manifestaciones trinitarias cuya imagen se encuentra en el hombre compuesto de espíritu, de alma y de carne (Grua, 96), y en las cuales el Ser se engendra a sí mismo, por un progreso indefinido, que reviste formas (sephirot) que lo determinan: Infinito, Sabiduría, Inteligencia; Gracia, Justicia, Belleza; Victoria, Gloria, Fundamento, y en la cima de esta triple tríada, el Hombre supraesencial, que es Dios en su plenitud, resumen del universo al que contiene en su Unidad. Cosmogonía y teogonía se enlazan hasta identificarse, según los puntos de vista panteístas de la Cábala, en una especie de monismo emanatista que se hace eco de una revelación interna oculta, para llegar al conocimiento del universo y a la soberanía de las cosas sobre las cuales actúa el teurgo captando las fuerzas superiores, potencias celestes y siderales, espíritus esparcidos por el mundo, de donde aquellas derivan.

La Cábala, uno de cuyos dogmas esenciales, como lo precisaron Wachter y Leibniz (Grua, 557), es el de la preexistencia de las almas y la reencarnación, rechaza toda creación propiamente dicha—y esta negación preside todo lo demás (Tresmontant, *La pensée hébraïque,* ed. du Cerf, 1953, pág. 12, página 57 n.)—excluye todo dualismo sustancial, pero conserva de la tradición bíblica esa idea de que la palabra, o el verbo, se encuentra en el origen del mundo sensible; de suerte que la naturaleza entera, y lo que se llama impropiamente la materia, que no podría ser objeto de creación *ex nihilo,* es realidad inteligible, por tanto Espíritu, y todos los individuos, según la expresión de Spinoza *(Eth.* II, 13 sch.), están, en grados diversos, animados, procediendo todo

de una Esencia divina única, corpóreo-espiritual *(Kabbala denudata,* de Knorr von Roserroth, 1677, I, parte segunda, pág. 293).

No se podría exagerar, pues, la influencia de la Cábala y de las doctrinas ocultas sobre la filosofía moderna, una buena parte de la cual—la que, precisamente, mereció la atención de los historiadores—, procede de ellas, con frecuencia por intermedio de pensadores de primer orden como Spinoza y Hegel, y nos presenta, como se ha dicho, una desviación, incluso una contrapartida, de la Sabiduría verdadera, fundada en la simple investigación de la verdad.

(*43) *Lecturas de Spinoza.*—El libro sagrado de la Cábala, el *Zohar,* fue conocido y divulgado en Amsterdam hacia 1647. El joven Spinoza lo tuvo ciertamente entre las manos. De hecho, además de numerosas ediciones, hebrea, latina, española, de la Biblia, de una *Clavis Talmudica,* de tratados talmúdicos y cabalísticos, de los libros de Jacob Juda de León y de Isaac La Peyrère, de la *Esperanza de Israel* de Manassé, adepto del Zohar, Spinoza poseía en su biblioteca el famoso *Diccionario* de Felipe de Aquín, de Avignon, profesor de hebreo en el Colegio de Francia, autor de una obra sobre la Interpretación del árbol de la Cábala, en el que encontraba la definición de todos los términos hebreos y caldeos, con la acepción que tomaron en los rabinos y los cabalistas, y numerosas referencias en su apoyo. Conoció ciertamente también a Abraham de Herrera († 1639), cuyo libro sobre *Las puertas del cielo,* "in quo dogmata cabbalistica philosophice proponuntur et cum philosophia platonica conferuntur", era uno de los libros favoritos de Manassé y de Morteira (Dunin, I, 188, 550. Cf. la nota bibliográfica sobre la discutida cuestión de las influencias propiamente judías sobre Spinoza). Aunque rechaza con desdén las "insensateces" y "chismes" de los cabalistas y su abuso de los símbolos *(The.-Pol.* c. IX), retendrá, sin embargo, y no dejará de utilizar, ciertas especulaciones de esos "antiguos hebreos", comentadores del Zohar, a los que agradece el haber entrevisto a través de una nube, al menos tanto como puede conjeturarse por tradiciones fuertemente adulteradas *(Ep.* 73), esa idea de que todas las cosas, en sentido propio, son y se mueven en Dios, y que Dios, el entendimiento de Dios y el objeto de este entendimiento, son una sola y misma cosa *(Eth.* II, 7 sch.): encontraba efectivamente afirmada, en el comentario de Cordovero sobre el Zohar (Dunin, I, 215), "la identidad en Dios del ser pensante, del pensamiento y de lo pensado"; al igual que en el libro de Herrera (Dunin, I, 216-23, 550, 555) encontraba exactamente formulado el principio panteísta, ya visible en los neoplatónicos, de los que se hace eco Herrera, en Filón, en Ibn Gebirol (Avicebrón), el poeta judeo-español de Málaga († 1070), y en el comentario sobre el *Génesis* de Ibn Esra (hacia 1140): a saber, que Dios es la causa inmanente, no transitiva, de todas las cosas *(Eth.* I, 18): lo que implica la negación de toda creación propiamente dicha y de donde deriva, por vía de consecuencia, que todo es uno en Dios, que las mónadas no son más que la "divinitas determinata" y son "quodam modo" Dios mismo; de suerte que el mundo es la explicación del Dios infinito en todos sus modos, que son los modos de la Sustancia única, y que finalmente, como lo profesa en el siglo XIV Ahron ben Elia de Nicomedia en su *Arbol de vida,* al proceder todo necesariamente de Dios, el bien y el mal son completamente relativos (Dunin, 221, 237, 558).

A partir de esta época, igualmente, Spinoza se inicia en la doctrina mística de León Hebreo, hijo de Isaac Abarbanel de Lisboa que fue consejero del rey

Fernando el Católico y administrador de la hacienda española. Poseía en su biblioteca y leyó en la excelente traducción española de Garcilaso el Inca, aparecida en Madrid en 1590, los *Diálogos de amor* escritos hacia 1512, publicados en Roma en 1535, que Micer Carlos Montesa tradujo al español (1582) con el título de "Filografía universal", Marsilio Ficino denominó "La Teología platónica", y Cervantes alaba grandemente en su *Don Quijote*. Nuevo Filón judío, León Hebreo cierra el ciclo del neoplatonismo mosaico por su profundo y sutil análisis del amor, del deseo de unión entre el amante y el amado, en el que ve la sombra de la relación que une a las criaturas con Dios, y de la sabiduría, lugar de la felicidad, que consiste en la contemplación amorosa de Dios (Berrueta y J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, pág. 177 y sgs. Delbos, *Le spinozisme*, página 165. P. Vulliaud, *Kabbale*, pág. 47), ¿Fue, efectivamente, en los *Diálogos de amor* de León Hebreo donde Spinoza bebió su doctrina del amor intelectual de Dios? Posiblemente, y la cosa parece desde luego probable; pero, de todas maneras, esta doctrina, que podía considerarse continuadora del agustinismo familiar a Spinoza, del neoplatonismo italiano, del neoestoicismo, era corriente entonces, como se ve (Dunin, I, 553 y sgs.) por la lectura del *Enchiridion Ethicum* de Enrique More (1667), así como por la doctrina con ella relacionada del conocimiento intuitivo, que se encuentra expuesta en el *Libro de la ciencia y de la fe* (Amanat) del "primer filósofo judío", Saadja (933), y, más claramente aún, en los escritos de Bachja ibn Pakuda. Pero estas nociones toman una significación nueva en Spinoza, que las interpreta a la luz de su inmanentismo profundo.

Lee también en esta época la *Luz divina* (Or Adonai) de Rab Ghasdaj (Chasdaï Crescas), el peripatético judío de finales del siglo XIV (Wolfson, Cambridge, 1929), del que cita, para criticarla *(Ep.* 12), la interpretación que habría dado, según él, del argumento aristotélico del primer motor, fundada en un desconocimiento del Infinito que existe en acto por la virtud de su propia naturaleza o definición, pero cuya doctrina relativa a los atributos de Dios, a la perfección de Dios consistente en el amor, y a nuestra propia perfección humana que depende de la parte que tenemos en este amor, se acerca singularmente a la doctrina expuesta por él al final de la *Etica* (V, 32-36), donde muestra que Dios se ama con un amor infinito y que el amor del espíritu hacia Dios es el amor mismo de Dios, como una parte del amor infinito de Dios en tanto que puede ser expresado por la esencia del espíritu humano considerado bajo el aspecto de la eternidad.

Leyó los escritos de Moisés Maimónides de Córdoba († 1204), al que los judíos miraban como su Platón (L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maïmonides*, Oxford, 1924). Rechaza, es verdad, como "nociva, inútil y absurda", la teoría de Maimónides que somete la interpretación de la Escritura a la luz natural de la razón, en lugar de buscar, como debe ser, el sentido de la escritura en la Escritura misma, al modo como el conocimiento de la Naturaleza se saca de la Naturaleza *(Th. Pol.* c. VII); de suerte que no se debe jamás someter ni tratar de poner de acuerdo la teología con la razón, con Maimónides, como tampoco la razón con la teología, con Juda Alphakar, pues cada una tiene su dominio propio, la primera el de la sabiduría y la verdad, la segunda el de la obediencia y la piedad (c. XIV): lo que constituye el fundamento mismo del *Tratado teológico-político (Ep.* 76). Sin embargo, al igual que Maimónides, que niega al hombre el derecho de afirmar de Dios otros atributos que no sean los negativos, Spinoza rechaza enérgicamente toda concepción antropomórfica de Dios y denuncia la arrogancia y la presunción de los que pretenden tener de la

Naturaleza un conocimiento tal que puedan determinar hasta qué punto se extiende su poder *(Ep.* 75). En fin, no ha dejado de ser señalada la concepción original que se forja de la inmortalidad el autor de la *Guía de los descarriados*, para quien cada uno de los hombres posee, en el intelecto adquirido, un poder que le interesa enriquecer por el ejercicio del pensamiento, para salvar de sí mismo lo más que pueda y reunirlo con el intelecto agente, único inmortal por su naturaleza. Un punto, por lo demás, hay que hacer notar en Maimónides, que introduce en la doctrina judía elementos racionalistas, que estima que el objeto propio de la filosofía es confirmar la Ley por la razón, capaz incluso, según él, de alcanzar en ciertos puntos la verdad revelada, y que, en su esfuerzo por armonizar la creencia con la razón aristotélica, insiste en la absoluta y total unidad de Dios, en la identidad de la esencia y de la existencia divinas, en la indefectibilidad de la Ley y el mesianismo; al igual que en los escritos, que poseía Spinoza, de Jacobo Juda de León sobre la *Estructura del Templo*, de Isaac La Peyrère sobre los *Preadanitas* y la *Llamada de los judíos*, de su maestro Manassé ben Israel de Toledo sobre la *Esperanza de Israel*, se advierten ya los dos dogmas que, según Darmesteter, constituyen el judaísmo moderno y su "profecía eterna": la unidad divina, es decir, la unidad de la ley que rige el mundo; el mesianismo, es decir, el triunfo terrestre de la justicia en la humanidad. De ahí que concluyese Darmesteter en 1908: "Sufriríamos menos que cualquier otro con la muerte de las religiones míticas." En cuanto a Spinoza, se niega a admitir que ningún pueblo haya recibido de Dios una elección eterna, pero reconoce sin embargo *(The. Pol.* c. III, final) que el signo de la circuncisión, al separar a los judíos de los demás pueblos (como ocurre también con los chinos), tiene una eficacia tal que nos vemos llevados a creer que esto sólo bastará para conservar eternamente al pueblo judío: aún más, escribe sobre los judíos, "si los príncipes de su religión no afeminasen sus espíritus, creería sin reserva que algún día, si la ocasión es llegada, en medio de los cambios a que están sometidos los asuntos humanos, podrán ensalzar su reino y recibir de Dios una nueva elección".

(*44) *La composición de la Etica.*—Spinoza se había entregado seriamente a ella a partir de 1665 (carta 23 a Blyenbergh del 13 de marzo de 1665), definiendo "al hombre justo" como "el que desea que cada uno posea lo que le pertenece en propiedad: deseo que solo puede nacer del conocimiento claro de sí y de Dios". Redactada por entonces la III y la IV partes, confundidas en una sola y como continuación de la II parte, sobre la naturaleza y el origen del espíritu humano. Después de 1670 extiende su moral; el libro III, consagrado al estudio de las pasiones, se separa desde ese momento del libro IV, que trata de la esclavitud humana aplicando el conocimiento racional a la conducta de la vida, compone la V parte, que es su término y conclusión, y expone la teoría del poder del entendimiento o de la razón, que es la vía que conduce a la libertad del hombre, por la liberación de toda determinación exterior, y le asegura el gozo, con la salvación, por el amor intelectual de sí y de Dios: lo que, según la demostración panteísta, es una y la misma cosa.

Desde finales de 1674, la obra, enteramente terminada, estaba ya en manos de sus amigos, y, no obstante los ataques y condenaciones de todos los sínodos de los Países Bajos dirigidos contra el peligroso infiel, Spinoza pensó por un instante en entregarla a los impresores de Amsterdam *(Ep.* 68 a Oldenburg).

Pero hubo de diferir su publicación "hasta que la situación fuese más clara". De hecho, era siempre objeto de acusaciones abiertas o solapadas. Como confía a Oldenburg, en la respuesta a su carta del 22 de julio de 1675 recomendándole prudencia, los teólogos no le habían desarmado: hacían por entonces correr el rumor de que Spinoza se encontraba abatido y apesadumbrado por estos libros en los que trataba de probar que no hay Dios; porque, para ellos, como lo atestigua Felipe de Limbourg en su *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo* (1687), ateo o deísta, era indudable que "los que se dicen deístas son en general interiormente ateos: unos y otros no reconocen a Dios, o lo cambian por un agente natural y necesario, trastrocando así de arriba abajo toda religión, y rechazando además toda revelación". Los más celosos de entre los teólogos amenazaban con llevar a Spinoza ante el príncipe y los magistrados; y siguiendo a estos, filósofos e incluso "imbéciles cartesianos", al decir de Spinoza, para alejar las sospechas que pesaban sobre ellos, atacaban abiertamente sus opiniones y sus escritos, que consideraban poco menos que detestables; y la mayor parte daban oídos a estos rumores. Fiel a su divisa "Caute", Spinoza resolvió guardar silencio, y dejar para adelante la publicación de ese gran "tratado en cinco partes" que había dado a conocer secretamente a sus amigos.

(*45) *El determinismo de Spinoza visto por sus contemporáneos: ¿cómo fundamentar una moral?*—El rasgo dominante del sistema de Spinoza no había escapado a sus contemporáneos; algunos, realmente sorprendidos, le preguntaban cómo podía fundamentar sobre él una moral, pues tal era su propósito. (Véase sobre todo las cartas 74 y 77 dirigidas desde Londres a Spinoza por Oldenburg, el 16 de diciembre de 1675 y el 16 de enero de 1676. La misma cuestión será planteada por Claudio Bernard, *Filosofía*, § 30.) Spinoza respondió a esto con vivacidad, pero no sin alguna dificultad, en dos cartas a Oldenburg. Se le había dicho por este que se le acusaba de arruinar la piedad introduciendo una necesidad fatal en todas las cosas y en todos los actos, lo que destruye la fuerza de las leyes, de las virtudes y de la religión, al mismo tiempo que las sanciones, y hace todo excusable no dejando lugar alguno para la falta y el castigo. Spinoza le contesta *(Ep. 75)*—y en esta asimilación del primer caso al segundo reside el postulado eminentemente frágil y discutible del spinozismo: "No someto a Dios a ningún *fatum,* sino que concibo todas las cosas como siguiéndose con necesidad inevitable de la naturaleza de Dios, lo mismo que todos conciben que se siguen de la naturaleza de Dios el hecho de que se conoce a sí mismo. Nadie niega que esto sea una consecuencia necesaria de la naturaleza de Dios, y sin embargo nadie cree que Dios se conozca a sí mismo en virtud de una imposición que ejerciese sobre él un *fatum,* pues sabemos que se conoce con una libertad plena aunque necesariamente. Por otra parte, esta necesidad inevitable de las cosas no suprime ni la ley divina ni las leyes humanas. Las enseñanzas morales, que reciben o no de Dios una forma jurídica, son siempre divinas y saludables, y el bien que engendra la virtud y el amor a Dios, que nos viene de Dios concebido como un juez o deriva de la necesidad de la naturaleza divina, no será ni más ni menos deseable, lo mismo que los males que engendran las acciones y las pasiones malas no son menos rechazables porque deriven necesariamente de él; y en fin, que nuestras acciones sean necesarias o que haya en ellas contingencia, siempre serán la esperanza y el temor los que se constituyan en nuestros guías. Los hombres, añadiré, no pueden excusarse ante Dios más que por la razón de que están bajo su poder, lo mismo que la tierra depende del poder del alfarero que, de la misma materia, saca vasos que unas veces sirven para ensalzarle y otras para desacreditarle." Y, como esta razón no parece clara ni concluyente a su corresponsal, Spinoza explica y precisa su pensamiento añadiendo *(Ep.* 78): "Lo que he dicho debe ser entendido en el sentido de que nadie puede dirigir reproches a Dios por el hecho de que Dios le haya dado una naturaleza débil o un alma poco vigorosa, o le haya rehusado la fuerza moral, el conocimiento verdadero y el amor de Dios a sí mismo, o el poder de contener y regular sus deseos: al igual que sería absurdo, en efecto, que el círculo se quejase de que Dios no le concedió las propiedades de la esfera. Pero, si los hombres pecan por una necesidad de su naturaleza, ¿pueden tener excusa? Dios no se irrita: todo acontece según sus designios. Si la Escritura parece decir lo contrario, es porque habla de una manera humana, siguiendo las opiniones recibidas del vulgo, porque su fin no es enseñar la filosofía ni hacer a los hombres sabios, sino hacerlos obedientes. Pero no veo que esto sea una razón para que todos alcancen la felicidad; los hombres, en efecto, pueden ser excusados y aun ser privados de la felicidad, y sufrir tormentos de muchas maneras. Quien se vuelve rabioso por la mordedura de un perro, también debe ser excusado, y, sin embargo, estamos en el deber de ahorcarle. Quien no puede gobernar o contener sus deseos por el temor a las leyes, aunque deba ser excusado en razón de su debilidad, no puede gozar de la paz del alma, del conocimiento y del amor de Dios, sino que perece necesariamente."

En verdad, como lo observa también Oldenburg en una carta que quedó sin respuesta *(Ep.* 79), lo que parece "muy duro a primera vista", e incluso "verdaderamente cruel es el hecho de entregar a los hombres a tormentos eternos, o al menos a tormentos terribles, por pecados que les resulta imposible evitar. ¿Podrá decirse del alma humana que obra tan necesariamente como el cuerpo humano?" A las razones de Spinoza, responde: "Puesto que Dios, creador de los hombres, los formó a su imagen, la cual parece contener en su definición la sabiduría, la bondad y el poder, parece seguirse de aquí que está más en las manos del hombre el poseer un alma sana que un cuerpo sano, ya que la salud del cuerpo depende de principios mecánicos, y la del alma de la προαίρεσις y de la deliberación." En todo caso, henos aquí alejados de la moral del Evangelio y de la enseñanza de Cristo, cuyo espíritu, sin embargo, pretende encontrar Spinoza. Y se comprende perfectamente que, en su *Teodicea* (67), Leibniz haya asimilado la doctrina de Spinoza, "versado en la cábala de los autores de su nación" (372), a la de Bradwardine, Wycleff y Hobbes, que enseñan, como Spinoza mismo, la necesidad matemática de nuestras acciones. Leibniz rechaza enérgicamente esta doctrina aun reconociendo que la necesidad de la acción no descarta en absoluto todo mérito y todo demérito: porque, en fin, observa, "aunque se conciba cierta dependencia en las acciones voluntarias, e incluso una necesidad absoluta y matemática (que no se da), no podría resultar de ello la carencia de la libertad precisa para hacer las recompensas y las penas justas y razonables". Pero este determinismo superior, tal como lo concibe Leibniz, "no impide que la criatura tenga también parte en las acciones" (32), y que haya para la elección de Dios, primera razón de las cosas (7), razones que necesiten de su poder, de su sabiduría, de su justicia y de

su bondad (104-06), de suerte que la acción de Dios no anula la contingencia del universo, sino que, por el contrario, la confirma. Pero, para Spinoza, no ocurre nada de esto: todo es necesario, como Dios, o necesidad, como todo lo que procede de Dios. Como observa justamente Leibniz, reconociendo que "el sentimiento de Spinoza a este respecto tiene algo de oscuro": "Parece haber enseñado expresamente una necesidad ciega, y rehusado el entendimiento y la voluntad al autor de las cosas", porque, "en la medida en que puede comprenderse, no reconoce bondad alguna en Dios, propiamente hablando, y enseña que todas las cosas existen por la necesidad de la naturaleza divina, sin que Dios realice elección alguna", en suma, que no hay que buscar otra cosa que una "necesidad metafísica en los acontecimientos" (173-174), so pena, como dice, de establecer "un imperio en el imperio de Dios", que no es, en Spinoza, "más que el imperio de la necesidad, y de una necesidad ciega (lo mismo que en Straton), por la que todo emana de la naturaleza divina, sin que haya en Dios elección alguna, y sin que la elección del hombre le exima de la necesidad" (372).

(*46) *Relaciones causales de la sustancia, de los atributos y de los modos en el sistema de Spinoza.*—Según Spinoza no hay causalidad de atributo a atributo. Nos quedan, pues, cuatro modos de causalidad.

1. *Causalidad de la sustancia.* Spinoza la extiende de Dios a todo. (Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* 1932, págs. 25-33. Carvalho, *Etica,* nota 1, pág. 97.) *Causa sui:* aquello cuya posibilidad o esencia es una misma cosa con la existencia (Def. 1), y por ello hay que entender la existencia misma, *ipsam existentiam,* la existencia necesaria y eterna, concebida fuera del espacio y del tiempo, y semejante a una verdad eterna cuya existencia se sigue necesariamente de su definición (Def. 8). Tal es el caso de la existencia de un Ser, Dios, el Ser absolutamente infinito (Def. 6), que es ciertamente posible, puesto que encierra todo lo posible, que existe también ciertamente, puesto que su posibilidad es tal que implica la existencia, y de quien, una vez dada su naturaleza, debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas: de suerte que, en el sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas (I, 25 sch.). Idea completamente nueva, extraña a la matemática estética de los antiguos, pero a la que se llega llevando hasta su término la concepción de la necesidad universal implicada en la concepción moderna de la matemática.

2. *Relación de la sustancia y de sus atributos.* Dios es eterno, dice Spinoza, o dicho de otro modo todos los atributos de Dios son eternos *(Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.* I, 19). Lo mismo que la relación *causa sui,* de posibilidad a existencia, la relación de la sustancia con sus atributos es una relación de equivalencia: porque los atributos expresan toda la sustancia, al ser "lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia" (Def. 4); lo mismo que ella, son eternos, y constituyen con ella la *Natura naturans.* Pensamiento y Extensión no son así más que dos traducciones de un mismo original, "lo mismo que la esencia del círculo se traduce automáticamente, por decirlo así, no solo por una figura sino también por una ecuación" (Bergson, *Evolución creadora,* pág. 739 en la edición hispanoamericana de Obras escogidas, de Aguilar, México, 1959); y el original no es concebido más que por ellas. Por ello, dice Spinoza que no puede haber en la naturaleza dos o más sustancias de igual naturaleza o atributo (I, 5); en otros términos: el atributo es una esencia singular que no encierra más que un solo sujeto. Como, por otra parte, toda sustancia, según él, es necesariamente infinita (I, 8), y como, por esto mismo, fuera de Dios no puede ser dada ni concebida sustancia alguna, la Sustancia única y absolutamente infinita comprende en sí, no solo la totalidad de los atributos posibles, sino la totalidad de cada uno de los atributos de los que ella es su realización y que sirven para caracterizarla: de suerte que *attributum* es sinónimo de *tota essentia (Ep.* 2 a Oldenburg).

3. *Relación de los atributos con los modos.* Es también, según Spinoza, una relación de equivalencia: los modos—la cosa, lo confiesa *(Ep.* 83), es mucho más oscura—, derivan de los atributos con la misma necesidad que estos derivan de Dios; no son y no pueden ser concebidos más que en Dios, sea inmediatamente, si se trata de los modos del primer género (como el Intelecto infinito), sea, si se trata de los modos del segundo género (como el Intelecto en acto o la idea de Dios en el pensamiento), por otro modo que se sigue inmediatamente de la naturaleza absoluta de Dios (I, 21-23). Tal es, en efecto, el caso de los modos que *existen necesariamente* y que son infinitos, debiendo estos dos caracteres ser concluidos o percibidos necesariamente por medio de un atributo de Dios tomado absolutamente, en tanto que este atributo expresa la infinitud y la necesidad de la existencia o la eternidad (I, 23). Así, todo lo que se sigue de la naturaleza de un atributo de Dios tomado absolutamente debió existir siempre como infinito: por ejemplo, el Intelecto absolutamente infinito (modo del primer género), o la idea de Dios en el pensamiento (modo del segundo género). Pero ocurre de otra manera con los *modos finitos,* es decir, con toda cosa singular, que es finita y tiene una existencia determinada (I, 28): estos modos no pudieron ser producidos por la naturaleza de un atributo de Dios tomado absolutamente, sin lo cual serían infinitos y eternos; la cosa singular como tal ha debido, pues, seguirse de Dios o ser determinada a existir y a producir algún efecto por Dios o por uno de sus atributos en tanto que afectado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa a su vez, o este modo, tuvo que ser determinada por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada; y así se sigue la serie hasta el infinito: "et sic semper (per eandem rationem) in infinitum" (I, 28). Sin embargo, aquí, Spinoza sustituye *lo infinito* tomado absolutamente por una especie de infinito que no es más que un *indefinido.* Evidentemente, como todo lo que es, esta *cosa singular,* o este *modo finito*—los dos términos, para Spinoza, son equivalentes (I, 25 cor. III, 6)—, existe en Dios y depende de Dios de tal suerte que sin él no puede ser concebida, ni ser, ni producir esfuerzo alguno para perseverar en su ser (esfuerzo o *conatus* que no es otra cosa que la esencia actual de esta cosa, III, 7, que hace que el alma trate de perseverar en su ser por una duración indefinida, y, por las ideas de las afecciones del cuerpo, tiene necesariamente conciencia de sí misma y de su esfuerzo, que es llamado "voluntad" cuando se refiere tan solo al espíritu, y, cuando se refiere al espíritu y al cuerpo juntamente, "apetito", que no es otra cosa que la esencia del hombre, y que, consciente de sí mismo, se denomina "deseo", III, 9 sch.). Pero Dios no es la causa absolutamente próxima de las cosas singulares como lo es de las cosas inmediatamente producidas por él. ¿Es, entonces, su causa lejana (causa remota)? Spinoza duda en decirlo con toda propiedad, "como no sea tal vez para distinguir estas cosas singulares de las que produjo inmediatamente, o mejor las que se siguen de su naturaleza tomada absolutamente" (I, 28 sch.). Pero, si vemos perfectamente cómo los atributos

derivan de la sustancia cuyo ser o realidad expresan, no vemos tan bien la necesidad que hace derivar de los atributos la existencia, el orden y la variedad de los modos. Es verdad que esta tercera relación, lo mismo que la relación de modo a modo, puede justificarse como una consecuencia del impulso inicial que dio al sistema la idea de necesidad integral hipostasiada en Dios: lo que le permite afirmar (I, 36) que "no existe nada de lo que no se siga algún efecto", puesto que todo lo que existe expresa *certo et determinato modo* el poder de Dios que es causa de todas las cosas. Pero la cuestión consiste en saber qué valor tiene esta extrapolación, y si el impulso inicial autoriza a pasar analíticamente, sin ruptura, de los atributos divinos a los modos que constituyen las cosas singulares.

4. *La relación de modo a modo* es aún más difícil de concebir: porque no se ve claramente cómo actúan estos modos de común acuerdo en las cosas singulares, por ejemplo en el hombre o en el individuo, constituido por la unión del alma y del cuerpo, es decir de un modo finito del Pensamiento divino y de un modo finito de la Extensión divina que es su objeto (II, cor.; 12, 13 cor. y sch.), como tampoco se ve cómo las cosas singulares mismas se refieren a Dios, que no es ni su causa inmediatamente próxima, ni su causa remota, puesto que toda cosa finita y determinada lo es siempre por otra, y así hasta el infinito (I, 28. II, 9), lo que viene a ser lo propio del conocimiento inadecuado (II, 29-31), y caracteriza, como hemos visto, una causalidad extrínseca y accidental (I, 11. *Ep.* 64), la causalidad, no esencial pero existencial, que se desvanece en lo absoluto.

(*47) *Modos infinitos y finitos.*—La teoría spinozista de los modos infinitos y finitos, que derivan de los atributos de Dios, como todo lo que concierne a la existencia, al orden y la "variedad de las cosas deducida del concepto de la Extensión", se muestra bastante oscura en Spinoza, y según los términos de su última carta, fechada el 15 de julio de 1676 y dirigida a Tschirnhaus *(Ep.* 83), se proponía, si la vida se lo permitía, tratar este tema más clara y metódicamente de lo que le había sido posible hacerlo hasta entonces. Sin embargo. la comparación de las proposiciones de la *Etica,* I, 21-23, 28; II, pr. 13, 1. 7 sch., V, 40 sch., con el *Breve Tratado,* I, c. 4, 8 y 9, y las cartas 64 y 65, permite concluir que, de los atributos de Dios, (A) Pensamiento, (B) Extensión, derivan: I. Los modos eternos e infinitos; a saber, 1.º los modos del primer género, o inmediatos: *a)* el Intelecto absolutamente infinito, *b)* el Movimiento y el Reposo; 2.º los modos del segundo género, o mediatos: *a)* el Intelecto infinito en acto (o la idea de Dios en el pensamiento), nuestro espíritu en tanto que modo eterno de pensar determinado por otros hasta el infinito, y constituyendo todos el Intelecto eterno e infinito de Dios; *b)* la configuración del universo en su totalidad (Facies totius universi), que hace que la Naturaleza constituya un solo Individuo inmutable, aunque sus partes, los cuerpos, varíen de infinitas maneras. II. Los modos finitos, es decir, los seres singulares existentes, únicos a los que los modos infinitos confieren una actualidad necesaria. El alma humana, modo eterno del Pensamiento de Dios, y, en acto, idea de un cuerpo particular, opera el paso entre ambos. Véase a este respecto Delbos, *Le spinozisme,* pág. 60-61; Pollock, *Spinoza* (2.ª ed. 1912), página 176; Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence,* pág. 167; Carvalho, *Etica* I, nota 4, págs. 109-114; P. Martinetti, *Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti* (Rivista di filosofia, 1927).

(*48) *La unión del alma y del cuerpo según Spinoza.*—Sobre esta unión del cuerpo y del alma que constituye el hombre, cf. *Eth.* II, 11 cor.: el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, cuyo ser actual no es otra cosa que la idea de una cosa particular existente en acto; ahora bien (II, 13 y sch.), el objeto de la idea que constituye el alma es el cuerpo, es decir, un cierto modo de la extensión existente en acto, cuyo conocimiento es necesariamente dado en Dios en tanto que constituye nuestra alma, cuya idea, también, o el conocimiento, es necesariamente dado en Dios (cf. II, 20, 21 sch., 22); porque de toda cosa se da necesariamente en Dios una idea, de la que Dios es causa, y, al diferir las ideas entre sí como los objetos mismos—por ello se explica la excelencia del alma humana sobre todas las demás cosas—, cuanto más apto es un cuerpo para obrar y sufrir de varias maneras a la vez, más apta es también el alma de este cuerpo para percibir cosas a la vez y, cuanto más dependen de él solo los actos de un cuerpo, más apta es el alma de este cuerpo para comprender distintamente (II, 13 sch.). En otros términos, "mi alma" significa que "Dios piensa en mi cuerpo". Hay, pues: el cuerpo; la idea del cuerpo, que es el alma; y la idea del alma en Dios, que se refiere a Dios de la misma manera que la idea del cuerpo, de suerte que, por tal motivo, el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios (II, 47). El alma y el cuerpo son, por tanto, un solo y mismo Individuo, concebido unas veces bajo el atributo del Pensamiento, otras bajo el atributo de la Extensión (II, 21 sch., III, 2 sch.): de donde se sigue que (II, 7 sch.) el orden de ambos es idéntico, y que una misma conexión enlaza las ideas particulares de nuestra alma y las afecciones particulares de nuestro cuerpo. (Esto constituye el fundamento del paralelismo psico-físico.) En efecto, el orden o el encadenamiento de las cosas es el mismo, sea la Naturaleza concebida bajo uno u otro atributo, y consiguientemente el orden de las acciones y de las pasiones del alma: por consiguiente, los hombres, cuando dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma en razón del imperio que ella tiene sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen más que confesar en un lenguaje especioso su ignorancia acerca de la verdadera causa de una acción que no produce en ellos asombro. Los que creen que hablan, callan, u obran por un libre decreto del alma, sueñan con los ojos abiertos (III, 2 sch.). Ahora bien: esta doctrina es útil para el uso de la vida, por cuanto nos enseña que actuamos movidos tan solo por Dios (ex solo Dei nutu) y somos partícipes de la naturaleza divina en la medida en que realizamos acciones más perfectas y conocemos más a Dios: lo que hace pasar al alma de la servidumbre de las pasiones a la libertad de la razón que actúa por su sola esencia íntima, le asegura la tranquilidad, y le enseña en qué consiste y cómo puede ser alcanzada nuestra suprema felicidad o bienaventuranza (II, 49 sch.). Véase, sobre todo esto, la tesis del P. Siwek: *L'âme et le corps d'après Spinoza* (Alcan, 1930), en particular págs. 144 y sgs. sobre el paralelismo de esencial identidad entre los modos de la extensión y los modos del pensamiento.

(*49) *Conocimiento adecuado y conocimiento inadecuado.*—Entre el conocimiento adecuado, de una parte, que, al derivar de la naturaleza absoluta de Dios, es determinado interiormente (interne) a percibir las cosas clara y distintamente como son en Dios, y el conocimiento inadecuado, de otra, que, al implicar según el orden común de la Naturaleza una serie infinita de causas y de efectos (en este sentido, las cosas finitas son causadas por Dios, Appuhn, *Ethique,* pági-

nas 667-68), es determinado exteriormente (externe) por el encuentro fortuito con las cosas (ex rerum nempe fortuito occursu), la diferencia (II, 29 sch., 30, 34, 40) es la misma que entre causas adecuadas y causas inadecuadas ("Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma; causa inadecuada o parcial, a aquella cuyo efecto no puede conocerse por ella misma" III def. 1), y, por consiguiente, entre la actividad y la pasividad (def. 2), la libertad y la servidumbre del hombre, como se ve por las partes III y IV de la *Etica*. Esta distinción había sido establecida ya por Spinoza en el *Tratado de la Reforma del entendimiento*, y es definida muy claramente en la carta 60 a Tschirnhaus (1675): "No reconozco ninguna diferencia entre la idea verdadera y la idea adecuada, sino que el término *verdadera* se refiere tan solo al acuerdo de la idea con su objeto, en tanto que el término *adecuada* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma. No hay, por tanto, diferencia alguna entre una idea verdadera y una idea adecuada fuera de esa relación extrínseca." En cuanto a la idea adecuada perfecta, de la que pueden deducirse todas las propiedades de la cosa considerada, es la que hace conocer la causa eficiente (tanto interna como externa): así, la definición del círculo como la figura descrita por una recta, uno de cuyos extremos es fijo, y el otro móvil; así, la definición de Dios, no como el Ser soberanamente perfecto, sino como el Ser absolutamente infinito o la sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (I, def. 6).

(*50) *La visión en Dios según San Agustín y Malebranche.*—Nos referiremos para este punto al prólogo de las *Conversaciones sobre la metafísica*, que contiene los "diversos pasajes de San Agustín y reflexiones sobre estos pasajes", sacados del *Libro de las ochenta y tres cuestiones*, q. 46; de la *Ciudad de Dios*, II, 10 y 12; del *De Magistro*, 2 y 13; de las *Confesiones*, IX, 6; X, 26; XVIII, 12; del *Sermón*, 67; del tratado *De immortalitate animae*, 4 y 10; de los *Soliloquios*, 2; del *De Trinitate*, XII, 14 y XIV, 15, pasajes que Malebranche tomó casi íntegramente del segundo volumen de la *Philosophia christiana* de Ambrosio Victor (1667 y 1671), al que se refiere en la Décima explicación. Cf. el artículo de Portalié sobre San Agustín (Dict. Th. cath. 2334). Battifol, 62. Blondel (R. Méta., dic. 1930, págs. 436, 445. Cuaderno diecisiete de la Nouvelle Journée, 1930, pág. 12). H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, "Vision en Dieu et vision de Dieu", págs. 323 y sgs. Resulta de aquí que, tanto para San Agustín como para Malebranche, es en Dios donde subsisten las ideas o modelos de todo lo que existe, y es en él solamente, no en nosotros, donde podemos en cierta manera ver todas las cosas: y no es que las veamos, propiamente hablando, *en Dios mismo*, como afirma Malebranche, sobrestimando un poco a su maestro, porque parece que, para San Agustín, a juzgar por los *Soliloquios* y por los textos mismos del *De Magistro* y del *De Trinitate* que cita Malebranche, tal conocimiento no puede ser más que sobrenatural y solo accesible al hombre en la gloria, con lo cual el hombre, en este mundo, queda reducido a ver las verdades especulativas y las reglas inmutables del orden moral "escritas en el libro de esa luz que se llama la Verdad", por una iluminación pasiva, por una iluminación recibida; de suerte que vemos todas las cosas, no en Dios mismo, sino *en una luz causada en nosotros por Dios*, que es así nuestro único maestro (*De Magistro*, c. 1-4. *Civ. Dei*, X, 2). De hecho, creemos comprender directamente lo que nos dicen nuestros interlocutores: en realidad, no hacen más que golpear nuestros oídos; sólo Dios nos ilumina interiormente, y en esta luz producida *en nosotros por él* contemplamos las cosas inteligibles, lo mismo que percibimos los objetos visibles en la luz del sol que El creó. Pero, para esto, es preciso tener los ojos muy sanos, es preciso alejar los obstáculos que se oponen a este conocimiento, despegarnos de lo sensible, y mirar con atención, para llegar en fin a ver: lo que constituye toda la *Investigación de la Verdad*. Y, a decir verdad, el maestro interior no nos revela verdades nuevas, sino que ilumina los espíritus y los hace penetrar, más allá del *discurso* y del *pensamiento* mismo, hasta la realidad que constituye su fondo.

(*51) *Del conocimiento que tenemos de nuestra alma según Malebranche.* Hay, según él, cuatro maneras de ver las cosas. 1.° Conocemos las cosas *por sí mismas*, y sin ideas, cuando, siendo muy inteligibles, pueden penetrar el espíritu o descubrirse a él por una visión inmediata y directa: tal es el caso del ser infinito y universal, Dios, aunque el conocimiento que se tiene de él en esta vida sea muy imperfecto. 2.° Conocemos las cosas *por sus ideas*, es decir, por alguna cosa que es diferente de ellas, que constituye su esencia, su arquetipo, su realidad inteligible, cuando estas cosas no son inteligibles por sí mismas y no pueden ser vistas más que en el ser que las encierra de una manera inteligible: tal es el caso de los cuerpos. (Décima explicación. Primera conversación. Segunda carta al padre Lamy. Respuesta a Régis, 1693.) 3.° Conocemos por conciencia o *por sentimiento interior* todas las cosas que no se distinguen de nosotros: tal es el caso del alma y de todo lo que con el alma tiene relación. La *sentimos*, sin *conocerla* propiamente (sobre la diferencia entre las *ideas* que iluminan los espíritus, y los *sentimientos* o modificaciones que afectan al alma, véase *Conversaciones*, III, 1, 3, 8: cuanto más vivos son nuestros sentimientos, más tinieblas extienden.) 4.° En fin, conocemos *por conjetura* las demás cosas, que tan solo se conocen por su semejanza con las primeras: por ejemplo, las otras almas.

Ahora bien: aunque conozcamos más distintamente la existencia de nuestra alma que la existencia de nuestro cuerpo y de los cuerpos que nos rodean, sin embargo, dice Malebranche, no tengo la idea de mi alma, no veo su arquetipo (*Investigación*, 1. III, 2.ª parte, cap. VII, 4.° Undécima explicación, donde pruebo que no tenemos la idea clara de la naturaleza ni de las modificaciones de nuestra alma. *Conversaciones*, III, 7). De hecho, no conozco mi alma más que por la conciencia. Ahora bien, el sentimiento interior que tengo de mí mismo me enseña *que* soy: pero no me hace conocer *lo que* soy. Me asegura de mi existencia: no me enseña nada sobre mi naturaleza. Por lo cual el conocimiento que tenemos de nuestra alma es muy imperfecto. Si no hubiésemos *sentido* nunca dolor, no podríamos *saber* si nuestra alma es capaz de él, puesto que no tenemos esa idea luminosa en la que y por la que podemos ver claramente lo que somos, y todas las modalidades de que nuestra alma es capaz (Segunda conversación sobre la muerte). Y así, aunque estemos muy unidos con nosotros mismos, somos y seremos ininteligibles para nosotros mismos, hasta que logremos vernos en Dios (*Investigación*, 1. III, 2.ª parte, cap. I). Sin embargo, el conocimiento que tenemos de nuestra alma, por imperfecto que sea, no es falso: porque, aunque no tengamos un completo conocimiento

de nuestra alma, el que tenemos por la conciencia basta para demostrar su inmortalidad, su espiritualidad y su libertad *(Ibid.*, cap. VII).

(*52) *De la naturaleza de las ideas y del conocimiento de lo finito por el infinito según Malebranche.*—Sobre la constitución progresiva de la teoría de la visión en Dios, punto de partida y verdad fundamental de la filosofía y de la ciencia, desde la primera edición de la *Investigación* (1675), donde es presentada como la solución del problema de la naturaleza de las Ideas (1. III, 2.ª parte), al ser Dios conocido por "simple visión" (VI, 2.ª parte, cap. VI), hasta la décima explicación (1678), en las adiciones de 1695 y 1702, las *Meditaciones cristianas* y las *Conversaciones sobre la metafísica*, que invierten la argumentación, con lo que la naturaleza de las Ideas, su infinitud, su inmutabilidad, su universalidad y su eternidad se convierten en adelante en la prueba de su subsistencia en Dios y de nuestra visión de todas las cosas en Dios, véase Martial Gueroult, *Malebranche*, I, *La vision en Dieu*, Aubier, 1955, págs. 62 y sgs. 82 (esencia de la primera tesis), 101 (esencia de la segunda). Sin embargo, parece que el autor forzó la contradicción y el conflicto entre la exigencia idealista, para el conocimiento, de la infinitud exclusiva de toda diferenciación, y la exigencia realista, para la creación, de la diferenciación de las Ideas en el Verbo, como fundamento de la realidad de las existencias singulares. Porque, si es verdad que el infinito no puede ser representado ni contenido por lo finito, es falso decir que lo finito no puede ser conocido por el infinito, el cual excluye lo finito y lo particular (pág. 309). Si Malebranche postuló el conocimiento de lo finito por el infinito, no fue para evitar la "consecuencia ruinosa" de su aislamiento absoluto (pág. 310), sino porque el Infinito, es decir *Dios creador, conoce* efectivamente la existencia de los seres singulares con todas sus circunstancias, en tanto que esta existencia depende de su *voluntad*, que es inseparable de su entendimiento, que *ve* las esencias de las cosas particulares en su esencia, puesto que esta esencia al ser infinita es participable en una infinidad de maneras *(Investigación*, última explicación. Cf. Tercera respuesta a Mairan. Santo Tomás dice lo mismo, *S. Th.* 1.ª p., q. 15, a, 2 resp.). Aquí, Malebranche abandona a Descartes por San Agustín, con quien, por lo demás, también se alinea Descartes finalmente (carta al padre Mesland, 2 de mayo de 1644, con referencia a San Agustín, *Conf.* XIII, 38) para afirmar que "en Dios no hay más que una sola acción, completamente simple y desnuda, por lo que en él *videre* y *velle* no son más que una misma cosa". Entonces, como dice muy bien Gueroult (págs. 310-11, refiriéndose a la *Investigación*, VI, 2.ª parte, cap. VI), las contradicciones, equívocos o ambigüedades que pueden advertirse en las razones demostrativas de Malebranche, "no aparecen más que como la expresión y el rescate de la inconmensurabilidad entre las capacidades del concepto y las evidencias inefables procuradas inmediatamente por la simple visión de la luz".

(*53) *Malebranche contra el quietismo. El amor de unión.*—Como lo mostró el padre De Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Aubier, 1946, Malebranche combate el quietismo como metafísico. La noción misma de Dios entraña, como consecuencia, que se ama a sí mismo con un amor complaciente y que todas las criaturas tienden a él: necesidad que se concilia con la libertad humana por el deseo de la felicidad que se da en nosotros, correlativo del amor al orden, puesto que nuestro verdadero Bien es el Orden en tanto que

fuente de nuestra Felicidad. Este deseo no nos pertenece, tiene su asiento en el plano divino, y postula la dependencia de la criatura que no realiza la perfección de su ser más que saliendo de sí misma para acercarse únicamente a Dios: movimiento que prolonga la tendencia natural al placer, pero que culmina en el olvido de sí y en la preferencia tan solo del Bien de Dios, de suerte que produce nuestra felicidad sin perder su carácter desinteresado. Así, la visión beatífica es ante todo contemplación de la jerarquía de las perfecciones divinas que constituye el Orden y la simplicidad de las vías, y en la que encontramos nuestra perfección así como nuestra felicidad. En su *Respuesta general al P. Lamy* (de la que poseemos un ejemplar en prueba corregido por la mano de Malebranche, 1699, tomo II, págs. 134-35), Malebranche, siempre preocupado por distinguir del amor propio ilegítimo el amor natural de sí, escribe: "El Demonio tentó a la mujer interesando el deseo de ser feliz, de ser semejantes a Dios, *Eritis sicut dii.* Dios nos hace la misma promesa, *interesa* en nosotros el mismo deseo, *similes ei erimus* (San Juan, I *Ep.* 3,3). Todo el mal provino, no de este deseo, porque es natural, al haber creado Dios al hombre a su semejanza; sino de la desobediencia, consecuencia natural de la fe en la palabra del Demonio. Todo bien nos vendrá de la fe en la promesa de Dios y de la obediencia a su santa Ley... Porque todas nuestras fuerzas para amar se sacan del deseo de ser sólidamente felices, y Dios nos promete que un día seremos semejantes a él, felices y perfectos como él. Sabe bien que el hombre, tal como ha sido hecho, no puede amarle con un Amor de complacencia más que por el Amor de indulgencia que nos dispensó a nosotros mismos, y que no se puede querer agradarle si previamente no se complace uno a sí mismo..."

(*54) *Cuestiones planteadas por la visión en Dios y las causas ocasionales.* La teoría de la visión en Dios, para no caer en un ontologismo del que Malebranche quiere precaverse a toda costa, exige una explicación: porque no es, propiamente hablando, en Dios mismo donde vemos las cosas, sino en una luz producida en nosotros directamente por Dios. La luz divina es una luz causal, y, en nosotros, una luz recibida; y únicamente en este último sentido puede ser tenida como una luz interior; si nuestra razón participa de la naturaleza divina, o, más exactamente, de *una* naturaleza superior y divina, θείας κοινωνοί φύσεως, (sin artículo, II epístola de San Pedro, I, 4), no es más que por *similitud*, como dice Santo Tomás precisando a San Agustín, y como lo sugiere el mismo Malebranche en el texto citado de la *Respuesta general al P. Lamy.* Por otra parte, la teoría de las causas ocasionales, considerada en todo su rigor, parecería arrebatar a la criatura el don mismo que Dios, según Malebranche, le concedió. Seguramente, Dios podría obrar inmediatamente: no tiene necesidad de las criaturas. Pero la cuestión consiste en saber si Dios quiso obrar así: no se advierte por qué no podría comunicar a las criaturas, como dice Pascal, "la dignidad de la causalidad" *(Pensées*, N.R.F., 659), a condición de que ellas no sean causa primera. Aquí, es la experiencia la que debe responder. Ahora bien: que las criaturas sean causas segundas, es cosa indiscutible: hay en ellas algo más que la causalidad ocasional, o por simple resorte, de la compuerta que se abre, de la chispa que provoca la explosión; hay una potencia activa, una energía en reserva, condicionada seguramente, y dependiente del primer impulso de movimiento en el mundo, pero no obstante

eficaz y, en cierto sentido, independiente, en el campo determinado y limitado por sus condiciones, sin comienzo absoluto. Entonces, pero solamente entonces, se podrá justificar a Malebranche del reproche que se le dirigió de haber quitado demasiado al hombre para dárselo a Dios, puesto que Dios, si podemos expresarnos así, forma parte de ese don concedido al hombre, a condición de que el hombre lo reconozca.

(*55) *Lo infinitamente pequeño, la doble infinitud de Pascal y los puntos de vista de Leibniz.*—Como observa justamente Cournot *(Consideraciones,* III, 1): "Si está en los hábitos y en las condiciones de nuestra inteligencia considerar primeramente las relaciones que existen entre intervalos medibles, entre diferencias *finitas,* para concluir de ahí las relaciones entre *diferencias infinitamente pequeñas,* y si solo de esta manera podemos dar a la definición de lo infinitamente pequeño lo que llamamos el rigor lógico, está por el contrario en la naturaleza de las cosas que las relaciones entre magnitudes en *estado naciente,* o entre sus variaciones infinitamente pequeñas, sean el fundamento y la razón de las relaciones que nuestras medidas comprueban entre las magnitudes en *estado finito,* o entre sus diferencias finitas y medibles." En una notable página sobre *La doble infinitud en Pascal* (Grua, 553-55), de la que dice que "no es más que un acceso a su sistema", Leibniz habla de "nuestra armonía preestablecida, que da esta misma más que infinitud universal, concentrada en lo más infinitamente pequeño y singular, poniendo virtualmente toda la serie del universo en cada punto real que hace una mónada o unidad sustancial, una de las cuales soy yo mismo... El primer *casi-nada* que apenas añade nada a las cosas, puesto que es la más simple de ellas, es también el último *casi-todo* que desciende de la multitud de las cosas hacia la nada; y el único, sin embargo, que merece ser llamado un Ser, una sustancia después de Dios..." Vayamos, en efecto, al pensamiento de Pascal sobre la Desproporción del hombre y los dos infinitos (N.R.F., 84), y a lo que dice (pág. 1108) sobre esta infinitud de pequeñez que es mucho menos visible que la otra: "Nos creemos mucho más capaces de llegar al centro de las cosas que de abarcar su circunferencia. La extensión visible del mundo nos sobrepasa visiblemente, pero como nosotros sobrepasamos las pequeñas cosas, nos creemos más capaces de poseerlas; y sin embargo, no se precisa menos capacidad para ir hasta la nada que hasta el todo: es necesario que sea infinita en uno y otro sentido, y me parece que quien pudiese comprender los últimos principios de las cosas podría llegar también a conocer el infinito. El uno depende del otro y el uno conduce al otro. Los extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y se reúnen en Dios, y solamente en Dios." Para Leibniz lo mismo que para Pascal, en lo infinitamente pequeño se oculta, para nosotros, el misterio de las cosas, porque representa lo infinito y lo reúne en Dios. Véase, en lo concerniente a Leibniz las interesantes obras de Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* Halle, 1925, y *Unendliche Sphaere und Allmittelpunkt* (sobre la genealogía de la mística matemática), Halle, 1937, particularmente págs. 24 y sgs.

(*56) *El laberinto de la libertad y de lo necesario y la libertad divina en la elección de lo mejor según Leibniz.*—Como mostró G. Grua *(Recherches de Leibniz sur la liberté divine* según textos nuevos, Neuchâtel, 1949), Leibniz experimentó alguna dificultad para salir del laberinto de la libertad y de lo necesario, que es, con el de la continuidad y los indivisibles, uno de los "dos laberintos famosos en el que nuestra razón se extravía con harta frecuencia" *(Teodicea,* prólogo, § 7. Cf. *Discurso,* art. 24, y *Vindicatio justitiae divinae et libertatis humanae,* Grua, 371). Parece haber oscilado, de 1680 a 1695, entre dos soluciones que le proponían sus lecturas teológicas, libremente interpretadas con ayuda de su principio de razón suficiente: una, sacada de Suárez y de la crítica de Vázquez por Juan de Santo Tomás, según la cual la libertad de Dios, y del primer decreto que decide crear el mundo mejor, se funda en la reflexión *infinita* de la voluntad divina, que, al determinarse a sí misma según su bondad y su sabiduría, determina a la vez su objeto, sin ser determinada por él; otra, en la que se detuvo finalmente, según la cual la "raíz de la contingencia" (Grua, 348) se encuentra, como vio Santo Tomás, en la naturaleza misma de su objeto, porque, aun suponiendo que Dios quiera necesariamente escoger lo más perfecto (lo que un texto incluso declara indemostrable. *Sobre Belarmino,* Grua, 301), esta proposición que constituye la menor del silogismo "este mundo es el más perfecto o el más digno de Dios" es una verdad indemostrable, contingente, de hecho (a propósito de la controversia entre Arnauld y Malebranche, Grua, 493, cf. 305). Así quedan a salvo la contingencia de los acontecimientos previstos por Dios, la presciencia divina de los cuales no cambia su naturaleza, de suerte que son seguros, pero no necesarios (Grua, 362), y nuestra propia libertad, cuya raíz está en la imagen de Dios en nosotros, viéndose así nuestra elección exenta no ya solo de violencia, sino también de necesidad, aunque cierta e infaliblemente, e inclinando las razones sin que por ello obliguen (sobre Belarmino, 300. Véanse todos estos textos inéditos reunidos por Grua en la sección V: *Liberté et optimum,* págs. 258-508).

(*57) *Todo es preciso para hacer un mundo.*—¿Podrá decirse, sin embargo, que el mundo hubiera podido existir sin el pecado y el sufrimiento? Mas, hay que admitir que todo está enlazado en este mundo lo mismo que en cada uno de los mundos posibles: el universo, sea el que sea, es todo de una pieza, como un océano, y no se puede juzgar del detalle más que juzgando del conjunto, o, como dicen los juristas, después de haber examinado toda la ley, con los casos que encierra o que regula; ahora bien, no conocemos más que una parte ínfima de esa eternidad que se prolonga en lo inmenso, y, sin embargo, según esta experiencia mínima pretendemos juzgar de lo inmenso y de lo eterno, al igual que hombres nacidos y formados en las salinas subterráneas de los sármatas pudieran creer que no hay otra luz en el mundo que esa mala lámpara apenas suficiente para dirigir sus pasos. Lo mismo podría hacerse con un cuadro en el que, considerado en detalle, no se viera más que un montón confuso de manchas, o con una armonía de la que no se oyesen más que sus disonancias y no el acuerdo que preparan y al que ellas dan más relieve. Gozamos con el escalofrío de terror que nos producen los danzantes sobre las cuerdas y a punto de caer, y deseamos también que las tragedias nos hagan llorar. ¿Gozaríamos acaso de la salud si no hubiésemos estado enfermos? Los datos incompletos de los sentidos, ¿no despiertan el trabajo de la inteligencia, y el error no suscita la verdad? Todo es preciso, dice Leibniz, para hacer un mundo, sin vacío y sin lagunas *(De rerum originatione,* G. VII, 306-07; Trad. Schrecker, págs. 89-92. *Teodicea,* I, § 8-14). Así, el desorden de una parte contribuye al orden del todo,

y, en el orden moral, las pruebas mismas se vuelven provechosas para los espíritus, que son el reflejo más fiel de su Autor y el objeto particular de su solicitud, dado que si toda sustancia expresa la totalidad del universo, los espíritus, a diferencia de las demás, expresan a Dios mejor que el mundo, de suerte que "un solo espíritu vale por todo un mundo puesto que no solamente lo expresa sino que también lo conoce y se gobierna a la manera de Dios" *(Discurso,* art. 36. Continuación en el art. 37, y en el *De rerum originatione,* VII, 307). Debemos creer también que las almas de los justos están en la mano de Dios a cubierto de todos los males, a la vista de la felicidad que Dios prepara a los que le aman. Lo mismo que la semilla arrojada en la tierra debe sufrir antes de dar sus frutos, así también se puede tener por seguro que las pruebas y las aflicciones de las gentes de bien se tornarán en su provecho y serán para ellos las vías más cortas y las más seguras hacia una mayor perfección.

(*58) *Estudio de las condiciones del contrato y de los casos jurídicos. La justicia, caridad del sabio.*—Leibniz aplica el mismo método, original e irénico, al estudio de las condiciones del contrato y de los casos jurídicos *(De casibus perplexis in jure,* 1666), y para encontrar, aquí como en todas las cosas, la salida a las antinomias o a lo que él llama el "laberinto", sin recurrir ni a la abstención, ni al azar, ni a lo arbitrario, sino a los principios del derecho positivo en referencia a su fundamento, el derecho natural. El conocimiento que trabó en Nuremberg, en 1667, con el barón de Boinebourg, antiguo consejero privado del elector de Maguncia, protestante convertido al catolicismo, muy interesado por las cuestiones de derecho político y de religión, le incita entonces a buscar antes que nada los medios de establecer y de asegurar, por un método tan riguroso como el de la geometría, la enseñanza de la jurisprudencia y las reglas de restauración del derecho *(Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae,* Francfort, 1667. *Ratio corporis juris reconcinnandi,* Maguncia, 1668), así como las condiciones jurídicas, políticas y demás, implicadas en sus aplicaciones prácticas tales como la elección del rey de Polonia, la seguridad política de Alemania, la unión de los Estados alemanes para la reconstrucción del imperio *(Specimen demonstrationum politicarum,* 1669. *Securitas publica,* 1671). Ahora bien: en todos los escritos de esta época se afirma ya su doctrina del derecho tal como la expondrá en muchas de sus obras, y especialmente en el prólogo al *Codex juris gentium diplomaticus* de 1693: a saber, que la justicia no podría ser reducida, como cree Pufendorf, a la ley civil y a las relaciones exteriores entre las personas (Grua, Textos inéditos, sec. VIII, La justicia, II, 591 y sgs., 603). La justicia, tal como la definió Leibniz al duque de Hannover en mayo de 1677 (Ed. de Berlín, I, 2, 23), es la *caridad del sabio:* es la "charitas recte ordinata" *(Elementa juris naturalis,* 1678), es decir, una caridad o hábito de amar conforme con la sabiduría (Fragmento de 1694 sobre la Felicidad, Grua, 580). En ella se funda la jurisprudencia o derecho natural. Y este derecho, que el juez debe seguir en el silencio de las leyes, sobre el cual juzgará todas las reglas del derecho positivo, comprende en sí mismo tres grados: el derecho estricto, que consiste en la justicia conmutativa, cuyo precepto es *neminem laedere;* la equidad, que consiste en la justicia distributiva, según el precepto *suum cuique tribuere;* la piedad o probidad, que consiste en la justicia universal, que tiene por regla *honeste vel pie vivere,* es decir, seguir, sin condición, las leyes naturales fundadas en el orden divino de las cosas,

único que da su sentido y su valor a la justicia en todas sus formas. Todo se reduce, pues, aquí como en todas partes, al orden divino. ¿Se definió el derecho, con Trasímaco y Hobbes, como lo que es útil al más poderoso? Pero el más poderoso es Dios; la medida del derecho será, por tanto, la gloria de Dios. ¿Se ordena el derecho positivo a partir de esta definición: es justo lo que es útil a las diversas sociedades? Estamos de acuerdo, a condición de comenzar por el universo y Dios. Es decir, que la justicia universal coincide con la piedad, cuya piedra de toque es el deseo de procurar el bien, según el orden de Dios.

(*59) *La mónada leibniziana.*—El término *mónada* fue empleado por primera vez por Leibniz en el *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque,* publicado en las *Acta eruditorum* de Leipzig de septiembre de 1698 (§ 12. Gerh. IV, 512. Ed. y trad. Schrecker), para designar esa cosa sustancial constitutiva y persistente en la que hay una especie de percepción y de apetición, con la que es conforme con orden, con belleza, con la razón de la creación, y con la más grande perfección, el creer que la totalidad de la naturaleza está provista de ella, de suerte que se dan en todas partes, y en la menor parte de la materia, almas o algo análogo a las almas, aunque las almas dominantes y por tanto inteligentes, como son las almas humanas, no puedan encontrarse en todas partes. Sin embargo, Leibniz emplea ya este término en el célebre fragmento de la doble infinitud en Pascal (1695. Grua, 533), y en una carta del 13 de septiembre de 1696 al franciscano Fardella, profesor de matemáticas en Padua, agustiniano, amigo de Malebranche, al que había conocido en Roma en 1689, y a quien escribe (Foucher de Careil, 1857): "Lo esencial me parece que consiste en la verdadera noción de sustancia, que es la misma que la de mónada o unidad real (monadis sive realis unitatis)." Se refiere a esta noción en varias ocasiones en su *Tagesbuch* (ed. G. Pertz, IV, 183-219), así como en la *Leibnitiana,* notas publicadas por Feller, que fue su secretario de 1796 a 1798 *(Otium Hanoveranum,* 1718, art. 180-181), donde señala con precisión el lazo que une en su sistema la idea de sustancia a la idea de unidad matemática: "Todo está lleno de almas, todos los cuerpos son multitudes como estanques llenos de gotas y de peces; pero, así como los números consisten en uno y uno, así también todas las multitudes están compuestas de unidades." Así, en la carta a Fardella, Leibniz, al hacer el elogio del cálculo infinitesimal, escribe que, al modo como las multitudes se analizan en unidades individuales y distintas, o mónadas, así también las magnitudes matemáticas se analizan en elementos infinitamente pequeños: las primeras cuentan con el principio de los indiscernibles, las segundas con el de continuidad. Pero la manera cómo ambas se ponen de acuerdo no está del todo clara, y este es precisamente el problema que suscita la naturaleza del compuesto. Sobre el origen del término *mónada,* y lo que Leibniz debe en este punto a Van Helmont, al que trató desde el 3 de marzo al 23 de septiembre de 1696 (cf. Grua, 93), y a la lectura de los libros de Bruno *De minimo, De monade,* que Van Helmont le dio sin duda a conocer, así como sobre las diferencias de la concepción leibniziana y la de Bruno (y también la de Boehme), véase la larga nota del *Pensamiento cristiano,* núm. 69, páginas 815-17 de la edición española.

(*60) El VINCULUM SUBSTANTIALE *en la filosofía de Leibniz y sus orígenes históricos.*—"Praeter has relationes reales concipi una potest perfectio, per

quam ex pluribus substantiis oritur una nova. Et hoc non erit simplex resultatum, seu non constabit ex solis relationibus veris sive realibus, ser praeterea addet aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale, nec solius divini intellectus, sed etiam voluntatis effectus erit. Hoc addidum monadibus non fit quovis modo, alioqui etiam dissita quaevis in novam substantiam unirentur, nec aliquid oriretur determinati in corporibus contiguis, sed sufficit eas unire monadas, quae sunt sub dominatu unius seu quae faciunt unum corpus organicum seu unam Machinam naturae. Et in hoc consistit vinculum metaphysicum animae et corporis, quae constituunt unum suppositum, et huic analoga est unio naturarum in Christo. Et haec sunt quae faciunt unum per se, seu unum suppositum." (Gerh. II, 438.) Como mostró muy bien Monseñor Boehm, el "principio de unión real" o *vinculum substantiale* (Cartas a des Bosses del 15 de marzo de 1715, II, 492, y del 19 de agosto de 1715, II, 504) que Leibniz utiliza, según la fórmula del jurisconsulto Alfeno, para explicar la transustanciación, como lo utilizaba ya en su exposición *De resurrectione corporum* (ed. Berlín, *Philos. Briefe,* I, 59), y que tiene por misión asegurar a un conjunto de mónadas, como el cuerpo, no solamente una unidad en tanto que fenómeno, sino la unidad en sí que constituye la sustancia compuesta, según la doctrina escolástica del punto y de la "unión continuativa" o papel de los indivisibles en lo continuo, es una noción de raíz buenaventuriana, como lo había establecido el capuchino Marco Antonio Galitius *(Summa totius Philosophiae aristotelicae ad mentem sancti Bonaventurae,* Roma, 1635, tract. V De unione, como realidad aparte de la de los términos a unir. Conocemos las relaciones de Leibniz con el franciscano Fardella). Esta tesis fue recogida y completada en el siglo XVII por los jesuitas españoles, sobre todo por Suárez (que emplea el término *vinculum substantiale* en sus *Disputationes metaphysicae,* disp. XL, sec. IV, núm. 28) y por Antonio Pérez *(De Incarnatione divini Verbi,* Lyon, 1669, disp. I, cap. III), a los que Leibniz había leído. La influencia de la escolástica española y de Suárez sobre la filosofía alemana del siglo XVII y en particular sobre Leibniz fue puesta en claro por monseñor Grabmann (1917), P. Petersen (1921), K. Eschweiller (1928), y Ernst Lewalter (1935). La metafísica de Leibniz, y en particular su teoría de la sustancia, es inexplicable si se la separa de estas fuentes.

(*61) *La asunción del hombre a la dignidad infinita de Dios en Cristo.*—San Pablo, *Col.* I, 15-20. Véase a este respecto las profundas observaciones del padre Pouget en las *Logia,* pág. 241. Y, sobre la cuestión del *homo assumptus,* los textos del concilio de Calcedonia (451), Denzinger, 148, y del símbolo llamado de San Atanasio, Denz. 40. Véase este último texto referente a Jesucristo: "Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Lo que equivale a lo que escribe Leibniz al padre Des Bosses en el texto que hemos citado anteriormente (Gerh. II, 493). Hay que hacer notar que la encíclica *Sempiternus Rex* del 8 de septiembre de 1951 (Documentación católica del 7 de octubre) condena la doctrina de la *autonomía ontológica* de la naturaleza humana de Cristo, según la cual habría dos individuos en Cristo, de tal suerte que, al lado del Verbo, sería colocado un *homo assumptus* que gozase

de una entera autonomía como un sujeto *sui juris;* pero el texto oficial (AAS, vol. XXXIII, núm. 14 del 5 de octubre de 1951) no se refiere a la doctrina de la autonomía psicológica de la naturaleza humana de Cristo (saltem psychologice), profesada por el padre Léon Seiller y condenada por decreto del Santo Oficio de fecha 27 de junio de 1951.

CAPITULO IV

EL SIGLO DE LAS LUCES

61. Voltaire contra Pascal.—62. El triunfo de la relatividad en el siglo XVIII.—63. Origen e historia de la Enciclopedia.—64. La caracterología.—65. La filosofía de Diderot.—66. El progreso de las ciencias y de las técnicas en el siglo XVIII.—67. La ley de la heterogenesia de los fines en historia según Vico.—68. Juicios contradictorios formulados sobre el Espíritu de las leyes.—69. Aplicación de las matemáticas a la economía.—70. Origen e historia del término evolución.—71. La Noción berkeleyana y la Idea platónica.—72. Sobre el *esse est percipi* y la noción de existencia en Berkeley.—73. El acuerdo entre la concepción berkeleyana de la materia y la de los físicos modernos.—74. Crítica de la concepción aristotélica de la causalidad por Hume.—75. La posteridad de Hume.—76. Juicio de Bergson sobre la influencia ejercida por Rousseau.—77. Textos de Rousseau sobre el destino espiritual del hombre.—78. De la noción de generación en la historia de las ideas.—79. Goethe y Schiller continuadores de Rousseau.—80. ¿Qué es el romanticismo?

(*61) *Voltaire contra Pascal.*—El fundamento de la *Apología* de Pascal no es otro que la consideración de nuestra doble naturaleza, y el nudo de su argumentación consiste en mostrar que la religión cristiana es verdadera, porque ella, y solo ella, da la razón de esta duplicidad: verdadera, por tanto, porque es eminentemente conforme a la razón, de suerte que lo propio de la razón es someterse a ella. Pero en primer lugar, observa Voltaire en la cuarta de sus *Observaciones,* "esa pretendida duplicidad del hombre es tan absurda como metafísica": las contradicciones que Pascal cree descubrir en el hombre, y con las que trata de despertar su inquietud, no tienen nada de misterioso; son las consecuencias naturales de los ingredientes que entran necesariamente en la composición del hombre, y no son un enigma a resolver. La cuestión que plantea Pascal no se plantea, pues, a la razón, porque nada es menos manifiesto para ella *(Observación* 29), y, por consiguiente, la solución que pretende encontrar en el cristianismo carece de fundamento racional. Como escribe Voltaire a M. de la Condamine el 22 de junio de 1734. "Con respecto a Pascal, el gran punto de la cuestión refiérese visiblemente a esto, saber si la razón humana basta para probar dos naturalezas en el hombre. Sé que Platón tuvo esta idea y que es muy ingeniosa; pero dista mucho de ser filosófica... Las miserias de la vida, filosóficamente hablando, no prueban en modo alguno la caída del hombre, como tampoco las desgracias de un caballo de simón no prueban que los caballos hubiesen sido todos, en otro tiempo, grasos y corpulentos y que no recibiesen sus buenos latigazos; y que, desde que uno de ellos trató de comer demasiada cantidad de avena, todos sus descendientes fueron condenados a convertirse en caballos de tiro. Si la Sagrada Escritura me dijese esto, lo creería; pero tendría que confesar, al menos, que hubiera necesitado del testimonio de la Sagrada Escritura para creerlo, y que mi razón no me bastaba." Y al padre Tourneminé, jesuita, uno de sus primeros maestros en el colegio de

Clermont, escribe, en 1735, estas palabras reveladoras de su manera y de sus intenciones secretas, porque, so pretexto de tomar contra Pascal la defensa de la fe a fin de ponerla por encima de la razón, corta sus verdaderas raíces: "Mi gran disputa con Pascal versa precisamente sobre el fundamento de su libro. Pretende que, para que una religión sea verdadera, es preciso que conozca a fondo la naturaleza humana, y que dé razón de todo lo que pasa en nuestro corazón. Pretendo que no es así como debe examinarse una religión, y que esto es tratarla como un sistema filosófico; pretendo que es preciso únicamente ver si esta religión es revelada o no. Mi idea es, pues, que el pecado original no puede ser probado por la razón y que constituye un punto de fe. He aquí, por tanto, lo que ha levantado contra mí a todos los jansenistas." Un punto de fe, seguramente, replicaría Pascal, pero que se impone a la razón aunque la sobrepase: porque "sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos: ...de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que lo es este misterio para el hombre" *(Pensées*, 438. Cf. mi *Pascal*, cap. VI, págs. 179 y sgs.). En sus *Observaciones* de 1728 (III), Voltaire protesta: "¡Qué extraña explicación! *El hombre es inconcebible sin un misterio inconcebible.* Esto es, realmente, no llegar a comprender nada de nuestro origen, puesto que se lo explica por una cosa que no se entiende. ¿Podría admitírseme, por ejemplo, que explicase estas oscuridades por un sistema ininteligible? ¿No sería mejor decir: yo no sé nada? Un misterio no fue nunca una explicación." Pero en esto, precisamente, radica toda la cuestión.

(*62) *El triunfo de la relatividad en el siglo XVIII.*—Relatividad en el tiempo: "Ahora comienzo a creer que toda Historia es un pirronismo perpetuo", escribía en 1703 el barón de Lahontan, en sus *Memorias de la América septentrional.* (Hazard, *La crise*, t. I, pág. 17 y los capítulos I y II.) El "pirronismo histórico" que denunciaba en 1702 el profesor de Leyde Perizonius, y que estaba entonces de moda, no quebrantaba solamente la certeza de la historia, la autoridad de los historiadores, la fe en la tradición, "demasiado sospechosa, inconstante, oscura, incierta, engañosa y vaga para fiarse de ella", como dice Lahontan; anula también la creencia en la Providencia, cuyos designios, ayer Bossuet, y hoy Vico, vuelven a encontrar en la historia, y nos enseña que no es otra cosa que la historia de los errores, de los extravíos y de las contradicciones del espíritu humano. Relatividad en el espacio: como lo proclamaba en 1727 Simón Tyssot de Patot, profesor de matemáticas en la escuela de Deventer, no es necesario ir "a buscar en siglos anteriores lo que se encuentra también en este"; basta, para convencerse de ello, leer los relatos de viajes que se multiplican por entonces: así, entre muchas otras, las Memorias de Francisco Bernier, médico de la Facultad de Montpellier, sobre el *Imperio del Gran Mogol* (1671) y su "Carta en lo tocante a las supersticiones, extrañas maneras de hacer y doctrinas de los indios, donde se verá que no hay opiniones tan ridículas y tan extravagantes de las que el espíritu del hombre no sea capaz" (1699); o el *Diario del viaje* del caballero Chardin a Persia, "país que podemos llamar otro mundo, ya por la distancia de los lugares, ya por la diferencia de las costumbres y de las máximas", dice en su Prólogo (1686-1711): costumbres y máximas que descansan en la opinión, en la prevención, en la costumbre, como observa Bernier, y que engendran la duda, de la que Chardin escribe que es

"el comienzo de la ciencia", que quebrantan la creencia misma en la verdad y hacen perder a algunos, según la expresión de La Bruyère en el capítulo de los *Espíritus fuertes*, "lo poco de religión que les quedaba". Las relaciones mismas de los misioneros católicos, cuya acción se hizo más intensa desde la fundación de la Congregación de la Propaganda (fundada por Clemente VIII en 1597, organizada por Gregorio XV en 1622. Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 19, páginas 6 y sgs.), trabajan indirectamente en el mismo sentido. Del contacto que se establece entonces con los otros pueblos, tanto con los salvajes como con los evolucionados, de la confrontación del mensaje cristiano con las religiones de la India y de la China, nace un conflicto del que dan testimonio la disputa de los ritos malabáricos y la de los ritos chinos. El problema no se había planteado con esta crudeza desde la confrontación del cristianismo con la civilización grecoromana. Pero faltaban a esta edad escéptica hombres como Basilio y Agustín, que fuesen capaces de asimilar, aunque corrigiéndola, esta aportación extraña; esto es lo que intentaron hacer vanamente los misioneros jesuitas de la China en lo concerniente a las ceremonias, pero nadie intentó hacerlo en el dominio de las ideas, puesto que, por el contrario, el padre Luis Le Comte, de la Compañía de Jesús, escribe en su libro *De las ceremonias de la China:* "Las prevenciones de la infancia nos impiden considerar que la mayor parte de las acciones humanas son indiferentes en sí mismas, y no significan propiamente más que lo que resultó grato a los pueblos en su primera institución." ¿Conclusión de esto? Es obtenida por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (l. I, cap. II): "Quien se tome el trabajo de leer con atención la historia del género humano y de examinar con mirada indiferente la conducta de los pueblos de la tierra, podrá convencerse de que, exceptuados los deberes que son absolutamente necesarios para la conservación de la sociedad humana (que son incluso violados con demasiada frecuencia por sociedades enteras en sus relaciones con otras sociedades), no podría nombrar ningún principio moral ni imaginar ninguna regla de virtud que en algún lugar del mundo no sea despreciada o contradicha por la práctica general de algunas sociedades enteras." Pero, ¿en qué ha de apoyarse entonces esta moral necesaria para la conservación de la sociedad humana? Locke asegura que muchas sociedades la violan, lo que equivale a comprobar que las costumbres no bastan para fundamentar la moral; quitada la norma que los juzga, nada estable queda ya para los que reducen el derecho al puro hecho, y la moral varía lo mismo que la verdad, según las sociedades y según los hombres. Pascal había mostrado ya, con fuerza inigualada, que el hombre se encuentra entre dos infinitos que le escapan, incapaz de conocer el todo de nada, de alcanzar por sus solas fuerzas la verdad y la justicia: "Verdad más acá de los Pirineos, error más allá. Graciosa justicia, limitada por un río. El derecho tiene sus épocas..." Pero Pascal no negaba, con todo, la existencia de la verdad, de la justicia, y de las leyes naturales; concluía tan sólo que "esta hermosa razón corrompida lo corrompió todo", que debe someterse allí donde es preciso y humillarse ante Dios, en quien subsisten la verdad inmutable y la verdadera justicia, "no la legal, sino la eterna". Pero esto es precisamente lo que perdieron de vista los hombres del siglo XVIII.

(*63) *Origen e historia de la Enciclopedia.*—Sabemos cómo Dionisio Diderot, asistido por su amigo el matemático d'Alembert, aceptó en 1746 la proposición que le hizo el librero Le Breton, a quien se le había propuesto en 1740

traducir la *Cyclopaedia* inglesa de Efraín Chambers, aparecida en 1728. Chambers era francmasón; y Ramsay, gran maestre de la orden, en un discurso del 31 de marzo de 1737 en Londres, había exhortado a sus cofrades a "reunir las luces de todas las naciones en una sola obra", a fin de "llevar a su perfección en pocos años" este gran propósito. Si hemos de dar crédito al testimonio de Gensan, preceptor del conde de Reus, habría propuesto incluso en 1741 una suscripción de diez luises por cabeza a todos los francmasones de Europa, para la impresión de un diccionario universal de las ciencias y de las artes en francés (J. Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie,* 1928, pág. 28. Cf. sobre la Enciclopedia, Hazard, *La Pensée européenne,* I, 272 y sgs., III, 91). Diderot amplió la empresa, reunió comanditarios y colaboradores, obtuvo en 1746 del canciller d'Aguesseau el privilegio necesario para la publicación de la obra, se aseguró por d'Argenson, Quesnay, madame de Pompadour, Malesherbes, protecciones del lado de los poderes y de la opinión; luego, después de haber sido encarcelado en Vincennes por haberse burlado, en su *Carta sobre los ciegos* (24 de julio de 1749) de la favorita del sabio Réaumur, hace frente a todos los ataques, toma la defensa del abate de Prades, su colaborador en el campo de la teología, condenado en la Sorbona, y una vez levantada, gracias a d'Argenson, la prohibición pronunciada el 7 de febrero de 1752 por un decreto del Consejo del Rey, prosigue sin descanso la publicación de la *Enciclopedia,* hasta el atentado de Damiens contra el rey Luis XV, en enero de 1757. Entonces se desata la gran cruzada devota contra los "cacouacs". Los jesuitas, en las *Memorias de Trévoux,* denuncian la debilidad de la empresa, los plagios, los errores científicos, la incompatibilidad del espíritu que la anima con la enseñanza tradicional de la Iglesia, en tanto que el arzobispo de París, monseñor de Beaumont, y el obispo de Auxerre, monseñor de Caylus, se alzan contra esta "filosofía soberbia y temeraria" y sus "torrentes de error y de impiedad". Diderot replica en seguida con violencia, en la *Continuación de la apología de M. el abate de Prades.* Se me acusa, dice, de atacar a la fe cristiana. Pero, por el contrario, la defiendo, demuestro la verdad de la religión a todos los que la niegan, escépticos, ateos, deístas, judíos, mahometanos, chinos e idólatras. "Pido incluso a M. de Auxerre que me diga qué personaje me convenía hacer con la mayor parte de estos incrédulos, qué hombre tenía que presentarles, o el de la creación, que les resulta desconocido, o el de la naturaleza que no pueden dejar de reconocer en sí mismos." La virtud, decís, no proviene del vicio: en el sistema de las ideas innatas, creo que tenéis razón, pero "en el sistema opuesto, plenamente católico y más verdadero, es inconcebible que un hombre sin necesidades, sin pasiones, sin sensaciones agradables y penosas, sin ninguna sospecha de bien o de mal físico, pueda llegar jamás al conocimiento del bien o del mal moral." No es la Enciclopedia la que hizo sumir en el desprecio a toda la Iglesia, y a toda la religión, sino antes bien la facción jansenista de la que M. de Auxerre es el jefe declarado. Mucho más sólido y seguro es el teísmo que él dice seguir: "El teísmo, considerado en relación a la persona, es el estado de un hombre que busca la verdad; en relación a la religión, constituye su fundamento." En cuanto a la religión revelada, no conservará el respeto de los espíritus esclarecidos si no renuncia al fanatismo y se convence de que se puede "abandonar la física de Moisés sin renunciar a su religión". Principios que se imponen y no están hechos más que para espantar a los "pequeños genios". Pero los pequeños genios, a los que alarma el éxito

creciente de la empresa, en los salones parisinos de madame du Deffant, mademoiselle de Lespinasse, madame Geoffrin, madame d'Epinay, donde está bien visto el ser filósofo, en la pequeña burguesía, en provincias, en el extranjero, no se dejan convencer por tales razones. Contra el partido de los filósofos, se levantan los antifilósofos: Palissot escribe sus *Pequeñas cartas contra los grandes filósofos* (1750) y en su comedia sobre los *Filósofos* (1756) caricaturiza a Grimm, Helvetius, Diderot, mademoiselle Clairon, Juan Jacobo Rousseau; Lefranc de Pompignan denuncia sus doctrinas en la Academia; el abogado Nicolás Moreau publica en 1757 sus *Memorias* y *Nueva memoria para servir a la historia de los Cacouacs*—este nombre les quedará ya para siempre—, esos salvajes ideólogos que viven en el paralelo 48, latitud de París, esos orgullosos que tienen siempre en la boca la palabra verdad, que desprecian la sabiduría divina y divinizan a la Naturaleza, y cuyo "origen, si se les da crédito, remonta a los Titanes que querían llegar hasta el cielo". Después de Abraham Chaumeix, Linguet les proporciona duros golpes: "¿La Filosofía? Se apoderan de este nombre, que significa amor a la sabiduría, lo mismo que "un cobarde hace pintar un león en su escudo". El más temible de todos, Fréron, crítico valeroso y avisado, en sus *Cartas sobre algunos escritos de este tiempo,* de las que es continuación en 1754 el *Año literario,* ataca con fuerza a estos "escritores sediciosos que no tienen espíritu más que contra Dios", que privan a los hombres de toda esperanza, transmutan el orden, no sacuden el yugo sagrado más que para sustituirlo por un yugo humano, y cuyo encarnizamiento contra la religión prueba el temor de que son víctimas y su propia debilidad. Contra estos hombres que lo persiguen con su odio, lo amordazan y lo arruinan, reivindica la libertad de pensar y de escribir que ellos tienen siempre en la boca sin permitir este beneficio a los demás, y, en nombre de sus principios, el derecho a juzgarlos. "Tienen a gala emborronar papel, exaltarse recíprocamente, hacerse los entusiastas, incluir en su partido mujeres y pequeños maestros, pero no serán nunca más que insolentes mediocres." Intolerantes, cuando menos, y por lo demás hipócritas: ¿quién no ve las conclusiones que se sacan de sus doctrinas, todas ellas confusas y oscuras? Además, los enciclopedistas tienen la imprudencia de publicar en el tomo VII del *Diccionario* un artículo sobre Ginebra, con la firma de d'Alembert, que levanta contra él a Juan Jacobo Rousseau y a los pastores de Ginebra, indignados por el elogio que se hace de su tendencia al socinianismo. D'Alembert, el "geómetra cacouac", se retira de la empresa; Voltaire, que, en 1757, multiplicó sus artículos en la Enciclopedia y que incluso suscribió a sus expensas un ejemplar personal, se retira a su vez, luego de haber intentado vanamente emplearla a fondo en el combate contra la infamia. Duclos le sigue, y Marmontel. En fin, cuando apareció en julio de 1758 el libro de Helvecio *Del Espíritu,* que hace derivar todo de la sensibilidad física y, en el orden moral, del interés, los adversarios de la *Enciclopedia* no tuvieron dificultad en demostrar que estas eran las consecuencias indudables de la doctrina escandalosa profesada por los enciclopedistas. Enlazando la suerte de la *Enciclopedia* a la del libro de Helvecio, el Parlamento condena ambos por decreto del 6 de febrero de 1759, y el 8 de marzo el Consejo del Rey revoca definitivamente el privilegio concedido "a esta obra demasiado famosa", según la requisitoria del procurador general Omer Joly de Fleury, "que, en su verdadero objeto, debía haber sido el libro de todos los conocimientos, y se convirtió en el de todos los errores". El 3 de septiembre, el Papa Clemente VIII lo condena

y lo prohíbe. Diderot, sin embargo, es lo bastante "loco", como dice Voltaire, el patriarca de Ferney, "para querer continuar la Enciclopedia". Y, con la ayuda del caballero de Jaucourt, un protestante, con la protección de Malesherbes y los estímulos de un Parlamento jansenista y galicano que se apresta a disolver la Compañía de Jesús (1762), continúa en secreto la publicación, la propaganda y la difusión de los diez últimos volúmenes de la obra, en la que su "furriel", imbuido de latitudinarismo, acentúa violentamente su tono anticristiano. Insinúa en ellos, por su parte, un naturalismo laxista, mientras que, exasperado por las condenaciones que había recibido, declara la guerra al poder espiritual y anima a los príncipes a establecer la tolerancia general, a derribar los asilos de la superstición, de la ignorancia y del vicio, a reducir a la condición de simples ciudadanos a esos hombres de derecho divino que se alzan contra su autoridad, a reducir a su jefe orgulloso a su papel y a su línea de pecador... He aquí, al menos, lo que escribía en artículos que, como advirtió con gran furor en 1764, eran censurados, ¿qué digo?, expurgados, desfigurados, mutilados, hechos pedazos por su librero asistido de un comité de "Ostrogodos" dirigidos por una "bestia bruta". Pero la prudencia de Le Breton permitió que una obra prohibida por la ley y condenada por el Papa apareciese hasta el fin, con colecciones de láminas autorizadas oficialmente. En 1766 los diecisiete volúmenes de la *Enciclopedia,* completada (1777) con cinco volúmenes de suplementos y once volúmenes de láminas, "ordenada por M***", aparecían en Neufchâtel, y, difundiendo, de Lieja a Liorna y de Suiza a Rusia, las "ideas francesas", preparaban la formación de una literatura europea: literatura de las "luces", colocada bajo el doble signo de la "naturaleza" y de la "razón".

(*64) *La caracterología.*—Podrán encontrarse en la primera parte del libro de Pierre Mesnard sobre *Le cas Diderot* (1954) interesantes resúmenes en lo tocante a las tentativas que fueron hechas para establecer un método científico en literatura (Taine, Brunetière, Seillière; *Les générations littéraires* de Henri Peyre, Boivin, 1946), a la constitución y a los métodos de la *caracterología,* implícita (de Teofrasto y de Suetonio a la Bruyère y a los ingleses), y explícita, que constituye una verdadera ciencia del individuo (Paulhan, Malapert, Binet; trabajos de Adler y de Jung, de Kretschmer, de Gregorio Marañón; investigaciones de Heymans y Wiersma de Groninga; tratados de René Le Senne, 1945, Emmanuel Mounier, 1946, Gaston Berger, 1950). La caracterología contemporánea se funda en el estudio de las correlaciones entre los diferentes factores del carácter (emotividad, actividad, resonancia primaria y secundaria), que permite obtener ocho tipos fundamentales: nerviosos, sentimentales—coléricos, apasionados—, sanguíneos, flemáticos—, amorfos, apáticos (Diderot pertenecería al tipo de los coléricos, es decir al de los emotivos-activos-primarios.) El conocimiento del individuo no podría por lo demás limitarse a la determinación de su tipo específico, sino que debe ser completado con la historia del yo que se realiza libremente a través del juego de sus relaciones interiores y exteriores, historia de la que queda por investigar en qué medida puede entrañar la modificación del carácter congénito (Maistriaux, Le Gall). De ahí la importancia de los diarios íntimos para el análisis caracterológico (Cf. a este respecto el libro de Michèle Leleu, P.U.F., 1952, y un artículo de Pierre Mesnard, Psyché, octubre-noviembre de 1953), y también la importancia de las observaciones pedagógicas (Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents à l'usage des parents et des éducateurs,* P.U.F., 1956).

(*65) *La filosofía de Diderot.*—Es preciso reconocer que Diderot, tan inteligente como buen escritor, era un filósofo bastante mezquino, como podemos comprobarlo a la vista de los textos reunidos por Paul Vernière en su edición de las *Obras filosóficas de Diderot* (Garnier, 1956, con una excelente introducción sobre la evolución de su pensamiento). En los *Pensamientos filosóficos* de 1746, donde se señala un deísmo acompañado de anticristianismo (contra los milagros, el fundamento de las Escrituras, la fe, la Providencia), Diderot ve también en el mundo—en el ojo de un insecto, en el ala de una mariposa—, un orden salido de una creación concertada por la Inteligencia (XX), aunque declara sin valor contra el ateo el argumento de que el mundo no podría resultar de un juego fortuito de los átomos, en el seno de una materia que supone ya eterna lo mismo que el movimiento (XXI). En 1749 *(Carta sobre los ciegos)* abandona la finalidad, para adherirse al principio de las generaciones espontáneas de la vida, luego al de una sensibilidad universal *(Sueño de d'Alembert,* 1769), con paso al límite *(Conversación con d'Alembert,* Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento, 1770), apoyándose en el principio de la menor acción de Maupertuis, pero suprimiendo la causa, Dios, que Maupertuis pone como principio de la energía potencial o *nisus,* para explicar la serie de los seres por factores materiales que suponen la continuidad de la cadena general. En sus últimas obras, sin embargo, de las *Conversaciones de un padre* (1771) a la *Refutación de Helvecio* (1775), Diderot, ya a la búsqueda de una sabiduría o de un arte de vivir, se niega a reducir el hombre a una máquina y a hacer del materialismo metodológico, cuya insuficiencia experimenta, un sistema completo, explicativo de lo real, puesto que, en fin, como había dicho en 1754, en la dedicatoria de la Interpretación de la naturaleza, la *naturaleza* no es *Dios,* el *hombre* no es una *máquina,* una *hipótesis* no es un *hecho.*

(*66) *El progreso de las ciencias y de las técnicas en el siglo XVIII.*—Entonces, en efecto, la ciencia experimental sobre todo, y, más particularmente la ciencia de la naturaleza, comienza a establecer su reino sobre los espíritus; se ve multiplicarse las colecciones, los gabinetes, los cursos públicos, al igual que esas "lecciones de física experimental", que da el abate Nollet a partir de 1734, los libros de vulgarización científica, como el *Espectáculo de la naturaleza* del abate Pluche (1732), que fue universalmente leído; se fundan Academias y sociedades de sabios en toda Europa, a imagen de los *Lincei* de Roma (1603), de la *Royal Society* de Londres (1662) y de nuestra Academia de ciencias (1666), en Bolonia (1690), en Sevilla (1697), en Lisboa, en Madrid, en Burdeos, y, en los países del Norte, en Berlín (1710), en San Petersburgo (1724), en Estocolmo (1739), en Copenhague (1745), en Holanda; misiones y expediciones científicas exploran los dos mundos, el público se apasiona por la física, el conocimiento de la naturaleza o "filosofía" se extiende por todas partes; el proyecto leibniziano de una exposición universal de las invenciones de las ciencias, la *Enciclopedia,* los *Diccionarios razonados y universales de las artes y oficios,* como el que publicó en 1773 el abate Jaubert, de la Academia real de ciencias de Burdeos, responden a este gusto universal de los hombres por la mecánica, de la que Locke decía ya que "de ella nos vienen las artes tan útiles a la vida y que se perfecciona todos los días": máquinas de tejer, de hilar, artefactos, máquinas hidráulicas, y las que sirven para sacar el hierro colado en la metalurgia a dos tiempos, y la más preciada de todas, la máquina de vapor,

inventada por Watt en 1767. Por todas partes la máquina comienza a reemplazar al hombre, cuyo poder sobre la naturaleza aumenta sin medida; por todas partes las "artes mecánicas" se adelantan a las "artes liberales", la técnica al pensamiento del que al fin ha salido, la mano al cerebro, y el progreso material al progreso moral, como instrumento de la felicidad del hombre y en especial de su felicidad terrestre, única a la que aspira en adelante.

Y no porque las ciencias puramente especulativas sean por entonces desdeñadas. El análisis, al que los descubrimientos simultáneos de Leibniz y de Newton había dado un impulso decisivo, culmina, después de los trabajos de Bernouilli, Euler, Clairaut, d'Alembert, Maupertuis, en la *Mecánica analítica* de Lagrange (1788) y en la *Exposición del sistema del mundo* de Laplace (1796), de la que se dijo que hacía de la astronomía "el más hermoso momento del espíritu humano". Por otra parte, el estudio de los problemas relativos a las superficies, a la resolución de las ecuaciones de las derivadas parciales, y al cálculo de las variaciones, problemas nacidos de la consideración del equilibrio y del movimiento de los fluidos (d'Alembert, 1747), condujo a Monge, el creador de la geometría descriptiva, según un espíritu poco común por entonces y desconocido por Lagrange, a aplicar la intuición geométrica al análisis infinitesimal. (Correspondencia inédita de Monge, R. Taton, Rev. scient. 1-15 de octubre de 1947.) La física, cuyas bases fundamentales habían puesto los sabios del siglo XVII, un Galileo, un Pascal, se enorgullece de los descubrimientos de Fahrenheit, de Réaumur y de Black sobre el calor, de Franklin, de Galvani y de Coulomb sobre la electricidad, que va a abrir un campo ilimitado a la investigación y a sus aplicaciones. La química, en fin, se libera del análisis cualitativo, al que había permanecido encadenada con la flogística de Stahl, con Scheele y Priestley, para constituirse, con Lavoisier *(Tratado de química,* 1783. *Obras,* ed. por R. Fric) en ciencia autónoma, dotada de su método, de sus leyes, de su nomenclatura, fundada en una experiencia precisa y cuantitativa y que suministra las bases de una clasificación racional de los elementos químicos. Pero es en las ciencias naturales, de Buffon a Lamarck, donde se operaron, si no los descubrimientos más admirables, al menos los que, por la introducción del punto de vista evolutivo, es decir del factor Tiempo, estaban destinados a renovar lo más completamente posible el pensamiento humano, y con este título tendremos que estudiarlos en detalle.

(*67) *La ley de la heterogenesia de los fines en historia según Vico.*—Por esta ley, en la que se manifiesta la desproporción entre lo que pretende la acción humana y lo que alcanza, el ritmo en el que se revela la riqueza concreta de la naturaleza humana adquiere su sentido auténtico y profundo: se expresa en las tres edades, que corresponden al predominio de los sentidos, de la imaginación, de la razón; se resuelve finalmente en la dicotomía de la sabiduría instintiva y de la sabiduría reflexiva, que constituye la dialéctica de la historia y, a través de los *corsi e ricorsi,* la ley fundamental de todo devenir histórico *(Scienza Nuova,* traducción francesa, 1953, L. V.) Esta ley, por lo demás muy diferente del mito de un retorno eterno, no concierne al contenido de la historia, o a los acontecimientos, sino solamente a su forma: lo que se produce de nuevo, en efecto, no es más que la forma, o la mentalidad, no los hechos, o las cosas. Así, la disolución que se operó en la Edad Media permitió a la humanidad reencontrar la mentalidad primitiva o espontánea, sensitiva e imaginativa, borrada en los griegos (lo mismo que en los franceses de entonces): lo que, mediante la nueva toma de contacto con Dios, y el retorno a la edad divina operado por El para el establecimiento de la religión cristiana, hizo posible el reencuentro con el camino que lleva a la humanidad a sus verdaderos destinos, es decir, a esa república eterna que existe en la naturaleza por el efecto y según el designio de la Providencia, la gran ciudad de las naciones fundada y regida por Dios. Sin duda, concluye Vico (1108), el mundo de las naciones es la obra de los hombres, es decir, de un ser que se crea y se conoce a la vez: he aquí el primer principio de la Ciencia nueva. Pero no deja por ello de tener en su fuente un espíritu cuyos designios difieren de los fines particulares que se proponen los hombres y resultan a veces opuestos, siempre superiores, de suerte que estos fines necesariamente limitados se convierten en medios que sirven para alcanzar otros fines mucho más importantes para la salvación del género humano. Con ello quedan también descartados y refutados Epicuro y sus discípulos, Hobbes y Maquiavelo, que pretenden explicar la formación y la historia del mundo por el azar, así como Zenón el estoico y Spinoza, que ven en ella la obra de la fatalidad; con esto, por el contrario, se ven confirmadas las ideas de los filósofos políticos que tienen a su cabeza al divino Platón, y que ponen en el principio de todas las cosas la Idea eterna y hacen depender de la Providencia el curso de los acontecimientos y de las cosas. Cuando los hombres pierden el sentido religioso, pierden a la vez todos los lazos que los ligan a la sociedad y los hacen vivir en ella; pierden todo medio de defensa y toda posibilidad de entendimiento, se vienen abajo los fundamentos del estado social, e incluso se disgregan las formas de agrupaciones humanas. En presencia de tales hechos, ¿podrá sostener Bayle que naciones que viven en la ignorancia de Dios pueden realmente subsistir? Toda la historia de los pueblos, del retorno periódico de las cosas humanas, de la degeneración de las naciones y de su renacimiento, de la manera cómo Dios en su Omnipotencia puso al servicio de los decretos inefables de su gracia los consejos de su providencia, que presidió la marcha de las naciones (1046), en suma todos los hechos están a la vista para desmentirle, para demostar que el deseo de comprender la sabiduría infinita de Dios reduciéndola a normas humanas—el hombre se toma a sí mismo como regla del universo (120) por efecto de la vanidad de los eruditos unida a la de las naciones—, hizo olvidar, corrompió y finalmente extinguió el ardiente deseo que tenían los hombres de inspirarse y de unirse a ella, sometiéndose también a ella.

(*68) *Juicios contradictorios formulados sobre el Espíritu de las leyes.*—Panfleto político, según Voltaire, que, en el *A.B.C.,* acusa a Montesquieu de carecer de método, de introducirnos en un "laberinto sin hilos", de entregarnos un edificio mal construido, una simple colección de agudezas, y "de haber hecho de simple guasón en un libro de jurisprudencia universal". Vana tentativa para señalar la imagen del mejor gobierno discutiendo sobre los hechos y sobre la historia, como le reprochan todos los que se hacen eco de una ideología para establecer una política racional, como hicieron, con diversos títulos, d'Alembert y Condorcet, Juan Jacobo Rousseau y los fisiócratas, Destutt de Tracy, y Mably que opone a Montesquieu el republicanismo en su libro *De los derechos y deberes de los ciudadanos* (1789). Primer ensayo, aunque incompleto, de sistematización de los datos de la historia y de la ciencia social apli-

cando a ellos el método positivo en uso en la ciencia natural, como piensan y aplauden Augusto Comte, en la lección 47 de su *Curso de filosofía positiva,* Taine en su *Antiguo régimen,* y muchos de nuestros contemporáneos. O, aún más precisamente, y quizá más exactamente, apología de la institución social y del "bien de la sociedad" por un hombre que gustaba de repetir las palabras de Marco Aurelio: "lo que no es útil al enjambre no es útil a la abeja." *(Cuadernos,* pág. 217, 263.) Esta idea inspira la *Introducción al conocimiento del espíritu humano* (1746), donde Vauvenargues profesa el culto de la institución social (cap. 43), de lo que redunda en provecho de la sociedad, de esas convenciones sociales, las leyes, a las que debemos la seguridad y la tranquilidad de nuestra vida, que son también el único título de nuestras posesiones, y donde opone al amor propio el verdadero amor a sí que nos hace buscar nuestra felicidad fuera de nosotros y tender, por sentimiento del corazón, al bien de todos. Esta misma idea se encuentra, en otra forma, en el *Ensayo sobre las costumbres* (1756) de Voltaire, que lo concibió primeramente, en honor de madame de Chatelet como un *Resumen de la historia universal* recogiendo la idea del *Discurso* de Bossuet con un espíritu muy diferente, y que proclamaba en *El filósofo ignorante* que "lo que no puede ser de un uso universal, lo que no está al alcance del común de los hombres, no es necesario al género humano", y censuraba al filósofo que no "influyó siquiera en las costumbres de la calle en que vivía". Y fue, sin duda, esta preocupación, constante en Montesquieu y en Voltaire, por el bien social, la que aseguró al *Espíritu de las leyes* su inmenso éxito, pero no el más duradero a decir verdad.

(*69) *Aplicación de las matemáticas a la economía.*—Véanse a este respecto los estudios de C. Lévi-Strauss sobre las "Matemáticas del hombre" *(Esprit,* octubre de 1956), que deberán confrontarse con los trabajos anteriores de Cournot, Stanley Jevons, Vilfredo Pareto, von Neumann y sus ensayos para aplicar los métodos matemáticos de análisis a los fenómenos económicos. Conviene señalar en particular, a este respecto, la importancia que adquirió recientemente en estas ciencias la noción de *equilibrio* de los fenómenos económicos en relación de interdependencia (Walras, Pareto), y el paso de una concepción estática a una concepción dinámica de los "equilibrios móviles" (Keynes) en la que el factor Tiempo desempeña un papel preponderante. Conviene señalar también el análisis de secuencia, o de período, realzado por los suecos, que es una aplicación del principio de observación discontinua al estudio de los procesos que se desenvuelven en el tiempo. Sobre todas estas cuestiones, podrá consultarse el *Diccionario de las ciencias económicas* editado por J. Romeuf (P.U.F., t. I, 1956) en las palabras Análisis, Dinámica, Equilibrio; la *Metodología económica* de G. Granger (P.U.F., 1955), su estudio sobre "L'ancienne et la nouvelle économique" *(Esprit,* 1956), los estudios de François Perroux y de Henri Guitton, los recientes trabajos de la Semana social de Marsella (julio de 1956).

(*70) *Origen e historia del término "evolución".*—El término "evolución" aparece por primera vez en Spencer—el hecho es digno de ser señalado—en su obra sobre la estática social *(Social statics,* 1848), donde toma del platónico Coleridge la idea primera de su teoría relativa al organismo social, al equilibrio que lo constituye y al movimiento progresivo de adaptación que asegura su desenvolvimiento. Pero no lo emplea con precisión más que a partir de 1854 *(Genesis of science,* 1854. *Progress, its law and causes,* 1857. *Principles of biology,* 1864), para designar una integración de materia y disipación concomitante de movimiento, con paso de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente. Oscila por otra parte entre una concepción mecánica y cuantitativa y una concepción biológica y cualitativa; ésta se adelanta a la primera a partir del momento en que se emplea el término para designar la transformación de una especie viva en otra, lo que Darwin había puesto en claro en su *Origin of species* (1859), pero sin apartarse del aspecto mecánico, cuantitativo y monista, que reaparece en la mayor parte de las teorías transformistas, como lo mostró Bergson, que supo liberarse de él *(Evolución creadora,* 1907). Sobre la historia del término, véase el Vocabulario filosófico de Lalande en la palabra "Evolución", con las observaciones de Elie Halévy.

(*71) *La Noción berkeleyana y la Idea platónica.*—Lo que Berkeley restituye con el nombre de *noción* no es otra cosa que la *Idea,* que, en el lenguaje de Platón, no significa un objeto inerte e inactivo del entendimiento, sino que está empleado como sinónimo de causa y de principio *(Siris,* 335). Y lo hace tanto más fácilmente cuanto que su crítica de la idea general (crítica que atenuó en la tercera edición del *Alcifrón,* VII, 5-7, en 1752, por miedo a llegar a las ideas verdaderas) no se dirigía más que contra el concepto o el género abstracto, no contra la Idea platónica. (Cf. *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 69-96, en particular pág. 71, núm. 4, y *El Pensamiento antiguo,* págs. 184 y sgs. y nota (*96) en el Apéndice.) De hecho, si repudiaba la idea abstracta del triángulo o del hombre, Berkeley no negaba el triángulo o el hombre en sí, tal como el espíritu puede considerarlo en el triángulo particular o en tal hombre *(Principios,* Introd. 12). Puede, pues, sin contradicción superponer a la idea sensible, o a la imagen particular pasiva, la noción suprasensible y activa, debida a un acto reflexivo del espíritu, que responde a una cualidad de las cosas, a una actividad o causalidad que revela la acción de un Espíritu eterno y trascendente, Dios. Instrumentos, ocasiones y signos, se encuentran en todo el curso visible de la naturaleza, o mejor lo constituyen por entero. Al no ser ellos mismos agentes, están bajo la dirección de un Agente único que concierta todo en vista de un mismo fin, el Bien supremo *(Siris,* 258). Conociéndolos, y con tal de que sepamos alejar la pantalla que nos priva de su sentido y realidad verdadera, conocemos el orden, y lo conocemos en su unidad, por una participación de nuestra inteligencia en la Inteligencia divina *(Siris,* 347): el orden, la armonía, la virtud, la ley, la bondad, la sabiduría no son creaciones del espíritu humano, sino los más reales de entre los seres, y manifiestan la existencia de una Luz superior que nos ilumina y en la que subsisten *(Siris,* 355).

(*72) *Sobre el esse est percipi y la noción de existencia en Berkeley.*—T. E. Jessop, en su artículo sobre el *Esse est percipi* de Berkeley (R. philos., abril-junio de 1953 y sgs.), elucidó perfectamente lo que Berkeley llama "el Principio", "mi doctrina", y que se encuentra en toda su obra, del *Commonplace Book* a la *Siris.* Ninguna intención escéptica o subjetivista se manifiesta aquí. Por el contrario, contra el escepticismo, así como contra el materialismo y el ateísmo, defiende la realidad de un mundo corpóreo existente, pero también la de un mundo espiritual subsistente. En efecto, para él, la existencia de un objeto de mi conciencia es algo muy diferente a la conciencia que tengo

de él. Lo que Berkeley denomina "ideas", con preferencia a "cosas" (por las razones que da en los *Principios,* 39), se aplica solamente a los "objetos inmediatos" de los sentidos externos *(C. B.* 29. Luce, 427 a), a lo que vemos, tocamos, oímos directamente, y, en un sentido derivado, a las imágenes correspondientes, pero a nada más. Su "principio", fundado en la experiencia y conforme con el sentido común, es que el *esse* de las ideas—movimientos, formas, colores, sonidos—, consiste en que son efectivamente percibidas. En este sentido, las cosas existen, pues, realmente, sin discusión posible. Pero el término *existir* no es un término unívoco: se aplica de dos maneras enteramente diferentes, de una parte a lo que es percibido, de otra parte a lo que percibe o quiere, es decir, a lo que produce ideas cuando se las piensa y se actúa, en suma, a las *ideas* o a los *espíritus:* porque "los *espíritus* y las *ideas* son cosas tan enteramente diferentes que, cuando decimos *existen, son conocidos,* no debemos pensar que estas palabras puedan tener una significación común a las dos naturalezas (these words must not be thought to signify any thing common to both natures)", *Pr.* 142. Y es que—tal es "el principio" y el fundamento de la filosofía de Berkeley—, la relación de los unos a las otras no es una relación recíproca: lo corpóreo, que es puramente pasivo, es ininteligible e incapaz de existir sin el espíritu, o no percibido (to exist without the mind, or unperceived), *Pr.* 22. Una sola forma de existir, o del *esse,* es primitiva, fundamental, e *in se:* a saber, la que se aplica a los espíritus; la otra, la de las ideas, es *in alio,* a saber, en el espíritu. Así, de una parte, Berkeley mantiene la existencia y la corporeidad de lo corpóreo, 1.°, por el hecho de que los datos sensibles no son modos del espíritu, sino objetos *(Pr.* 49); 2.°, por el hecho de que son realmente corpóreos, al aparecérsenos como tales, y esto se aplica tanto a las cualidades segundas como a las cualidades primeras; 3.°, por el hecho de que son datos, no imaginados por nosotros ni creados por nuestra voluntad: el sol percibido es algo muy distinto al sol imaginado. Pero, por otra parte, Berkeley afirma la existencia de un ser que siente, de un ser que percibe, y finalmente de un perceptor cósmico, para el cual lo sentido o lo percibido es inseparable de su ser mismo. En efecto: 1.°, el mundo corpóreo no puede percibirse ni concebirse aparte del espíritu; 2.°, su existencia continua, independiente de nuestros espíritus, supone que existe en el pensamiento de un Espíritu único: y la complejidad, la variedad, la armonía, en suma, el orden admirable del mundo demuestra que este Espíritu es Dios. Nuestra percepción es la *causa cognoscendi,* la percepción de Dios es la *causa essendi* de lo que es. Berkeley no niega más que la existencia de una Materia concebida como algo oculto, como una sustancia inerte, contradictoria e inútil desde que se comprobó que no hay otros datos que el espíritu y las cosas o las ideas sensibles; y es evidente que no hay otra sustancia más que la espiritual: "propiamente hablando", dice *(C.B.* 517. Luce, 24), "no existen nada más que las personas o las cosas conscientes. Todas las demás cosas no son tanto existencias como maneras de existencia de las personas". Realismo integral, y jerárquico; realismo espiritual, en el sentido de que todo es espíritu, que todo tiene la vida, el movimiento y el ser por el espíritu y en el espíritu; realismo personalista, que se funda en último término en la existencia de las personas, y se suspende a Dios, como a su principio y a su fin: tal es la doctrina, tal es la filosofía de Berkeley, concreción de una intuición fundamental del existir, y del Existir supremo, Dios, de quien todo lo que existe es el efecto, el signo y el lenguaje.

(*73) *El acuerdo entre la concepción berkeleyana de la materia y la de los físicos modernos.*—La intuición de Berkeley fue enteramente confirmada en su base por los descubrimientos más recientes sobre la materia, a los que ofrece su fundamento metafísico y su sentido. Lo que Berkeley, en efecto, excluye, es la existencia absoluta de una sustancia material inerte, distinta de los fenómenos que percibimos en ella: en suma, concibe los cuerpos como un conjunto de fuerzas o de energías, cuyo ser total es ser percibido, y cuya causa, o fuente, debe ser buscada en una Energía primera, Dios.

Pues bien, en el primer punto, está plenamente de acuerdo con lo que los físicos modernos nos enseñan acerca de la *materia* como forma de la *energía.* Para el físico, la materia es energía en estado potencial, la luz es energía cinética, es decir, salida del movimiento. Ahora bien: es difícil disociar estas dos energías, aunque el problema, no resuelto, consista en concebir cómo la energía potencial se transforma en energía cinética y recíprocamente. Sabemos, en efecto, que las dos relaciones fundamentales de Einstein, una para la materia, otra para la luz, son respectivamente $E = mc^2$ (*m* representando la masa material o gravífica, *c* la velocidad de la luz), $E = h\nu$ (*h* designando la constante universal de Planck, o el quantum de acción, y ν la frecuencia de la vibración luminosa, siendo la velocidad de la luz el producto de la longitud de onda λ por la frecuencia ν). Hay que hacer notar que, en estas dos relaciones, la misma letra *E* sirve para designar la energía de la materia y la energía del fotón, lo que permitiría escribir $mc^2 = \lambda\nu$. Y nos sentimos autorizados a ello por los numerosos hechos que tienden a establecer, no solamente la complementariedad, sino la identidad profunda de lo que denominamos luz y materia: la energía luminosa es pesada (por pequeña que sea su masa: 10^{-44}, según Louis de Broglie), como lo prueba la desviación de un rayo luminoso que pasa próximo a un astro; y, más generalmente, se observaron cambios constantes entre la energía y la materia: en la radiactividad, pues la materia al desintegrarse libera la energía de cohesión, y, si no podemos engendrar la materia a partir de la energía (proceso que no es otro que el de la creación), sin embargo, podemos condensar energía alrededor de una materia preexistente, lo que se traduce por un aumento de masa (fabricación de isótopos radiactivos, o de cuerpos radiactivos artificiales como el agua pesada).

Si reflexionamos sobre esto, se aparece que la materia, que no es más que una forma de la energía, no tiene realidad en sí como materia, ni es el lugar de fuerzas ocultas o desconocidas, sino lo que puede llegar a descubrirse en ella, y se deja conocer sin reserva tal como ella es: por difícil que sea, desde luego, este conocimiento, sabemos que la materia no tiene *interior,* y que todo lo que es puede sernos entregado por la experiencia que tenemos de ella. Lo que, por lo demás, llamamos "materia" no es más que el resultado de un abuso de lenguaje, que sustantifica o cosifica los fenómenos que percibimos, a fin de dar un sujeto al verbo que expresa su ser: lo mismo que se lanzó la hipótesis del éter para dar un sujeto al verbo "ondular", que designa una acción más que una cosa (los corpúsculos, por los que se la reemplazó, son concebidos como operadores funcionales, acción transformante más que cosa). La "materia" así llamada no constituye, pues, otra cosa, como vio Berkeley, que *la pantalla de los fenómenos:* si nos detenemos en ella, nos encubre la realidad verdadera y las verdaderas existencias; si la separamos, o vemos a través de ella, nos encontramos en presencia de un sistema de relaciones que se aparece como un sistema de caminos y de medios al servicio de un orden superior a ella

misma y que no procede de ella, algo así como un intérprete universal que, por los signos que ofrece, permite a los seres entrar en comunicación entre sí y con la idea divina de la que procede toda existencia. Fácilmente se comprende que Berkeley, como se ve por el libro de R. Garaudy sobre *La théorie matérialiste de la connaissance* (P.U.F., 1955), haya sido rigurosamente proscrito, como su adversario más temible, por el materialismo dialéctico, al que mina por su base y corta en su término, negando la existencia en sí de la materia y mostrando que depende de una Energía primera que da todo sin recibir ni perder nada, en suma, de un Espíritu organizador y ordenador, Dios.

(*74) *Crítica de la concepción aristotélica de la causalidad por Hume.*—Es un principio de Aristóteles que todo lo que se produce o viene a la existencia tiene una *causa que lo produce, que lo lleva a ser y que da razón de él;* que el generador y lo engendrado, si difieren numéricamente, como consecuencia de la diversidad de la materia de que están constituidos, son idénticos específicamente, por la forma o la esencia; de suerte que cada *ousia,* sustancia o ser subsistente, procede de una causa "sinónima" o unívoca, lo que, en el lenguaje de Kant, equivale a decir *que la relación de la causalidad es una relación analítica de lo mismo a lo mismo. (La Notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 162, 171-75, con referencias a la *Metafísica* de Aristóteles, *Z,* 9, 1034 a 21, Λ, 3, 1070 a 4.) Sin duda, en Aristóteles, gran observador y amante de los hechos, se distingue una tendencia empírica que le lleva, si no a reconocer la heterogeneidad de la causa y del efecto, al menos a sospechar que el efecto no está contenido analíticamente en la causa, sino que está solamente condicionado por ella, de suerte que el enlace causal sería una relación sintética, que no puede ser concluida, sino que debe ser comprobada, y que, en todo el dominio en que se introduce el tiempo, y, con el tiempo, la contingencia y lo individual, no puede ser concluida necesariamente más que remontando del efecto dado a su causa. Ahora que Aristóteles, encadenado por su apostolado de la inteligibilidad de lo necesario y solo de lo necesario, concibe también el condicionamiento del efecto por la causa como un condicionamiento *necesario,* porque el análisis, fundamento de lo real, expresión de la causalidad, de las relaciones y de la inherencia de los seres, no puede intervenir más que si la necesidad absoluta del pensamiento se extiende al orden absoluto de la generación de las cosas. En esta perspectiva, lo contingente, lo individual, con todo lo que implican o entrañan de novedad en el mundo, se ven excluidos a la vez de lo inteligible y de lo real—nuestra concepción de lo inteligible es, para Aristóteles, la medida del ser, o de lo real y de lo existente—, porque no pueden ser reintegrados a la ciencia más que por medio de una "generación circular" que no deja a salvo la reciprocidad analítica de la causa y del efecto si no es a condición de prescindir de lo contigente e individual mismo, puesto que el hombre engendra aquí al hombre, pero no *un* hombre *este* hombre. Esta perspectiva había sido sin duda invertida por la concepción cristiana de una "contingencia racional" salida del acto creador de Dios: noción que renovaba enteramente nuestra concepción de lo inteligible y de lo real, convirtiéndose Dios en adelante para el hombre en la medida de uno y de otro, y noción que, a la vez, daba carta de ciudadanía, en el pensamiento y en el ser, a lo individual, a la contingencia, a la libertad, a la duración, a la novedad, al progreso. Los pensadores de la Edad Media habían utilizado maravillosamente esta revela-

ción suprema. Pero el giro del pensamiento humano que le era debido permanecía, en cierta manera, extraño al pensamiento de los filósofos: se les aparecía, según la expresión de Hume, como la intervención de un *deus ex machina* sin relación con los datos iniciales de la especulación filosófica. Estos datos mismos era sin duda lo que convenía someter a crítica, denunciando el carácter analítico que atribuía Aristóteles a la relación causal. Y esto es precisamente lo que hizo Hume.

(*75) *La posteridad de Hume.*—1. Hume fue el primero que, si puede decirse así, practicó una brecha en el seno de la relación causal, mostrando que el efecto no está contenido en la causa y que no puede ser obtenido por vía analítica. Ponía así en cuestión toda la filosofía, que, hasta él, estaba fundada en el principio de causalidad entendido en este sentido. Por ello despertó a Kant de su sueño dogmático. Le enseñó, según el lenguaje kantiano, que el principio de causalidad es una *síntesis.* Ahora que, para Hume, esta síntesis es el resultado de la experiencia sensible. Solución con la que no podría contentarse Kant, porque la experiencia, tal como la entiende Hume, no nos da más que series contingentes de percepciones, cuya repetición no impide que sigan siendo particulares, y cuya regularidad no nos permite sobrepasar nuestras determinaciones propias para alcanzar el objeto mismo. Una experiencia tal no podría, pues, satisfacer a la razón, es decir, a la facultad de conocimiento *a priori,* que requiere lo universal y lo necesario. La verdadera experiencia, única fuente de conocimiento objetivo, según Kant, es una síntesis necesaria de los fenómenos: no es posible más que por la representación de un enlace necesario de las percepciones, y no es producida más que por esa adición del concepto del entendimiento (la causa) a la percepción sensible. Toda la cuestión se reduce, pues, para Kant a saber cuáles son las condiciones de la posibilidad de la experiencia, o, más precisamente, de una *síntesis a priori,* que legitima el uso real de la razón. A esta cuestión intentó responder Kant, pero sin llegar a sentirse satisfecho, por la "deducción trascendental de las categorías", donde trata de descubrir en el pensamiento mismo las condiciones *a priori* de la existencia del objeto y de demostrar que la experiencia se regula sobre los conceptos. Pero, ¿cómo deducir *a priori* la experiencia?, ¿cómo concluir, de las condiciones de la posibilidad de la experiencia, su contenido objetivo y real? Porque no es evidente que un modo de enlace tal como el de la causalidad se realice necesariamente en la experiencia, que los conceptos válidos para nuestro entendimiento lo sean para las cosas y que la naturaleza obedezca a las leyes y a las exigencias de nuestro espíritu, de tal suerte que pueda, por ellas, alcanzar lo real mismo. Al hacer esto Kant aventuraba el pensamiento humano por un camino sin salida, y todos los esfuerzos del espíritu humano por reunir, desde este punto, lo real, lo existente, no abocaron más que a hacerlo volver sobre sí, en virtud de una dialéctica fenomenológica cuyas conclusiones existencialistas tienen algo de facticio en el sentido pleno de la palabra.

2. Otra solución se ofrecía al pensamiento: y era esta la de continuar por el camino de Hume, pero estrechando más de cerca la experiencia, remontando a su fuente, profundizando en los datos de los que parte y en la significación que encierra. De hecho, como lo mostró Bergson en su curso sobre la Idea de causa profesado en el Colegio de Francia en 1901-1902, Hume nos toma en el

momento en que ya no somos en el mundo más que espectadores, en ese momento en que ya no estamos implicados en él y la experiencia externa y la experiencia interna se encuentran disociadas: entonces, es imposible captar y aprehender en sí mismo el enlace causal. Pero, del hecho de que esta idea de causa no pueda provenir ni de la experiencia externa, ni de la experiencia interna tomadas aisladamente, ¿puede concluirse que no proviene de la combinación y de la unión íntima de estos dos modos de experiencia? Esto es lo que desconoció Hume, y este es el camino por el que se aventuraron Maine de Biran y Bergson, el uno por medio de su análisis profundo del esfuerzo, como hecho primitivo del sentido interno que pone el yo en relación con el mundo en el que se despliega y que se le resiste, el otro por el sentimiento profundo de la continuidad original que nos lleva a restablecer el hilo roto de la experiencia, y que, en el enlace sensorio-motor o ideo-motor, nos hace aprehender el espíritu y las cosas en contacto con él. Este "retorno a la experiencia", esta aprehensión de las relaciones inmediatamente dadas, en lo que, luego de muchos rodeos e indecisiones, parece querer operar la fenomenología, en la medida en que se propone como tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón en su presencia efectiva y su relación inmediata, al no ser otra cosa la evidencia, según Husserl, que "la experiencia de la verdad" (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, págs. XI, XVI y 113): experiencia que condujo a Maine de Biran y a Bergson hasta la "experiencia de Dios", o experiencia integral, que una Santa Teresa y un San Juan de la Cruz vivieron y describieron a la perfección.

3. Sin embargo, el desconocimiento mismo de esta experiencia original condujo a Hume a una visión muy sugestiva y de gran porvenir, cuando pretendió hacer salir de la repetición de las experiencias, o de la pluralidad de los casos similares, lo que no puede obtener de la unidad de cada caso individual. Ello equivalía a plantear el problema y a proponer la solución de la que se apoderó la ciencia moderna, fundada en el cálculo de las probabilidades y en la ley de los grandes números. Es así como, *mutatis mutandis*, la mecánica ondulatoria, interpretada en el sentido puramente probabilista por Bohr, Heisenberg y sus discípulos, pretendía explicar el paso de la contingencia microfísica al determinismo macrofísico diciendo "que se produce lógicamente porque las leyes de la probabilidad de la escala microscópica tienen precisamente la forma necesaria para poder engendrar por *el juego de las medias* las leyes observadas a nuestra escala". (He aquí lo que constituye esencialmente el principio de correspondencia formulado por Bohr.) Pero esta solución no hace más que desplazar el problema sin resolverlo, porque se trata entonces de explicar en qué descansa esta correspondencia sorprendente en virtud de la cual las leyes, verdaderas acerca de los grandes números, pueden aplicarse a los fenómenos particulares que, por definición, son extraños a ellas. Por ello Louis de Broglie viene a dar en una interpretación de tipo causal y determinista, que, por lo demás, no había abandonado nunca Einstein y Schrödinger. "Si se llegase", me escribía el 20 de abril de 1953, "en la dirección considerada por mí en 1927, a obtener una interpretación causal de la Mecánica ondulatoria, toda la teoría actual con las relaciones de incertidumbre y la noción de complementariedad sería perfectamente válida para el conjunto de los hechos observables actualmente conocidos, pero habría igualmente, tras esta fachada de hechos observables, una realidad más profunda en la que se encontrarían la

causalidad, el determinismo, la localización de los corpúsculos, etc. Y serían solamente las apariencias *estadísticas* observables las que resultarían justificativas de la interpretación puramente probabilista." Es decir que tal interpretación es impotente para dar cuenta de lo real en su fondo. La repetición de un fenómeno hace surgir ciertos datos estadísticos nuevos, pero no altera el fenómeno en su esencia, o, si se quiere, no produce una esencia nueva.

(*76) *Juicio de Bergson sobre la influencia ejercida por J.-J. Rousseau.*— Como escribió Bergson (*La philosophie*, Larousse, 1915, pág. 11. Cf. *Escrits et paroles*, II, 419), "la más poderosa de las influencias que se hayan ejercido sobre el espíritu humano después de Descartes—de cualquier manera que se la juzgue—, es indiscutiblemente la de Juan Jacobo Rousseau. La reforma que operó en el dominio del pensamiento práctico fue tan radical como lo había sido la de Descartes en el dominio de la especulación pura. También él puso todo en entredicho; hizo tabla rasa de lo que era convención, artificio y tradición; quiso volver a modelar la sociedad, la moral, la educación, la vida entera del hombre sobre principios "naturales". Los mismos que no se adhirieron a sus ideas hubieron de adoptar algo de su método. Por la apelación que hizo al sentimiento, a la intuición, a la conciencia profunda, impulsó una cierta manera de pensar que se encontraba ya en Pascal (dirigida, es verdad, en un sentido muy diferente), pero que no había adquirido todavía carta de ciudadanía en el campo de la filosofía. Aunque no haya construido un sistema, inspiró, en parte, los sistemas metafísicos del siglo XIX: el kantismo primero, y luego el "romanticismo" de la filosofía alemana le deben mucho. El arte y la literatura le deben al menos otro tanto. Su obra se aparece a cada generación nueva bajo un nuevo aspecto. E influye todavía en nosotros."

(*77) *Textos de Rousseau sobre el destino espiritual del hombre.*—"El hombre es el último estudio del sabio... No, Dios de mi alma, no te reprocharé nunca el haberlo hecho a tu imagen, para que yo pueda ser libre, bueno y feliz como tú." (*Emilio*, l. III, Musset-Pathay, t. III, pág. 332. L. IV, t. IV, página 47.) "Es necesario ser feliz, querido Emilio; es el fin de todo ser sensible; es el primer deseo que nos imprime la naturaleza, y el único del que no nos priva nunca. Pero, ¿dónde se encuentra la felicidad? Todos la buscan, y ninguno la encuentra." (*Emilio*, l. V, tomo IV, pág. 393). La respuesta de Rousseau se halla en los textos que ha elucidado el padre Ravier en *L'éducation de l'homme nouveau*, II, 237, 308, 393, sobre "nuestros verdaderos maestros, la experiencia y el sentimiento" (*Emilio*, III, t. III, pág. 313), que nos enseñan la escuela de la felicidad y el destino espiritual del hombre; sobre el aprendizaje de la libertad por la sumisión a la ley de la necesidad que no es otra cosa que la ley de la naturaleza, es decir, del "equilibrio del poder y de los deseos" (*Emilio*, II, t. III, pág. 99), reconciliando la felicidad y la virtud en el seno de la moral, *ibid.* 42, 325, 380, 428 y sgs. Es a las "leyes eternas de la naturaleza" a las que el hombre debe "someterse para ser libre". "La libertad no se encuentra en ninguna forma de gobierno, se encuentra en el corazón del hombre libre." *Emilio*, V, t. IV, pág. 459. Texto interesante para la interpretación del *Contrato social);* sobre la muerte, la inmortalidad del alma, el restablecimiento del orden en el más allá, "la esperanza del justo que no engaña" (porque "sin la fe no puede existir virtud alguna". *Emilio*, IV, t. IV, pág. 115), y el Cielo de Juan Jacobo, *ibid.*, 458-84. Lo que nos promete la muerte, como

dice el Vicario (t. IV, pág. 74), es un estado en el que, "liberado de las trabas del cuerpo, yo seré *yo* sin contradicción, por entero, y no tendré necesidad más que de mí para ser feliz"—a condición de no dar de lado la contrapartida: porque "olvidándose de sí se trabaja para sí" (t. IV, pág. 119), de suerte que "el amor al autor del ser se confunde con este mismo amor de sí" (t. IV, página 121). Así toman todo su sentido las máximas del libro II del *Emilio*, en donde se nos propone el secreto de la felicidad en esta vida: "¡Hombre!, limita tu existencia al interior de ti... Existamos donde estamos... Midamos el radio de nuestra esfera, y permanezcamos en el centro como el insecto en medio de su tela: nos bastaremos siempre a nosotros mismos." (Musset-Pathay, t. III, 100-105). Y las palabras de Emilio en ese sorprendente escrito, *Emilio y Sofía o los solitarios*, que completa y aclara el *Tratado sobre la educación:* "Estoy solo, lo he perdido todo, pero permanezco yo mismo." Así aprendió Emilio "que la primera sabiduría consiste en querer lo que es y en regular su corazón sobre su destino." Y se convirtió de este modo en "un hombre nuevo" (t. IV, páginas 478, 479, 514).

(*78) *De la noción de generación en la historia de las ideas.*—Es interesante hacer notar con Cournot *(Consideraciones,* l. I, cap. VIII), la importancia que reviste la noción de *generación* para quien trata de determinar el origen y la extensión de los períodos cronológicos, es decir, el punto de partida y el intervalo de los cortes que regulan en historia la sucesión de los siglos (que se corresponde con tres generaciones viriles). La renovación de las ideas resulta en efecto de la sustitución de unas generaciones por otras: a saber, la generación que da forma, la que transmite, y la que recibe, pues la tradición se opera ordinariamente de abuelo a nieto, y el equilibrio se mantiene todo el tiempo que lo permiten las fuerzas contrarias, es decir, precisaremos nosotros, hasta el día en que las *creencias* iniciales de la primera generación, transformadas por la segunda en *hábitos*, pierden en la tercera su *vitalidad* y ceden su puesto a una ola de creencias nuevas que señala un *punto crítico,* que coincide bastante curiosamente con una ruptura secular (1610, 1715, 1815, 1914).

(*79) *Goethe y Schiller continuadores de Rousseau.*—Goethe y Schiller mantienen íntima relación con el movimiento *Sturm und Drang,* del que J. G. Herder, el autor de las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-91), había sido el iniciador, en reacción contra la filosofía de la *Aufklärung* y el racionalismo religioso al que Jacobi, por su parte, había atacado (1785) en la persona del amigo de Lessing, Mendelssohn, tachado por él de panteísmo y contra el cual había defendido los derechos de la fe en términos inspirados por Pascal. Goethe: no el olímpico de la leyenda, sino el hombre que llevaba en sí "tantos contrastes internos", al que su sensibilidad arrastraba hacia los extremos, "bajo el choque infinito e incansable de la vida", siempre "balanceándose entre el cielo y el infierno", como lo confesó el mismo autor de *Werther* y de *Fausto* y confirman además los que le conocieron mejor. (Jeanne Ancelet-Hustache, *Goethe par lui-nême,* Seuil, 1956.) Goethe era un gran admirador de Rousseau, con el que presenta un estrecho parentesco por su vida y por una buena parte de su obra, lo mismo que por su fe en la naturaleza, potencia creadora de las formas para el trabajo en el mundo, fuente de la verdadera vida y de su aspiración hacia lo alto. En cuanto a Schiller, que llama a Rousseau el "poeta sentimental", recoge en su *Der Spaziergang* (1795) su dia-

léctica de la historia, y se hace, como él, el apóstol del sentimiento contra la manía intelectualista, y de la vida individual contra las hipocresías de la sociedad. (Benrubi, "Goethe et Schiller continuateurs de Rousseau", *R. Méta, et Morale,* 1912, págs. 441 y sgs.).

(*80) *¿Qué es el romanticismo?*—"El género romántico no es otra cosa que un amoroso pensamiento del cristianismo", escribe Cipriano Desmarais *(Tableau historique des progrès de la civilisation en France,* 1823, pág. 404). El término "romántico", empleado en 1675, luego en 1745, fue acreditado por Rousseau en 1781, en el *Quinto sueño de un paseante solitario:* "Las orillas del lago de Brienne son más salvajes y románticas que las del lago de Ginebra, por los peñascos y bosques que bordean el agua." Es *romántico* todo paisaje, como el bosque y la montaña, propicio a la soledad y al recogimiento, porque se halla más cerca de la simplicidad primitiva, de la "mano original de la naturaleza" (René de Girardin, 1778). De ahí, por una especie de interiorización creciente, a través de una multiplicidad de sentidos y de aspectos, el "romanticismo" vino a designar lo que hay de más individual e incomunicable en las impresiones que recibimos de la naturaleza (Monglond, I, 115), luego en la naturaleza del individuo mismo que reivindica su derecho de ser él, de no ser más que él, y finalmente de "comunicarse" expresando su vibración propia frente al misterio del universo, del yo y de Dios. Véase a este respecto las excelentes páginas de Brunetière, que subraya ante todo en el romanticismo el triunfo del individualismo *(Manual de Lit. fr.,* 417-31), y, sobre los diversos aspectos del romanticismo, Bédier-Hazard-Martino, *Lit. fr.,* II, 205, con la bibliografía correspondiente.

CAPITULO V

KANT Y SUS SUCESORES

81. Kant y Leibniz sobre la armonía preestablecida.—82. El espacio y el tiempo según Newton y según Kant.—83. Conocimiento *a priori* y objetividad según Kant.—84. Lo trascendental en Kant.—85. Visión de conjunto sobre el sistema de Kant y su desenvolvimiento de 1781 hasta su muerte.—86. El idealismo absoluto de Fichte. Génesis y componentes.—87. Los tres principios de la Doctrina de la ciencia.—88. La influencia ejercida por Schelling.—89 Ojeada sobre el desenvolvimiento de la intuición de Schelling.

(*81) *Kant y Leibniz sobre la armonía preestablecida.*—Por medio de Knutzen, Kant conoció no solamente a Wolff, sino que fue iniciado en la doctrina de Leibniz, en quien encontraba la inspiración profunda del platonismo, a saber, la existencia, en el pensamiento divino, de ese mundo inteligible que es la región de las Ideas o de las sustancias simples llamadas por Leibniz mónadas: lo que tiene por efecto establecer, o mejor revelar, una *armonía* entre las leyes del pensamiento y las del ser, en suma una cierta *finalidad* en la manera cómo la Causa suprema dispuso las cosas en nosotros mismos y en lo que está fuera de nosotros, y una finalidad *preestablecida* en el acto de la creación. En estos términos definió Kant el principio leibniziano de la armonía preestablecida en la respuesta a Eberhard (1790) "sobre un descubrimiento según el cual toda nueva Crítica de la razón pura quedaría inutilizada por una más antigua" (ed. Academia de Berlín, t. VIII, pág. 249. Trad. fr. Vrin, 1959). Ahora bien,

como se ha hecho notar justamente (P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, nota de las páginas 405-410), si Kant rechaza el principio leibniziano en la *Nova elucidatio* XII, en la carta a Herz del 26 de febrero de 1772, en las *Reflexionen* (Erdmann, II, 925), y en el § 27 de la Deducción trascendental de las categorías, así como en las consideraciones finales de la Analítica trascendental, no rechaza más que la pretensión de sustituir su propia tesis de la constitución del objeto por el espíritu, la idea de una correspondencia ontológica entre el espíritu y las cosas que haría inútil su tesis. Pero, añade, "esta armonía, que exige efectivamente la moral entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, no puede ser comprendida más que por intermedio de una Causa inteligente del mundo". Y concluye su respuesta a Eberhard con estas palabras significativas: "Así la Crítica de la razón pura podría ser muy bien la verdadera apología de Leibniz", a condición, observa también, de que más allá de las palabras empleadas por el filósofo se trate de ver lo que quiso decir. (Cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. Gallimard, 1953, pág. 256.)

(*82) *El espacio y el tiempo según Newton y según Kant.*—Es aquí donde se percibe la desviación que Kant impuso al pensamiento, haciendo del espacio la forma de *nuestra* sensibilidad, cuando Newton veía en él el *sensorium Dei*. Para Newton, en efecto, la atracción no es en modo alguno, como pretendieron D'Alembert y la mayor parte de los newtonianos, una propiedad irreductible de la materia: ajustándose a su regla, que consiste en desechar todas las hipótesis que intentan dar razón de los fenómenos por una estructura mecánica (Hypotheses non fingo), Newton rechaza con indudable lógica la acción a distancia como causa de los fenómenos de la gravitación; no le queda entonces más remedio que postular como principio—no como hipótesis del espíritu, sino como *principio de las cosas*—, la *presencia de Dios* en todos los puntos del espacio, considerado desde entonces por él como el órgano por el cual Dios ve las cosas. Así, superando el punto de vista de la ciencia puramente fenoménica para considerar, no el espacio y el tiempo abstractos, sino la extensión y la duración concretas, no nuestra *idea* de las relaciones, sino las *relaciones* subsistentes entre los seres, ve en la extensión y en la duración consecuencias inmediatas y necesarias de la existencia de Dios, de su eternidad y de su inmensidad u omnipresencia. Traducida esta concepción en lenguaje kantiano, equivale a decir que el espacio y el tiempo son formas de las *cosas*, no tal como estas formas son *para nosotros:* tal como son *para Dios*. Lo que permite a Newton dejar a salvo el *movimiento propio* (denominado equivocadamente absoluto) y también la *diversidad de lo real*, de la que tiene un sentimiento muy vivo, como lo testimonia este notable texto que Newton, a sus setenta y un años, añadió en 1713 a sus *Principios matemáticos de filosofía natural*, aparecidos en 1687: "A coeca necessitate quae utique eadem est semper et ubique, nulla oritur rerum variatio. Tota rerum conditarum pro locis ac temporibus diversitas ab ideis et voluntate Entis necessario existentis solummodo oriri potest." (*Principia*, 3.ª ed., Londres, 1726, pág. 529. Cf. el comentario que dio de él Meyerson, *Explication dans les sciences*, 1921, t. I, pág. 196.) Es decir que Dios no redujo lo real a la unidad, como lo hace nuestra inteligencia, para comprenderlo. Por el contrario, Kant, constriñe todo lo espacial y lo temporal a la representación que nos hacemos de él y a las condiciones de nuestra representación. Y, sin duda, no deja de repetir que el espacio y el tiempo, así concebidos, no representan ninguna propiedad de las cosas en sí, por tanto ninguna realidad absoluta. Pero hay no obstante en él—y esto es lo que hace surgir la dificultad y origina el vicio oculto de su sistema—una tendencia a *representarse las cosas, bajo la forma misma en que nos las representamos, como algo realmente dado*. Esto se ve en el esquematismo trascendental, donde intentó, sin embargo, escapar al idealismo absoluto que implica la deducción *a priori* de las condiciones de la posibilidad de la experiencia tomando como intermediario el tiempo por su carácter de modo de aplicación de nuestras categorías a los objetos, y haciendo de la imaginación trascendental una tercera fuente primitiva del alma (Barni, I, 134 nota), y la que originalmente unificadora, por tanto "la fuente común desconocida" de la sensibilidad y del entendimiento, de la intuición y del concepto; lo que supondría en último análisis una intuición a la vez *a priori* y *receptiva* (Heidegger, 193-96). Pero Kant retrocedió ante las consecuencias que implicaría para su sistema una concepción tal, y la segunda edición de la *Crítica* se decide en favor del entendimiento puro contra la imaginación trascendental, a fin de dejar a salvo su supremacía como facultad de síntesis constructiva. Queda en pie (y Kant mismo lo reconoce en el Paso a la deducción trascendental de las categorías, § 14) el hecho de que en ningún caso la representación por sí misma produce un objeto en cuanto a la existencia.

(*83) *Conocimiento a priori y objetividad según Kant.*—Kant define la proposición *a priori* como una proposición cuyo pensamiento está acompañado del de su necesidad y que es pensada como rigurosamente universal (Introducción a la Razón pura, II. Barni, I, 37-39): de ahí se sigue que la necesidad y la universalidad son las señales ciertas de un conocimiento *a priori* y resultan inseparables de él. En la primera edición escribe todavía más claramente: "Tales conocimientos universales, que tienen al mismo tiempo el carácter de una necesidad intrínseca, deben ser claros y ciertos por sí mismos, independientemente de la experiencia." En lo que concierne al acuerdo de tal representación con su objeto, Kant, en el Paso a la deducción trascendental de las categorías, § 14 (Barni, I, 133), dice que la representación no da por sí misma la *existencia* a su objeto, pero que lo determina, sin embargo, *a priori*, en el sentido de que permite *conocer* algo *como objeto*. Lo que excluye la objetividad del sentido ontológico que Kant le atribuía aún en la Disertación de 1770 (§ 15: Spatium non est aliquid *objectivi seu realis*), y nos lleva al sentido antiguo del término "objetivo", tal como se le encuentra en Duns Scoto y en Descartes, designando una cosa que está por representación en el entendimiento, pero no en modo alguno una *realidad* subsistente por sí misma independientemente de la representación que tengo de ella. Ahora que, el sistema kantiano excluye este segundo sentido y lo reduce al primero, de suerte que el "objeto" para él no tiene "existencia" en sí, y es, al menos en su forma, el resultado de una construcción, no teniendo, pues, otra realidad que una realidad intencional, en el sentido en que los escolásticos tomaban este término, que juega un papel tan importante en la fenomenología moderna. En suma, como lo repite Kant por varias veces, el espíritu no encuentra en el objeto más que lo que ha introducido en él. (Véase la *Crítica de la razón pura*, Barni, I, 23, 216, y los textos del *Opus postumum* citados por Lachièze-Rey, pág. 456.)

(*84) *Lo trascendental en Kant.*—"Llamo trascendental a todo conocimiento que no versa en general sobre objetos, sino sobre nuestra manera de cono-

cerlos, en tanto esto es posible *a priori.*" (Introducción a la Razón pura, VII, Barni, I, 54). A la Crítica de la razón pura pertenece, pues, todo lo que constituye la filosofía trascendental, cuya idea completa ella representa (I, 56). Lo "trascendental", en Kant, se opone radicalmente al "empirismo" en cuanto que es una simple condición de la posibilidad, y no un dato, de la experiencia; se opone subsidiariamente a lo "metafísico" en cuanto que excluye toda consideración de objeto que no sea trascendental (Deducción de los conceptos puros del entendimiento, segunda sec. 3, 1.ª ed. Barni, II, 322). Así, su doctrina se presenta como un "idealismo trascendental" (Dialéctica trascendental, l. II, cap. II, 6.ª sec. Barni, II, 63. Cf. lo que dice, en la primera edición, del 4.º paralogismo de la psicología trascendental, La idealidad. Barni, II, 351). Kant distingue claramente lo *trascendental* de lo *trascendente,* término con el que designa los principios que (a diferencia de los principios inmanentes) salen de los límites de toda experiencia posible y pretenden alcanzar una realidad en sí que nos es inaccesible (Introducción a la Dialéctica trascendental, I De la apariencia trascendental. Barni, I, 299). Punto de vista sensiblemente diferente del de Heidegger *(Kant,* pág. 76, 247, 262) y del de los modernos, que se deslizan de lo "trascendental" a la "trascendencia" ontológica, reducida a la "subjetividad del sujeto humano".

(*85) *Visión de conjunto sobre el sistema de Kant y su desenvolvimiento de 1781 hasta su muerte.*—La *Crítica de la Razón pura* apareció en Riga en 1781. Luego, en 1787, Kant dio de ella una segunda edición, precedida de un epígrafe que toma de la *Instauratio magna* de Bacon, y de un nuevo e importantísimo prólogo donde expone su propósito y señala las modificaciones introducidas en su texto: retoques y adiciones a la Introducción y a la Estética trascendental, destinados a disipar algunos equívocos, sobre todo en lo que concierne al concepto del tiempo; eliminación, en el Paso a la deducción trascendental, de lo que había escrito acerca de la imaginación, como fuente primitiva del conocimiento humano; redacción enteramente nueva de la deducción de los conceptos del entendimiento, a fin de disipar "la oscuridad de la deducción" y la falta aparente de evidencia en las pruebas que da de los principios del entendimiento puro y de la unidad sintética de la apercepción; exposición nueva de los paralogismos de la psicología racional, para prevenir su falsa interpretación. En fin, añade una refutación del idealismo destinada, en primer lugar, a prevenir el "escándalo" que constituye, para la filosofía y para la razón humana común, la aserción de que no se puede admitir más que a título de creencia la existencia de las cosas exteriores de las que sacamos toda la materia de nuestros conocimientos, y, en segundo lugar, a suministrar una prueba rigurosa, la única que él cree posible, de la realidad de la intuición exterior y de la existencia de cosas que existen fuera de mí, por la simple conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia y de su permanencia en el tiempo. Y añade al final de este prólogo, fechado en Koenigsberg, abril de 1787: "Como, al entregarme a estos trabajos, he llegado a una edad muy avanzada (entro este mes en mis sesenta y cuatro años), debo economizar mi tiempo, si quiero ejecutar el plan que me he forjado de publicar la metafísica de la naturaleza así como la de las costumbres, a fin de confirmar la exactitud de la crítica de la razón especulativa y de la práctica."

A esta doble tarea se consagra Kant en adelante, después de la terminación

de su Razón pura, afrontando la constitución de una metafísica de la naturaleza y de una metafísica de las costumbres. Pero, de estas dos partes, que corresponden a los dos objetos de la filosofía pura—metafísica de la naturaleza que estudia las leyes de lo que es, filosofía moral que determina las leyes de lo que debe ser—, solo la segunda, la más importante, a decir verdad, por el propósito que la anima, fue realizada por Kant. La *metafísica de la naturaleza*—ontología, fisiología (física y psicología), cosmología y teología racionales—, que debía ser continuación de la *Crítica de la razón pura,* no fue nunca escrita por Kant. Se contentó con dar de ella un esbozo en sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* compuestos en el verano de 1785, y destinados a justificar la ciencia newtoniana determinando *a priori* las condiciones que permiten a la física racional aplicarse a la experiencia. Pero abandonó el proyecto para responder a la acusación de escepticismo formulada contra él por Hamann, y luego por Feder y por Garve. Ahora bien, el único medio de disipar el equívoco era el establecer esa metafísica de la libertad que debía, según su propia expresión (Carta del 25 de enero de 1787 a Schütz. Ac. Berlín, X, 467), ofrecer y esclarecer, por medio de la razón pura práctica, el indispensable complemento de lo que había negado a la razón especulativa. Sin embargo, Kant no renunció nunca a la idea de elucidar el paso de los primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física, como lo testimonian sus últimos cursos de Lógica y de Metafísica y las hojas inacabadas del *Opus postumum,* encontradas en su mesa el día de su muerte y que responden al vasto plan expuesto en 1791 en su opúsculo sobre los *Progresos reales de la metafísica,* "cuyo fin, supremo fin de la razón pura, consiste en elevar esta facultad del límite de lo sensible al dominio de lo suprasensible".

En cambio, a partir de 1783, a la vez que un estudio sobre el Ensayo, por Schülz, de una *Introducción a la teoría de las costumbres para todos los hombres sin diferencia de religión,* publica sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que se presente como ciencia.* Luego, después de diversos artículos sobre *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico,* para responder a la pregunta "¿Qué son las luces?", sobre *La filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, sobre la *Definición del concepto de raza humana,* da, uno tras otro, sus *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* en 1786 el importante opúsculo sobre *La orientación del pensamiento,* que descubre en la necesidad práctica de la razón nuestro único hilo director, y, en 1788, después de un discurso en latín *Sobre una medicina filosófica del cuerpo,* y un artículo sobre *El uso de los principios teleológicos en filosofía,* la *Crítica de la razón práctica,* que prosigue lo que la *Crítica de la razón pura* anunciaba en la Metodología trascendental en lo tocante al canon de la razón pura: a saber, el objetivo final del uso puro de nuestra razón, y el ideal del soberano bien como principio que sirve para determinar y alcanzar sus fines supremos. Porque "todo el interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) está contenido en estas tres preguntas: 1.ª, *¿Qué puedo saber?* 2.ª, *¿Qué debo hacer?* 3.ª *¿Qué puedo esperar?*". Preguntas a las que Kant, en la Introducción a sus *Lecciones de lógica,* añade una cuarta: "*¿Qué es el hombre?*", observando que "todo esto podrá cargarse en la cuenta de la antropología, puesto que las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta". Ahora bien: solo la razón, en su uso práctico, puede responder a la segunda pregunta, y, en cuanto a la tercera pregunta, la de la inmortalidad del alma y de Dios, puede también,

apoyándose en el concepto de la libertad práctica, darnos la certeza que en su uso especulativo nos rehusaba, y, por consiguiente, introducirnos en ese mundo moral al que pertenece el hombre en su unidad profunda, y con el que debe llenar su "destino en el mundo": esa idea, con la idea correlativa del Universo, avanza sobre el *Yo pienso* en la concepción antropológica del hombre, como lo vio Max Scheler *(Zur Idee des Menschens,* 1915, pág. 319. *Die Stellung des Menschen in Kosmos,* 1928. Cf. Heidegger, *Kant,* pág. 263 y las tesis de M. Dupuy sobre Scheler, P.U.F., 1959).

Para responder en fin a la pregunta que planteaban las dos Críticas, para tratar de armonizarlas, con la ayuda de un término medio que hiciese de puente entre el conocimiento y la acción, la naturaleza y la libertad, el orden fenoménico, único accesible a la razón especulativa, y el orden inteligible postulado por la razón práctica, escribe Kant su *Crítica del juicio* (1790), que debía primitivamente llevar el título de *Crítica del gusto,* y cuyo plan fue ampliado hasta incluir en él todas las leyes de finalidad bajo el doble aspecto del juicio estético y del juicio teleológico. Luego, de año en año, se suceden las grandes obras de filosofía religiosa, de derecho y de antropología, en las que considera el orden moral como la emanación de un querer divino que se realiza en el hombre y que debe presidir toda la conducta del hombre considerado, no en tanto que ser natural, sino en tanto que "ciudadano del mundo", según el título de un artículo publicado por él en 1784 en la *Berlinische Monatschrift.* La primera y la más importante de todas, *La religión dentro de los límites de la simple razón,* a la que había preludiado un artículo *Sobre el fracaso de toda tentativa filosófica en Teodicea,* apareció en 1793, y le suscitó graves dificultades, en relación con su teoría del mal radical y del combate entre el principio bueno y el principio malo. En 1795, publica su *Proyecto de paz perpetua,* en el que, recogiendo la idea del abate de Saint-Pierre, esboza un plan destinado a poner fin a los males de la guerra por la institución de una federación de los pueblos al servicio de la idea de la paz: idea irrealizable sin duda, como lo absoluto mismo, en el dominio de la experiencia, pero que debe, al igual que la idea de Dios, servir de principio regulador y de máxima de acción, a fin de establecer un acuerdo creciente entre la política y la moral y una "aproximación", al menos, a lo que debe ser. En 1797, publica, con el título común de *Metafísica de las costumbres,* los *Primeros principios metafísicos de la teoría del derecho y de la teoría de la virtud,* obras voluminosas y bastante pesadas con las que trata de determinar *a priori* el sistema racional de los deberes según el doble punto de vista de la legislación jurídica y de la legislación moral; adviértese aquí, por una especie de frecuente contradicción en él y sin duda inherente a su sistema, cómo el ferviente admirador de la Revolución francesa se convierte, antes que Hegel, en el defensor de la soberanía del Estado, que, según él, no tiene más que derechos y ningún deber con relación a sus súbditos. En el *Conflicto de las Facultades* (1798), trata de nuevo el tema de la *religión* y reivindica los derechos de la filosofía frente a la teología, por el desenvolvimiento moral de la humanidad en el que se descubre un poder de tendencia hacia lo mejor, que une en la especie humana la naturaleza y la libertad, preludio de un progreso sin retorno.

Esta obra es la última que Kant publicó, con la *Antropología desde el punto de vista pragmático,* fechada en el mismo año. En 1803, Rink publicó sus lecciones de *Pedagogía.* Cuando murió (el 10 de febrero de 1804), Kant dejaba notas de sus cursos, algunas de las cuales habían sido parcialmente editadas en vida de su autor, y otras que fueron publicadas después de su muerte, junto con *Reflexiones* suyas sobre la *Antropología* y la *Crítica de la razón pura, Hojas sueltas,* y un conjunto voluminoso de notas que constituyen el *Opus postumun.* En esta última obra, Kant, a vueltas siempre con las fuerzas contrastadas de su sistema y la ruptura que operó entre ellas, trata de llevar a efecto el paso de los primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física, de constituir una teoría de la experiencia y del Universo, y, pasando al límite de todo saber, de establecer, en sus relaciones recíprocas, la totalidad de los seres, Dios y el mundo, en un sistema sintético de las ideas y de la filosofía trascendental: no porque esta pueda darnos indicación cierta sobre la existencia de Dios, porque este concepto es *trascendente;* sino porque, si no fuese postulado como Espíritu del Universo, como Legislador de la naturaleza y de la libertad, no habría en modo alguno filosofía trascendental, y la razón debería entonces confesar su fracaso. Ahora bien: Kant no pone en duda el poder de la razón en tanto que poder superior de conocimiento. Según la justa observación de Lachelier (a la palabra "Razón", *Obras,* II, 205), la razón ocupa en cierta manera, en él, el lugar del *noũs* en Platón y del *intellectus* en Santo Tomás de Aquino, pero con la diferencia de que, privada de intuición que le permita alcanzar lo real, constreñida a ver todas las cosas bajo las formas del espacio y del tiempo, es decir, como fenómeno, fundado sin duda en la realidad, pero de una manera que nos resulta inaccesible (en este sentido lo sensible no *es* y no puede *ser),* la razón pura, según Kant, no podría pretender un conocimiento del fondo de las cosas, porque le es preciso servirse de principios que no se extienden en realidad más que a los objetos de una experiencia posible: en cuanto a los otros, en cuanto a las cosas mismas, deberíamos buscarlas más allá del espacio y del tiempo, allí donde precisamente nos resulta imposible alcanzarlas, y, si podemos *pensarlas* sin contradicción, no podríamos, a falta de una aprehensión intuitiva del ser mismo, *conocerlas* como tales (Prólogo a la 2.ª ed. de la *Razón pura,* Barni, I, 22, 26, 28 n. Cf. una notación del Prólogo a la 1.ª ed., Barni, I, 11, y las importantes precisiones a la 2.ª ed.). Se aboca así a la paradoja de que lo inteligible, que es para Kant (lo mismo que para Platón) la realidad verdadera y el objeto propio de nuestra inteligencia, cae fuera de su alcance, al menos en las condiciones actuales, y de que nuestro conocimiento, sometido a las condiciones sensibles, no puede alcanzar más que la *apariencia* (Schein), o, más exactamente, el *fenómeno* (Erscheinung) de la cosa, pero no *la cosa misma* (Ding an sich selbst), de la que no conocemos más que lo que nosotros hemos puesto en ella.

(*86) *El idealismo absoluto de Fichte. Génesis y componentes.*—Nacido en 1762 en Rammenau, en Lusace, Fichte comenzó por prepararse para el ministerio sacerdotal, entregándose en tal sentido a los estudios teológicos, como hicieron después de él Schelling y Hegel. El rasgo debe ser tenido en cuenta, porque explica el carácter específica y originalmente religioso de este idealismo alemán, salido, en buena parte, de una trasposición a términos exclusivamente racionales de los dogmas cristianos de la Trinidad y de la mediación del Verbo de Dios. A lo que conviene añadir uno de los caracteres distintivos de la teología reformada, que lo señala con una impronta indeleble: a saber, ese apego al yo, ese

subjetivismo profundo que, tanto en estos pensadores como en Lutero, se enlaza con un determinismo divino subyacente, y que finalmente, tanto en aquellos como en este, lo suplanta; porque si, en apariencia, Dios nos diviniza sin nosotros, en realidad lo que ocurre es que somos nosotros los que nos divinizamos sin Dios. Lo que, filosóficamente hablando—porque, en la perspectiva nominalista de Lutero, el subjetivismo conduce al formalismo del pensamiento—, aboca a la conclusión de que la forma del pensamiento debe bastar para determinar su contenido y para constituir el objeto en sí.

A esta influencia se añadieron, en Fichte, la influencia de Kant y la de Spinoza. Conoció muy pronto, por Lessing y por la tesis de Hommel (1770), al autor de la *Etica,* su racionalismo, su monismo panteísta, del que fue profundamente impregnado: por él aprendió a resolver la dualidad del sujeto y del objeto en la unidad de un Absoluto inmanente al espíritu (Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza,* reed. Vrin, 1916, págs. 236 y sgs. Xavier Léon, *Fichte et son temps,* I, 56). Se cuenta que, después del primer sermón del joven Fichte, el pastor del lugar le dijo: "¡Usted es spinozista!" Y lo fue hasta el fin; incluso luego que, bajo el impulso de la Crítica, su *Doctrina de la ciencia* se convierte en una apología de la libertad, aún podrá ser calificada, por Jacobi, de "spinozismo" (Xavier Léon, II, 151), y, en sus últimos desenvolvimientos (1804), se presenta como una inmensa prueba ontológica en la que el idealismo kantiano es dado de lado en provecho de un "realismo" spinozista (Gueroult, *Evolution et structure de la Doctrine de la science,* 1930, II, 167, 189-92). Por otra parte, Fichte se había iniciado en la filosofía de Kant durante sus años de preceptorado en Suiza (en Zurich, donde se casó con la hija de Klopstock), y, en 1792, escribió y presentó al filósofo su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), donde buscaba en la doctrina kantiana un medio de fundamentar racionalmente la libertad como principio explicativo y generador de las cosas. Pero la interpretación que presentaba del kantismo, su pretensión de reformar y de perfeccionar el criticismo, provocaron de parte de Kant (1796-99) determinadas reticencias y luego una reacción que le llevaron finalmente a desaprobar públicamente la filiación que Fichte pretendía establecer de la Crítica a la Doctrina de la ciencia. Pero no por esto dejó Fichte de mantener firme apego a su gran pensamiento, que consistía en convertir en un sistema absoluta y universalmente válido la filosofía crítica, respecto de la cual los sucesores y los discípulos de Kant, y Jacobi el primero (1786), habían experimentado su posición inestable y su impotencia para satisfacer las exigencias del espíritu, por su reconocimiento de una *cosa en sí* que permanece *incognoscible* para nosotros. En efecto, ya se mantenga la existencia de la cosa en sí como intentó hacerlo primero Reinhold (1789), ya se la excluya, como se hizo corrientemente después de él, no se puede, como mostraba Schulze en su *Enesidemo* (1792), escapar al escepticismo, que es el fruto natural del kantismo. Así, pues, subsistente el problema en los términos de Kant, y mantenido su postulado inicial, según el cual el espíritu no puede conocer más que lo que crea o él mismo constituye, no quedaba otra salida que un *idealismo absoluto,* que extiende a la *existencia* del objeto o de la cosa las condiciones del *conocimiento* que podemos tener de él, y que atribuye al espíritu humano, o al *yo,* la intuición intelectual que *pone* su objeto al mismo tiempo que lo *piensa.* He aquí lo que había percibido ya claramente Salomón Maimón *(Ensayo sobre la filosofía trascendental,* 1790), que tiende a sustituir lo dado por la ley de su producción, mientras que, por su parte, Segismundo

Beck (1794-96) insiste en el punto de que el *objeto* de la representación no puede ser dado con ella más que si es *producido* por ella. Tal es el camino por el que se aventura Fichte resueltamente (1794), arrastrando consigo al pensamiento alemán y, por él o con él, a toda una parte del pensamiento moderno. Tal es la "fe nueva" que Charles Villiers saca de él, proclamando que "no tenemos el sentimiento de nada que esté fuera de nosotros y no tenemos conciencia más que de nuestro propio sentimiento": en otros términos, el mundo no tiene más existencia que la que nuestro espíritu le da. Ello significa la aparición y el triunfo de la *subjetividad,* cuyo término es entronizado en 1811 por el Nuevo diccionario franco-alemán del abate Mozin, y que se impone en adelante, no solamente al filósofo, sino al artista (René Huyghe, *L'art et l'homme,* t. III, 1960). En efecto, el papel del artista, tal como lo define un Delacroix o un Baudelaire, después de un Novalis, haciendo apelación a Schelling para completar a Fichte, no es otro que el de descubrir en la naturaleza y utilizar las correspondencias secretas que le permitirán *crear* una magia sugestiva que contiene a la vez el objeto y el sujeto: de ahí ese *idealismo mágico* que, concediendo a la imaginación creadora la *hipóstasis* y el *éxtasis,* identificando la naturaleza y el espíritu, da al poeta, según Novalis, el medio de hacer todo el universo inteligible y expresivo. (Textos en Xavier Léon, II, 180-86, 490.)

Añadamos a esto que, en la propagación de esta fe nueva, cuyo primer principio, según declaraba Baggesen (a Reinhold, 8 de junio de 1794), es un principio, no humano, sino divino (porque "el Yo puro es Dios"), Fichte, como es visible en sus *Discursos* de 1808 *a la nación alemana* (S. W. VII, 257-502. Traducción Molitor), está inspirado por una concepción mesiánica del papel concedido al pueblo alemán en el desenvolvimiento de la humanidad. Toma los temas, y a veces los términos, de los románticos alemanes, pero para reivindicar, contra la tradición medieval de la unidad católica y monárquica que acataban Novalis *(La Cristiandad o Europa,* 1799) y A. G. Schlegel (curso de 1802-03), los principios de creación, de progreso continuo, de viva libertad, que depositaron, según él, en el pueblo alemán la Reforma de Lutero y la Crítica kantiana, en suma, ese "protestantismo político" de la Revolución (según la expresión de Schlegel, X. Léon, II, 430) cuya esencia es la libertad, fuente de toda realidad, que debe preparar el advenimiento del reino del espíritu en la humanidad, como dice en el *Destino del hombre* (1. III: Glaube. S. W. II, 253 y sgs., 317) y en los *Rasgos fundamentales de la época presente* (VII, 144), y permitir al hombre que alcance su destino.

(*87) *Los tres principios de la Doctrina de la ciencia.*—Fichte observa *(Darstellung,* 1801, primera parte, 26. S. W. II, 63) que el punto de vista de la Reflexión absoluta—que es al fin uno con el punto de vista de la Productividad absoluta, conversión y procesión que se identifican en su límite—es el punto de vista mismo de la Creación, pero de la creación considerada en el acto creador, no en la criatura. El Saber se crea, se saca él mismo de su pura posibilidad, y esta posibilidad es precisamente el Ser puro. En otros términos, y no hay necesidad alguna del artificio lógico de los Grundlage (1794) sobre la identidad de un A que es y de un A que es puesto, se aparece que, en la intuición del Yo, el *ser* puesto por el Yo no difiere en nada del *acto* que lo pone. Tal es el primer principio. Pero del *Yo* que se pone como principio y se produce a sí mismo hasta el infinito, no se puede sacar otra cosa que él mismo.

Imposible, pues, que nada se desenvuelva, que nada pueda ser construido, que la "criatura" sea puesta, y puesta con la misma necesidad que el "creador" (la necesidad de producción, tanto para Fichte como para Spinoza, es inseparable de la necesidad de ser), si al primer principio incondicionado no se añaden los otros dos principios que Fichte estableció como constitutivos, con el primero, de la Doctrina de la ciencia.

El segundo principio, el *No-Yo,* inmediatamente cierto, absoluto, independiente del primero por su forma, aunque condicionado en su contenido y relativo en su existencia, es el objeto de una intuición tan primitiva, necesaria y universal, como la que testifica el primer principio. Por su forma, en efecto, la proposición No $A \neq A$ es tan incondicionalmente verdadera como la proposición $A = A$, porque a todo A puede ser opuesto su contrario (tal es la "proposición de la oposición", Satz des Gegensetzes, *Grundlage,* I, 105). Pero no recibe su contenido más que del Yo al que se opone el No-yo. De donde debe concluirse que es el Yo mismo el que se opone al No-yo, sin lo cual el Yo no podría construir nada.

Pero en el umbral de la deducción o de la construcción que pone en movimiento la acción simultánea de los dos principios y que se expresa en una serie continua de intuiciones recíprocas *(Sonnenklarer Bericht,* trad. Valensin, página 63), el problema que se plantea es el de saber cómo estos dos términos contradictorios pueden subsistir en el seno del Yo que los pone a la vez como su unidad. Solo puede haber coexistencia y oposición de los contradictorios allí donde hay pluralidad de sujetos, por tanto, limitación recíproca del uno por el otro y, por consiguiente, divisibilidad. Ahora bien: este es precisamente el caso del Yo y del No-yo, que son limitados, y por tanto divisibles, de suerte que pueden subsistir uno y otro. Pero como en y por el Yo es puesto siempre todo lo que es puesto, esto equivale a decir, y he aquí la fórmula del tercer principio que postula la relación del Yo y del No-yo en su limitación recíproca: *Opongo en el Yo al Yo divisible un No-yo divisible.* O, con más precisión: *El Yo absoluto opone en el Yo representado al Yo divisible un No-yo divisible (Grundlage,* I, 105-10). Ahora bien: esta relación implica una doble acción: una por la que el Yo absoluto pone el Yo divisible como determinado o limitado por el No-yo divisible, lo que parece dar la razón al *realismo;* otra, por la que el Yo absoluto pone el Yo divisible como determinando o limitando el No-yo divisible, lo que asegura la primacía del *idealismo.* El primer paso constituye el fundamento del *conocimiento;* el segundo, el fundamento de la *acción.* Pero es la acción, en fin de cuentas, la que constituye el fin y la condición misma de la posibilidad del saber. Aunque deba afirmarse que la reflexión no puede concebir el principio práctico sin haber comprendido el principio teórico, y puesto primero por un acto de absoluta libertad el Saber para sí. De ahí, en el pensamiento de Fichte, una ambigüedad fundamental, oscilaciones y conflictos que no pueden resolverse más que por el esfuerzo (Streben), que abre a la acción un campo ilimitado en el seno de la comunidad de los seres racionales y libres. Es, pues, la práctica la que concede la última palabra al idealismo, realizando la soberanía del Yo sobre el No-yo, del espíritu sobre el universo que él ha puesto para desplegarse en él.

(*88) *La influencia ejercida por Schelling.*—Fichte, Hegel, y más recientemente Jaspers (1955), reprocharon a Schelling las contradicciones de un pensamiento que, de hecho, luego de haber partido de la identidad o de la "indiferencia" entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, tuvo alguna dificultad para salir de ella, y no salió realmente, añadiremos nosotros, más que cuando identificó el pensamiento creador en Dios, para hacer de él el principio de su *idealismo,* convertido desde entonces en su *realismo* fundado, no ya en los *conceptos* humanos, sino en las *ideas* divinas: porque Dios, dice entonces *(Introducción a la filosofía de la mitología,* lección 24. XI, 566, 571, 586), es la causa del ser de la idea, la causa del hecho de que ella *es,* de suerte que se revela como el verdadero señor del Ser (der Wirkliche Herr des Seyns). Sin embargo, es preciso reconocer que, de este principio fundamental, Schelling no llegó, más que tardíamente (en las obras publicadas en 1856, dos años después de su muerte), a precisar sus implicaciones y su sentido con una nitidez capaz de esclarecer y de convencer a los espíritus, como tampoco alcanzó a contar con un método que pudiese conducirlos por este camino con toda seguridad. Por ello, sin duda, este filósofo, en mi opinión el más grande de los tres, no ejerció sobre la filosofía la acción dominante, aunque también regularmente tiránica, que ejerció, incluso sobre sus adversarios, el pensamiento hegeliano. Pero, si no elaboró a fondo los métodos y los conceptos de que hace uso, dio al pensamiento impulsos singularmente fecundos cuya virtud no quedó todavía agotada, como podrá comprobarse con la lectura de las obras de Nicolás Hartmann *(Die Philosophie des deutschen Idealismus,* t. I, Berlín, 1923) y de su teoría del ser como fundamento de una metafísica del conocimiento (1933-49), así como con los estudios de H. Knittermeyer sobre Schelling y los románticos (Munich, 1929), de Ernst Benz sobre la influencia de su pensamiento (Zurich, 1954), de Walter Schulz sobre la culminación del idealismo alemán en la última filosofía de Schelling (Stuttgart, 1955), y los artículos de Erwin Reisner sobre Kierkegaard *(Neue deutsche Hefte,* enero de 1956), de Gabriel Marcel sobre Schelling y sus recientes intérpretes (R. Méta., 1957), la introducción de Carlos Estrada a la traducción española de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (Buenos Aires, 1950), y un artículo de Tillette sobre la actualidad de Schelling (R. Méta., 1959). De hecho, el pensamiento de Schelling actuó como un estimulante, en los países germánicos, sobre los espíritus más diversos, psicólogos y médicos, físicos y juristas, historiadores, poetas, metafísicos en busca de una ontología como Heidegger, o de una filosofía de la existencia como Jaspers, y su acción se propagó a Inglaterra con Coleridge y James Ferrier, a Suiza con Secrétan, a Francia con Ravaisson, uno de los maestros de Bergson, a Rusia con Soloviev y Berdiaeff de genio ecuménico, a Italia (Giuseppe Semerari), a España, en fin, y a los países hispanoamericanos por intermedio de Krause, que fue oyente de Schelling en Jena entre 1802 y 1805, como Kierkegaard lo fue cuarenta años más tarde; de suerte que pudo verse en él, bajo ciertos aspectos, al precursor de la filosofía de la existencia, tal como se la encuentra en un Miguel de Unamuno y en nuestros modernos existencialistas, como es también, aún más profundamente, el iniciador de un realismo espiritualista y personalista que encuentra en el origen de todo, tanto de nuestro pensamiento y de nuestro ser, como del mundo, la libre creación divina: objetivo al que aspira nuestro desasido filósofo.

(*89) *Ojeada sobre el desenvolvimiento de la intuición de Schelling.*—Se encuentra todo a lo largo de la vida de Schelling una intuición que permaneció

sustancialmente idéntica a sí misma de la primera a la última de sus obras, la misma que nosotros hemos tratado de definir. Pero esta intuición fue explicitándose y rectificándose en el curso de su desenvolvimiento, bajo la influencia de estímulos que no cambiaron en nada su intuición profunda, pero que provocaron o modificaron su fórmula, y de los que finalmente se liberó para mejor encontrarse a sí mismo.

Nacido en 1775 en Leonberg en el Wurtemberg, Federico Guillermo José Schelling entró en 1790 en el seminario luterano de Tubinga, donde profesaba su padre. Dotado de una precocidad sorprendente, no tardó en comprobar la insuficiencia de una enseñanza teológica que utilizaba el kantismo para sus fines, no sin empobrecerlo y deformarlo. En esta época se despierta su vocación filosófica, al mismo tiempo que su atención se ve atraída, a propósito de una tesis relativa al origen del mal humano, sobre la importancia de los mitos en la evolución religiosa de la humanidad. Así se realizó, desde sus primeros pasos, esa alianza estrecha de la filosofía y de la poesía que constituye, con la preocupación religiosa, su señal propia. Se presenta entonces como el discípulo, y pasa a los ojos de todos, por el comentador, el intérprete y el "pregonero público" de Fichte, en quien saluda "al nuevo héroe en el país de la verdad, y cuyos tres principios deben asegurar la unidad sistemática de la filosofía". Esto es lo que proclama en su primer escrito sobre *La posibilidad de una forma de la filosofía en general* (septiembre de 1794), donde hace gala, sin embargo, de una real originalidad de pensamiento por ese su deseo de objetividad, de realidad, que opone al idealismo subjetivista de Fichte, y que le llevará finalmente, en 1804, a romper con él (X. Léon, I, 395 y sgs.; II, 8, 12, 13).

A partir de 1795 (carta del 5 de enero de Hegel, *Aus Schellings Leben, In Briefen*, 1869, I, 73), vemos a Schelling absorbido por la inspiración spinozista y el deseo de encontrar un primer principio que asegure la unidad, postulando la identidad, del sujeto y del objeto: tal es el propósito de su tratado *Del yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano* (Säm. Werke, I, 149-244). Por lo demás, el kantismo bien interpretado debe permitir suprimir el conflicto del sujeto y del objeto, y conciliar el idealismo con el dogmatismo, en la afirmación inicial de un Absoluto actual al que la intuición intelectual nos da acceso, restaurando así la verdad ideal del realismo, por la constitución de un sistema de la naturaleza correlativo del saber. Encontrar el Ser, en el que el objeto es adecuado a la subjetividad, establecer la identidad de la cosa y del espíritu, tal es la tarea a la que se va a entregar Schelling. De ello dan testimonio sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795. S. W. I, 281-341), de las que ha podido decirse que toda la filosofía ulterior de Schelling no es más que su desenvolvimiento. Al dogmatismo corresponde la *Filosofía de la Naturaleza (Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797, II, 1-343. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, y *Einleitung*, 1799, III, 1-326). En cuanto a la *Filosofía trascendental (System der transcendentalen Idealismus*, 1800, III, 327-634), corresponde al criticismo, pero al criticismo llevado a su término, que es lo Absoluto, gracias a un método dialéctico ascendente, cuya significación viene dada por la *Filosofía de la identidad (Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, IV, 105-212), y que concluye en la indiferencia o en la identidad, en lo Absoluto, del sujeto y del objeto, de la Naturaleza, que es el Espíritu visible y del Espíritu, que es la Naturaleza invisible (III, 332 y sgs.).

Ahora que, aquí, Schelling se enfrenta con un nuevo problema: porque se trata de saber cómo es que existe otra cosa además de Dios, o, según los términos de que hace uso, cómo la actividad productora de la Naturaleza se determina en productos distintos de ella, cómo de esta indiferencia o identidad que constituye la Unidad absoluta (All-Ein) nacen las diferencias de las cosas, múltiples y relativas. No bastaba, para contestar a esto, con recurrir a las imágenes entonces en boga en Swedenborg y Saint-Martin, así como en Ritter y Baader, ni con invocar el ejemplo de las creaciones del arte para afirmar el parentesco del espíritu y de la naturaleza, y para resolver, fuera de toda idea de creación que hace del mundo un efecto del que Dios sería la causa trascendental (*Die Weltseele*, 1798, II, 377. *Darstellung*, § 32-34, IV, 129 y sgs.), el problema que plantea al espíritu la existencia del cambio, de la relación, de la multiplicidad, de la finitud, incomprensibles para todo idealismo absoluto, y que no basta con negar (*Darstellung*, § 38-44) para justificarlo. Este problema, al que no cesa de volver, es tratado en *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802, IV, 213-332), en sus lecciones sobre el *Método de los estudios académicos* (1803, V, 207-352), en su *Filosofía del arte* (V, 353-736) concebido como la expresión del infinito en lo finito. Pero le fue planteado de nuevo, en su forma más aguda, por Eschenmayer en su *Tratado sobre la filosofía en su paso a la no-filosofía* (1803), que reprocha a Schelling el hacer desvanecerse la conciencia que Dios tiene de sí mismo y la existencia de los seres finitos distintos y libres. A lo cual Schelling responde, en *Filosofía y religión* (1804, VI, 14-70), y luego en sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809, VII, 397-511), mostrando que el origen del mundo sensible es el resultado de una ruptura con el absolutismo del Principio que, para conocerse, debe oponerse a sí mismo desde toda la eternidad una Imagen o Logos a la que confiere la libertad. De esta caída procede el mal, consecuencia de la libertad, cuya causa debe ser buscada en la finitud que se pone como existencia autónoma, y por tanto como Absoluto (VII, 370). Pero la caída es la condición de la redención que realizará el retorno y la unión perfecta del alma a Dios, porque la filosofía, como en el poema de Dante, no encuentra el camino del cielo si no pasa antes por el infierno. Es decir, que una filosofía negativa era realmente necesaria para permitir al espíritu constituir en toda su pureza la filosofía positiva que nos revela el misterio del mundo, el lazo invisible que refiere todas las cosas a Dios, como a su fuente y a su conclusión, así como la historia del mundo y la historia del hombre. Desde entonces las especulaciones sobre la naturaleza y sobre el arte ceden su lugar o preparan el camino a una ciencia más alta, la teología, ciencia inmediata de la esencia absoluta y divina tal como nos la reveló Cristo que, por su encarnación, elevó lo finito a infinito e inauguró el reino del Espíritu (V, 283-259); como escribe Schelling desde Würzburg a Windischmann el 16 de enero de 1806 (*Briefen*, II, 78), "la religión es el punto alrededor del cual todo se mueve y sobre el cual debe recaer todo el esfuerzo de la palanca que sacudirá la masa humana inerte". Libre creación del universo y de la humanidad fuera de Dios, retorno de la humanidad a Dios, su creador, tales son las etapas de esta Ilíada y de esta Odisea en las que se manifiesta la revelación progresiva de Dios, que se realiza en la revelación de Cristo, el Dios hecho hombre, cuya culminación en el tercer período hará que Dios sea realmente todo en todo. He aquí lo que

Schelling proclama en 1810 en sus *Conferencias de Stuttgart* (VII, 484), y lo que proclamará, con precisión y maestría crecientes, en todas las obras del último período, las más admirables, pero las menos conocidas de todos, ya que en su mayor parte fueron publicadas después de su muerte, en 1856 (t. XI-XIV): es decir, después de las *Conferencias de Stuttgart* (1810), el escrito sobre las *Edades del mundo* (1814-15, VIII, 197-344), las conferencias de Erlangen sobre la *Filosofía en tanto que ciencia* (1821, IX), la *Historia de la nueva filosofía* y la *Exposición* en Munich *del empirismo filosófico* (1836, X, 225-286), sus *Lecciones sobre la Introducción a la filosofía de la mitología,* con su último escrito, en apéndice, sobre *La fuente de las verdades eternas* (1850, XI, 586), la *Filosofía de la mitología* (XII), y la *Filosofía de la revelación* (Philosophie der Offenbarung, XIII-XIV).

Esta evolución decisiva de la filosofía de la naturaleza hacia una filosofía de la religión, esta orientación del idealismo absoluto hacia un realismo de inspiración cristiana, fundado en la trascendencia de Dios y en la libre creación del mundo, es debida sin duda alguna a una toma de conciencia por Schelling de los principios que desde el comienzo estaban implicados en su intuición rectora. Pero las circunstancias, las influencias sufridas, los acontecimientos exteriores, contribuyeron a inclinarle hacia una teosofía que le encaminó finalmente a la filosofía de la revelación, es decir, del cristianismo (Horts Fuhrmans, *Schelling Philosophie der Weltalter, in Jahren,* 1806-1821, Stuttgart, 1955). Desde 1797, Schelling, como sabemos, era sensible a las teorías de Saint-Martin y a las de Ritter, a los descubrimientos de Galvani y a las experiencias de Mesmer relativas a la electricidad y al magnetismo, a la polaridad del espacio y del tiempo, a la sístole y a la diástole de la vida de la naturaleza (como dice, en su *Teoría de los colores,* Goethe, gran admirador de Schelling), así como al péndulo, a la vara adivinatoria, al sonambulismo, a la influencia de los astros, a los fenómenos de clarividencia y de premoniciones, en los que encontraba, con la "clave de la vieja magia" *(Briefen,* II, 119), la prueba de la conexión y comunicación íntima de la naturaleza inorgánica, de la naturaleza orgánica y del espíritu, en el seno del Todo, testimonios de una finalidad en la que Schelling, al final, habría de reconocer la señal del Espíritu de Dios. Esta "nueva religión", a la que saludaba en 1802 *(Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt,* V, 106-124) como la "restauración de los primeros misterios del cristianismo", este misticismo naturalista que se completará muy pronto con un misticismo histórico, fue confirmada en su espíritu por la lectura de Jacobo Boehme, por el encuentro con Franz Baader, y luego, aún más profundamente, por su contacto con los románticos. Fue en agosto de 1798, en ocasión de una breve permanencia en Dresde al dirigirse a Jena para tomar posesión de su cátedra, cuando Schelling coincidió con los Schlegel y Novalis ante esa Virgen de Rafael en la que los románticos habían tenido la revelación del catolicismo. El encuentro con Tieck en Jena, la lectura de los Discursos de Schleiermacher y, en fin, la influencia de Carolina Schlegel, que reinaba en su corazón e iba a convertirse en su esposa, disiparon sus últimas prevenciones contra el "paroxismo religioso" de Novalis y de Tieck (como lo testimonia su *Profesión de fe epicúrea de Heinz Widerporst,* Briefen, I, 282-89), y apresuraron la evolución de su espíritu hacia esa filosofía de la religión en la que encontraba el verdadero destino de su pensamiento, y más específicamente, hacia el catolicismo que, en Wurzbourg (1803), y luego en Munich (1806), le

presentaba, en una forma llena de poesía y de sensibilidad, una concepción nueva del universo: visión grandiosa de la unión fundamental, perdida y progresivamente reencontrada, entre el hombre y Dios, entre Dios y el universo que Dios creó libremente por amor. He aquí lo que, gracias a esta luz nueva, Schelling encuentra ahora a través de la filosofía griega, la teosofía y los símbolos de la mitología. Entonces se confirma y se precisa en su espíritu la concepción de un Dios vivo, personal y creador, que se revela en la naturaleza y en la historia, y se manifiesta en su Verbo para triunfar del mal salido de la libertad, para redimir al hombre, regenerarlo y elevarlo hasta El, en una vida que no tendrá fin.